

ISSNe: 2011-7477

eidos

REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DEL NORTE

42

JULIO-DICIEMBRE

EDITORIAL
uninorte

eidos 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

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

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

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

ISSN 2011-7477



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

eidos

DIRECTOR

Jesús Ferro Bayona

EDITORES GENERALES

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

EDITORES DEL NÚMERO 41

KAI MICHAEL BÜTTNER, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

MERCEDES ORTEGA GONZÁLEZ, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ EDITORIAL

John Henry, UNIVERSITY OF EDINBURGH, REINO UNIDO

Charles T. Wolfe, UNIVERSITY OF SIDNEY, AUSTRALIA

Gonzalo Munévar, LAWRENCE TECHNOLOGICAL UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

Alan Thomas, TILBURG UNIVERSITY, PAÍSES BAJOS

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

Leonardo Verano, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Emmanuel Alloa, UNIVERSIDAD DE FRIBURGO, SUIZA

Kai Michael Büttner, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ CIENTÍFICO

Paul Mengal, UNIVERSIDAD PARÍS XII, FRANCIA

Patrice Vermeren, UNIVERSIDAD PARÍS VIII, FRANCIA

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

Robert W Glover, JAMES MADISON UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

† Etienne Tassin, UNIVERSIDAD PARÍS VII, FRANCIA

Miguel Ángel Giusti, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ

Marta Soniewicka, JAGIELLONIAN UNIVERSITY, POLONIA

Antoni Vicens Lorente, UNIVERSITAT AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA

Ángel Xolocotzi, BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO

Javier Suárez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

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

Carlos Emel Rendón, UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Andrés Saldarriaga M., UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Francisco Cortés Rodas, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Jorge Antonio Mejía, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

José Joaquín Andrade Álvarez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Germán Guerrero P., UNIVERSIDAD DEL VALLE, COLOMBIA

Orlando Araújo, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA



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

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

EDITORIAL UNIVERSIDAD DEL NORTE

COORDINADORA EDITORIAL
María Margarita Mendoza

ASISTENTE COORDINACIÓN EDITORIAL
Fabián Buelvas

ASISTENTE EDITORIAL
Jenniffer Crawford Chatelain

DISEÑO
Munir Kharfan de los Reyes

DIAGRAMACION
Luz Miriam Giraldo Mejía

DISEÑO DE PORTADA
Joaquín Camargo Valle

CORRECCIÓN
Henry Stein
Iván Yunis

Hecho en Colombia
Made in Colombia

7-12 EDITORIAL

ARTÍCULOS

- 13-41 **DESVELANDO EL ESPACIO POLÍTICO. TIPOS DE APROPIACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO COMO POLÍTICAS ACTIVAS**
REVEALING POLITICAL SPACE. TYPES OF APPROPRIATION OF PUBLIC SPACE AS ACTIVE POLITICS
Felix Alejandro Cristiá

contenido

- 42-72 **UTOPIA Y DISTOPIA: ENTRE LA FICCIÓN Y LA REALIDAD, DESDE EL IMPACTO DE SCHOPENHAUER EN ZOLA**
UTOPIA AND DYSTOPIA: BETWEEN FICTION AND REALITY SINCE SCHOPENHAUER'S IMPACT ON ZOLA
Carlos German Juliao-Vargas

- 73-96 **METAFÍSICA DEL EXTERMINIO: CONSIDERACIONES DECOLONIALES EN TORNO A LA CRÍTICA DE THEODOR W. ADORNO DE LA IDENTIDAD Y LA CONSTRUCCIÓN ABYECTA DE LA ALTERIDAD**
METAPHYSICS OF EXTERMINATION: DECOLONIAL CONSIDERATIONS ON THEODOR W. ADORNO'S CRITIQUE OF IDENTITY AND THE ABJECT CONSTRUCTION OF ALTERITY
Fabrizio Fallas-Vargas

- 97-115 **LA INTRODUCCIÓN DEL ESPÍRITU EN LA FILOSOFÍA HEIDEGGERIANA**
THE INTRODUCTION OF THE SPIRIT IN HEIDEGGERIAN PHILOSOPHY
Daniel Michelow

- 116-144 **CONTAGION: A COGNITIVE VIEW OF THE IMMUNE SYSTEM AND ITS IMPLICATIONS FOR A NOMADIC ETHICS**
CONTAGIO: UNA VISIÓN COGNITIVA DEL SISTEMA INMUNE Y SUS IMPLICACIONES PARA UNA ÉTICA NÓMADA
Sebastián Alejandro González-Montero
Germán Ulises Bula Caraballo
María Clara Garavito

145-182 **PARA UNA HISTORIA IN-FINITA DE LA NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO-EN-IMAGEN DE PAUL KLEE. A PARTIR DE UNA INTERPRETACIÓN DE LOS PARÁGRAFOS 76 Y 77 DE LA CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR DE KANT**
FOR AN IN-FINITE HISTORY OF NATURE IN PAUL KLEE'S THOUGHT-IN-IMAGES. AS FROM AN INTERPRETATION OF PARAGRAPHS 76 AND 77 OF KANT'S CRITIQUE OF JUDGEMENT.
Sergio Andrés Martínez Vilajuana

183-212 **MÚSICA BAUDELAIRIANA**
BAUDELAIRIAN MUSIC
María José Sánchez Usón

213-243 **FALACIA NATURALISTA, FALACIA DE COMPOSICIÓN EN JOHN STUART MILL**
NATURALIST FALLACY, FALLACY OF COMPOSITION IN JOHN STUART MILL
Vladimir Urueta León

244-265 **LA NECESIDAD DE LA CONTINGENCIA SOBRE LA REALIDAD EFECTIVA EN LA CIENCIA DE LA LÓGICA DE HEGEL**
THE NECESSITY OF CONTINGENCY ON EFFECTIVE REALITY IN HEGEL'S SCIENCE OF LOGIC 245
Fernando Forero

266-287 **MINE AND MINE ALONE. THE PARTICULARITY OF THE ARISTOTELIAN SUBSTANCE AND ITS RELATION TO THE SOUL**
MÍA Y SOLO MÍA. LA PARTICULARIDAD DE LA SUSTANCIA ARISTOTÉLICA Y SU RELACIÓN CON EL ALMA
Matías Leiva Rodríguez

288-319 **EXPERIMENTOS, ENCUESTAS Y FILOSOFÍA**
EXPERIMENTS, SURVEYS, AND PHILOSOPHY
Manuel Pérez Otero

RESEÑA

320-331 **RECENSIÓN CRÍTICA DE GONZÁLEZ REYES, L. Y ALMAZÁN.**
“DECRECIMIENTO: DEL QUÉ AL CÓMO. PROPUESTAS PARA EL ESTADO ESPAÑOL”,
EDITORIAL ICARIA, 2023
Alberto Coronel Tarancón

332-336 **COLABORADORES**

editorial

La revista *Eidos*, publicada por el Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte, está conformada por un grupo de profesores investigadores de varias disciplinas. Tradicionalmente la Revista ha dedicado sus esfuerzos en la publicación de investigaciones elaboradas en el campo de la filosofía y en el diálogo de esta con otras disciplinas. Pero después de un debate interno que concluye con la necesidad de hacer más visible en la Revista la diversidad de disciplinas que convergen al interior del Departamento, y, en particular, la presencia importante de la literatura, hemos decidido abrir este espacio a publicaciones de estudios literarios, convencidos en que también podemos hacer un gran aporte a la región y al país con una publicación de excelente calidad en esta área. Tanto el Departamento de Humanidades y Filosofía como otras dependencias de la Universidad cuentan con profesores bastante calificados en literatura y con una amplia producción académica en este campo. Un ejemplo de esta fortaleza es la existencia en la Universidad, además de la Maestría en Filosofía, de una Maestría en Literatura y Escrituras Creativas que ya cuenta con varias promociones.

El encargado de la primera edición literaria de la Revista es el profesor Orlando Araujo, quien ha propuesto un número monográfico con el título “Letras del mar afrocaribe” y los invita en forma especial a enviar sus contribuciones. No está de más advertir que la Revista está abierta todo el tiempo, tanto para la recepción de los artículos que corresponden al campo de la filosofía como para los nuevos trabajos que se van proponiendo en la línea de estudios literarios.

Consideramos importante decir que las universidades privadas están pasando por una situación económica un poco estrecha y esto ha ocasionado, no solo despidos, sino una limitación de los recursos para distintas actividades que sostienen académicamente la institución. Las revistas institucionales no se han visto afectadas hasta ahora de forma drástica y confiamos en que el esfuerzo por mantener este espacio de difusión científica se valore al ser reconocido su impacto en la vida académica de la Universidad, de la región y del país, así como a nivel internacional.

Presentamos a continuación el conjunto de artículos que conforman el número 42 de nuestra revista *Eidos*. Lo integran un total de 11 artículos y una reseña.

El primer grupo de artículos está relacionado con el tema político.

El trabajo de Felix Alejandro Cristiá, titulado “Desvelando el espacio político. Tipos de apropiación del espacio público como políticas activas”, aborda la importancia del espacio público como espacio político, en el que la ciudadanía genera condiciones de apropiación, legitimidad, denuncia y negociación con el Estado.

Carlos Germán Juliao-Vargas, en su artículo “Utopía y Distorpía entre la ficción y la realidad, desde el impacto de Schopenhauer en Zola”, establece el modo como Émile Zola, en su obra *La alegría de vivir*, integra la doctrina pesimista de Schopenhauer con una serie de elementos utópicos y distópicos propios de su novela, recurriendo a la historia y a la política.

El tercer trabajo “Metafísica del exterminio: consideraciones decoloniales en torno a la crítica de Theodor W. Adorno de la identidad y la construcción abyecta de la alteridad”, elaborado por Fabrizio Fallas-Vargas, propone examinar críticamente las relaciones de alteridad que fundamentan la experiencia de lo político en el mundo moderno y desde allí el modo como se va configurando al sujeto en su contexto y los mecanismos ideoló-

gicos que llevan finalmente a lo que el autor define como una metafísica del exterminio.

El siguiente trabajo, de Daniel Michelow, muestra cómo Heidegger, en su obra *Ser y Tiempo*, a pesar de haber rechazado el concepto de espíritu, elaborado en el seminario sobre la concepción del Estado en Hegel, lo transforma en una especie de metapolítica heideggeriana presente en el nexo existente entre el *Dasein* y el concepto de pueblo. Todo esto en el contexto sociopolítico de la convulsionada década de los 30 en Alemania.

El segundo grupo de artículos presenta, en su mayoría, un diálogo de la filosofía con otras disciplinas, en el que se destaca lo inter y transdisciplinario de la reflexión filosófica.

De manera consecuente con la propuesta de una ética nómada, lxs autorxs de “Contagio: una visión cognitiva del sistema inmune y sus implicaciones para una ética nómada” realizan una reflexión que convoca distintos campos del saber sobre el anhelo milenario del ser humano por controlarlo todo en función de su seguridad. El análisis contemporáneo de los sistemas inmunológicos muestra que frente a las eventualidades, la incertidumbre, el dolor y miedo, entre otras, la respuesta no debe ser la construcción de sistemas que tengan la pretensión de controlarlo todo. La ética y epistemología nómadas propuesta por lxs autorxs exige reconocer, por un lado, que una comprensión y un control plenos de la realidad pueden estar fuera del alcance del ser humano y, por otro, la necesidad de la aceptación de formas de conocimiento parciales, tentativas y diversas.

Sergio Andrés Martínez ofrece en su artículo una lectura ingeniosa del “pensamiento-en-imagen de Paul Klee a partir de los parágrafos 76 y 77 de la *Crítica de la razón de juzgar* de Kant. Interpreta los principios regulativos y constitutivos de Kant como principios que operan en la presentación de una obra de arte, en tanto que esta expone un principio de producción de mundo. Esto es posible, es decir, que la obra de arte presente

el principio de producción de mundo, porque a la base de la intuición intelectual, plantea el autor, se encuentra la intuición estética. Pero el autor va más allá al sostener que tal desplazamiento operado en la obra de arte —el paso de la intuición intelectual a la intuición estética— comporta la crítica del arte al principio de producción de mundo.

En “Música baudelairiana” María José Sánchez explora el lugar de la música en la vida y obra poética de Baudelaire. Los conocimientos musicales y su pasión por la música no solo son parte importante, junto a la poesía, en la vida del poeta francés. Si hay una fuerza musical en los poemas de Baudelaire no es por simple comparación, sino porque el lenguaje poético es capaz de generar sonoridades al igual que la música de expresarse poéticamente. Sin embargo, es en el ámbito de la filosofía donde música y poesía van a encontrarse conciliándose, ya que ambas artes no solo se ven arrastradas a la reflexión filosófica, sino que, al igual que la poesía genera “ideas”, la música, por sí misma, compone “ideas-melodías”.

Una vez presentada la crítica a John Stuart Mill, particularmente la expuesta por Moore, quien cataloga a Mill de hedonista al no distinguir lo deseado y lo deseable, en cuya distinción radica la adecuada comprensión de lo normativo y lo fáctico, Vladimir Urueta argumenta que, recurriendo a varios pasajes de la obra del filósofo utilitarista, es claro que Mill sabía de la importancia de esta distinción. Desde una concepción de educación y felicidad morales, el autor propone lo que sería el buen hedonismo de Mill en el que la idea de la felicidad permite enfatizar por qué el filósofo inglés no incurre en la falacia naturalista ni en la falacia de composición.

A partir de un análisis detallado de lo que entiende Hegel en su libro *Ciencia de la lógica* por realidad efectiva (*Wirklichkeit*), Fernando Forero acentúa su carácter dialéctico al sostener que afirmar a la vez la contingencia y la necesidad de esta realidad

no implica una contradicción sino una inversión (*Umkehrung*). Al profundizar en el movimiento de inversión existente entre necesidad y contingencia, el autor concluye que la realidad absoluta es a la vez diferenciación en multiplicidades existentes e inversión de esa contingencia en absoluta necesidad, es decir, se pone como contingente para recuperarse a sí misma en la necesidad.

En su artículo “Mía y solo mía. La particularidad de la sustancia aristotélica y su relación con el alma”, Matias Leyva realiza un análisis en *Categorías* y en *Metafísica* de la concepción aristotélica de la sustancia, especialmente la discusión sobre la particularidad o la universalidad. A partir de los desarrollos encontrados, el autor evalúa estas dos visiones y busca precisar cuál de las dos resulta ser más adecuada para la ontología aristotélica. El autor intenta, finalmente, dilucidar los problemas de cognoscibilidad que presenta la visión particularista a la luz de su aplicación al problema del alma en *De Anima*.

Finalmente, Manuel Pérez en su artículo “Experimentos, encuestas y filosofía”, retoma la discusión entre las ciencias experimentales y la filosofía con el fin de revisar los rasgos principales que caracterizan la así usualmente llamada “filosofía experimental”. Para llevar a cabo este propósito el autor se detiene en el análisis de las funciones de la experimentación, particularmente de los experimentos mentales. Una vez precisa lo que entiende por “experimentos mentales” critica el uso que usualmente se le da a la filosofía experimental con el que se sugiere que el resto de la filosofía no es experimental. Dicha sugerencia solo sería correcta si los filósofos nunca hubieran recurrido a la experimentación mental.

Pedro Serna, Leonardo Verano
Universidad del Norte (Colombia)

DESVELANDO EL ESPACIO POLÍTICO. TIPOS DE APROPIACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO COMO POLÍTICAS ACTIVAS

Revealing Political Space. Types of Appropriation of Public Space as Active Politics

Felix Alejandro Cristiá

ORCID ID: 0000-0003-3786-7444

Universidad de Costa Rica (Costa Rica)

cristiabatista@outlook.com

RESUMEN

Esta investigación aborda la validez del espacio público como auspiciador de la participación política, centrándose en las diversas formas de apropiación del espacio que pueden fomentar dicha participación. El objetivo principal consiste en demostrar las posibilidades de acción política de las y los ciudadanos al expresar su desacuerdo a través de distintos procesos de apropiación del espacio público: la apropiación por dominación, por rebelión, la apropiación vandálica y artística. Se sostiene que la legitimidad de un sistema de gobierno puede cuestionarse o debilitarse según la actuación pública del cuerpo ciudadano contra el Estado o la entidad que ejerce la soberanía sobre el espacio. El análisis se llevará a cabo desde la filosofía política de la vertiente disociativa y el realismo político a través de los conceptos de conflicto, soberanía y desacuerdo.

Palabras clave: *apropiación del espacio, soberanía, filosofía política, Estado, espacio público.*

ABSTRACT

This research addresses the validity of public space as a promoter of political participation, focusing on the various forms of appropriation of space that can foster said participation. The main objective is to demonstrate the possibilities of political action of citizens by expressing their disagreement through different processes of appropriation of public space: appropriation by domination, appropriation by rebellion, vandalic, and artistic appropriation. It will be argued that the legitimacy of a government system can be questioned or weakened depending on the public actions of the citizen body against the State or the entity that exercises sovereignty over space. The analysis will be carried out from the political philosophy of the dissociative aspect and political realism, through the concepts of conflict, sovereignty, and disagreement.

Keywords: *Appropriation of space, sovereignty, political philosophy, State, public space.*

INTRODUCCIÓN

¿De qué manera los espacios públicos constituyen un medio legítimo de manifestar oposición al poder político? Las plazas, los parques, las calles, los espacios comunes a los y las ciudadanas han permitido expresar públicamente ideas, desacuerdos y protestas; y aunque podrían considerarse propiedad pública, no se podría decir que le pertenecen al Estado. La participación ciudadana como uno de los fundamentos de una sociedad de carácter democrático no puede llevarse a cabo sin lugares que la posibiliten, por lo tanto, la construcción de *lo público* guarda una estrecha relación con el espacio que el ser humano ha logrado ocupar en colectividad.

Si bien los usos del espacio público están regulados por un acuerdo que antecede a cada nuevo ciudadano, el mismo espacio puede posibilitar movimientos sociales que no están determinados por el poder que regula sobre el espacio. En un sistema de gobierno de carácter democrático, los miembros que conforman la ciudadanía, entendida esta preliminarmente como “el estatus de pertenencia plena a cualquier comunidad”¹ (Kochenov, 2019, p. 2), pueden hacer demandas a través de las instituciones que los representan. En este sentido, los procesos de apropiación del espacio público serían una alternativa, puesto que durante la apropiación se despoja al sistema institucional de su labor representativa, y, en determinadas situaciones, hasta puede evidenciar un fallo en el sistema mismo de representatividad. Todo esto apunta a que los modos de usar el espacio público no están totalmente determinados por quienes los producen; de hecho, pueden dejar al descubierto una debilidad institucional: el poder regulador, el que ejerce el Estado por medio de sus instituciones, no puede evitar que las personas se apropien del espacio en todas las circunstancias posibles, a menos que este incremente sus modos de represión.

¹ Para extender: “La ciudadanía se trata de un estatus asignado por ley, que no se elige [...]” (Kochenov, 2019, p. 28). Traducción propia. Todas las traducciones de las referencias bibliográficas escritas originalmente en idioma inglés son propias.

La apropiación del espacio, entendida como un proceso de expresión y ocupación llevado a cabo por un determinado número de personas ciudadanas sobre el espacio, puede cambiar la forma de su manifestación según como actúa el poder que regula los usos del espacio cuando pretende recuperar el control sobre este. “A través de la acción sobre el entorno, las personas, los grupos y las colectividades transforman el espacio, dejando en él su “huella”, es decir, señales y marcas cargadas simbólicamente” (Vidal y Pol, 2005, p. 283).

Ahora bien, pensar en las posibilidades de acción por medio de la apropiación espacial permite —como diría Jacques Rancière (2008) a propósito de la inversión del teatro— “enseñar a sus espectadores los medios para cesar de ser espectadores y convertirse en agentes de una práctica colectiva” (p. 15). En otras palabras: participación política activa. A través de los procesos de apropiación espacial, los y las ciudadanas adquieren una forma alternativa de poder constituyente y transforman el espacio según la causa u objetivos acordados. De esta manera, el espacio público, más allá de fungir como lugar de encuentro o de transición, pasa a ser espacio público-político.

La pregunta problema de esta investigación se refiere a la validez del espacio público —y sus formas de apropiación— como medio que permite y promueve la participación política de los miembros de la ciudadanía. El objetivo del presente trabajo consiste en demostrar las posibilidades de acción política de las personas ciudadanas al manifestar su desacuerdo mediante distintos procesos de apropiación del espacio público. La importancia de estudiar el espacio y su apropiación desde la filosofía política radica en la posibilidad de comprender hasta dónde llegan los límites del ciudadano dentro de un sistema cuyas normas se instauran antes de que las personas desarrollen un conocimiento vasto sobre los lineamientos que lo constituyen. Por lo tanto, se estudiará el espacio público como medio de expresión del desacuerdo en cuanto es apropiado, bajo la premisa de que la imposibilidad de

la expresión del desacuerdo en un sistema de gobierno de carácter democrático (representativo) implica la imposibilidad —o el declive— de su carácter democrático.

En primer lugar, abordaremos el tema de la apropiación del espacio público y su relación con el poder que decide sobre el espacio en las ciudades (soberanía), no tanto según sus condiciones de posibilidad, sino como procesos y relaciones que se vuelven en sí mismos movimientos de expresión del desacuerdo mediante la participación política activa de los y las ciudadanas.² A continuación, analizaremos los órdenes de apropiación espacial que se llevan a cabo de acuerdo con el cambio de las condiciones del desacuerdo y del conflicto que ponen en suspensión el acuerdo formal (los usos predeterminados del espacio). El análisis de la presente investigación se llevará a cabo desde la filosofía política de la vertiente disociativa, que parte de los conceptos políticos y sus relaciones a través del conflicto, el antagonismo y el desacuerdo, como sugiere Marchart (2009), y desde el realismo político, que pretende estudiar el fenómeno de lo político emancipado en la medida de lo posible de los aspectos morales.

La relevancia de este enfoque radica en que, para llevar a cabo procesos de apropiación, se parte de un poder ya instituido al cual se opone y que a su vez ha establecido una serie de normas acerca de los usos del espacio público, cuya eficacia como ente regulador de los mismos reside en la labor de las instituciones que lo componen. Por consiguiente, nos apoyaremos principalmente en pensadores que se han dedicado a los problemas del desacuerdo, legitimidad y consenso como Schmitt, Rancière y Ardití. No obstante, cuando se estudian fenómenos cuyas cualidades se definen espacialmente se hace necesario abordar a autores y autoras que

² Se analizan los procesos de apropiación como movimientos en oposición a poderes reguladores como los ostendidos por el Estado o la soberanía, por lo que se dejan de lado otras posibles formas de apropiación espacial como el caso de la apropiación de los espacios privados, la expropiación o la ocupación como recuperación de lo que le fue quitado a determinada población.

no necesariamente se circunscriben dentro de la teoría política realista o filosófica disociativa,³ sin pretender que los mismos justifiquen alguna postura política.

1. ESPACIO PÚBLICO Y APROPIACIÓN DEL ESPACIO

Imaginemos una plaza abierta (sin muros o vallas) localizada frente a un edificio gubernamental en la capital de alguna ciudad. Dicha plaza había sido uno de los lugares más populares para llevar a cabo distintas actividades durante muchos años: huelgas, protestas, marchas, discursos públicos o instalaciones artísticas. Ahora supongamos que el Gobierno tomó la iniciativa de construir un nuevo edificio legislativo dentro del espacio que ocupa esa misma plaza, con el fin de albergar a los funcionarios del edificio que tenía enfrente. Para evitar un descontento por parte de la comunidad que la ha ocupado históricamente, se propone construir la obra por encima de la plaza para seguir dejando libre a los ciudadanos y ciudadanas su lugar de reunión. Imaginemos que en una próxima protesta estos ocupan la plaza como de costumbre, pero la manifestación no se extiende por mucho tiempo, pues los funcionarios ya no se encuentran enfrente de los manifestantes, sino encima de ellos. El nuevo edificio estatal ha cambiado las condiciones espaciales de la plaza a pesar de que no se ha modificado norma alguna concerniente a su uso, y su ocupación diaria va decreciendo.

Siguiendo con nuestro ejemplo, supongamos que ha pasado un año, y la plaza se vuelve cada vez menos concurrida o pasa a ser un mero punto de reunión. Eventualmente, para impedir que este espacio se convierta en el refugio de personas desahuciadas, el Estado decide construir una valla alrededor, la cual estaría abierta

³ Las teorías de la filosofía política asociativa y disociativa no son contrarias o excluyentes entre sí, sino que parten de diferentes enfoques: la asociativa estudia los conceptos relacionados al bien común, al acuerdo y el contrato social, mientras que la disociativa se centra en el conflicto, el antagonismo y el desacuerdo.

únicamente durante el día para el libre tránsito de los ciudadanos y ciudadanas. Aquí surge una pregunta: ¿el espacio continúa siendo una plaza pública?, y si no, ¿cuándo dejó de serlo?, ¿en el momento en que se dispuso a colocar un edificio por encima de esta o cuando se decidió construir la valla? Imaginemos que acontece otra manifestación pública. A pesar de que el mismo espacio se encontraba abierto para las y los ciudadanos, no lo utilizan para llevar a cabo su protesta, sino que lo bordean y se sitúan alrededor del edificio donde los funcionarios pueden verlos más fácilmente a través de las ventanas. Las personas se desplazan a las aceras y ocupan parte de las calles desde donde gritan o utilizan como lienzos para pintar y escribir sus demandas, obstaculizando el tránsito de otros ciudadanos. En estos momentos, ¿las aceras continúan siendo únicamente aceras o han adoptado el uso que originalmente poseía la plaza?

A raíz de este ejercicio podemos establecer algunas generalidades: en un caso inicial el Estado se apropió (dominó) la plaza sin cambiar su uso; continuaba siendo una plaza pública, pero después se dejó de utilizar como tal. Más adelante, los ciudadanos y ciudadanas en su protesta se apropiaron de las aceras que rodeaban el nuevo edificio, pues encontraron sobre estas lo que anteriormente se les había arrebatado. Lo que hace que las personas eventualmente se trasladen de la plaza a la acera es la necesidad ciudadana de manifestar su desacuerdo al margen de la representación institucional. La confrontación, entonces, no reconoce límites claros acerca de lo que está dentro y lo que queda afuera.

El concepto de espacio como medio físico puede referir al ámbito sociopolítico, al urbano o al medio espacio-temporal de las experiencias humanas. Para Hillier y Hanson (2005), el espacio es un “lenguaje mórfico”, entendiéndolo como un conjunto de elementos ordenados de distintas maneras para generar experiencias sociales, así “cada sociedad construye un ‘dominio étnico’ organizando el espacio de acuerdo con ciertos principios” (Hillier y Hanson, 2005, p. 48). Por espacio público entendemos “calles,

callejones, edificios, plazas, bolardos: todo lo que puede ser considerado parte del entorno construido. La vida pública también debe entenderse en el sentido más amplio como todo lo que ocurre entre edificios [...]” (Gehl y Svarre, 2013, p. 2).

Para obtener una comprensión más clara del tema, se podrían mencionar los aportes del filósofo alemán Jürgen Habermas (2005) que, aunque su pensamiento no se ubica dentro de la corriente disociativa de la filosofía política, resultan importantes de señalar. Habermas fundamenta una sociedad justa en una relación entre el derecho y la realidad empírica, donde los individuos son reconocidos en la comunidad en la medida en que se reconocen como seres racionales, unidos por la ley. Desde esta perspectiva, el ámbito público político (el que Habermas diferencia del espacio público general) se configura no solo por espectadores, sino por hablantes que intercambian razones. La esfera pública⁴ se presenta como un espacio abierto a la libertad comunicativa, lo que implica que el espacio no solo promueva acuerdos, sino también desacuerdos.

Así pues, se suele entender lo público como lo que no le pertenece a alguien en particular, sino a todos aquellos que conforman una comunidad o sociedad, o como aquello que es de propiedad pública, es decir, corresponde al ámbito cuyo uso es común a todas las personas, pero su control y administración es ejercido por el Estado o por alguna institución sujeta al mismo. Partimos del Estado como “un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio* de la coacción física *legítima* para el mantenimiento del orden vigente” (Weber, 2014, p. 160), definición que ha de ser expandida o modificada.

Existen numerosos debates sobre la idea del Estado. Por ejemplo, si tal entidad es “real” o un concepto abstracto: “la máscara que nos impide ver la práctica política tal como es” (Abrams, 1988,

⁴ La esfera pública no se refiere a un espacio físico determinado, sino un espacio no específico de participación racional ciudadana.

p. 82); en otras palabras, si el concepto de Estado es fútil, y más bien su cualidad *real* debería considerarse un “sistema-Estado” (conjunto de instituciones). Para Mitchell (2006), el sistema-Estado y la idea-Estado son dos aspectos de un mismo proceso: “el Estado’ surge de técnicas que permiten que prácticas materiales terrenales adquieran la apariencia de una forma abstracta, inmaterial” (p. 146). No se podría comprender el concepto de Estado desprendiendo alguno de estos aspectos. En una forma más sintética y realista, pero vinculada a la noción weberiana, el Estado sería un orden jurídico (Schmitt, 2009), lo que para Turner (1995) corresponde a una “forma autoritaria de democracia desde arriba en donde el Estado administra el espacio público” (p. 46), donde los ciudadanos son convocados a elegir un líder que les quita responsabilidad política.

Para Rancière, siguiendo de lejos a Schmitt, pero sin olvidar que tanto la política y lo político involucran momentos de la vida social y pública que no se reducen al poder del Estado, hay política “cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos heterogéneos” (1996, p. 46). El primero al que define como proceso “policial”, es decir, referente esencialmente a la ley y su vigilancia, y el segundo el proceso de igualdad de las partes, donde los ciudadanos y ciudadanas, bajo su presunto estatuto de iguales, verifican esta igualdad por medio de la estructura institucional que el mismo Estado permite. De esta manera, se identifica un principio democrático a partir del reconocimiento de un lugar en donde se verifica la igualdad de las partes.

El concepto de apropiación (hacer propio algo) refiere a la acción de tomar para sí mismo, adueñarse de alguna cosa. En el tema que nos compete, tomar, ocupar, adueñarse del espacio. La apropiación del espacio es el proceso mediante el cual el ser humano, mediante sus actos sobre el espacio, lo dota de significado y se vuelve el medio de identificación y movilización que genera en las y los ciudadanos un sentido de pertenencia en colectividad y la posibilidad de demandar cambios. La mera ocupación se dife-

rencia de la apropiación en que la primera posee un carácter más temporal; se *usa* el espacio, pero no se llega a dar necesariamente un hábito o un movimiento inspirado por un objetivo en común. La apropiación en este sentido no refiere a expropiación o robo, sino que más bien:

[...] es un proceso dialéctico por el cual se vinculan las personas y los espacios, dentro de un contexto sociocultural, desde los niveles individual, grupal y comunitario hasta el de la sociedad. Este proceso se desarrolla a través de dos vías complementarias, la acción-transformación y la identificación simbólica. (Vidal y Pol, 2005, p. 292)

Por ello, al hablar de tipos de apropiación no se trata de categorías estáticas que podrían definirse por condiciones inmutables, sino que el proceso de apropiación alberga movimientos sociales; implica la participación activa por parte de los seres humanos, participación que se vuelve política en la medida en que se manifiestan las demandas a través del espacio. Por consiguiente, un tipo de apropiación puede producirse a raíz de otro como reacción o respuesta, y este, a su vez, puede cambiar a otro tipo según cambien los acontecimientos.

A partir de nuestro ejemplo podemos reconocer por lo menos cuatro órdenes principales de apropiación del espacio público, que envuelven distintos momentos de la vida social relacionados con la participación política activa de los miembros que comparten la ciudadanía. En primer lugar, el tipo de apropiación primario que ocurre cuando un grupo de personas se apodera o simplemente se asienta sobre determinado espacio como resultado del contexto sociohistórico. Supone el establecimiento previo de una ley normalmente avalada por el Estado que, no obstante, puede convivir con procesos graduales de apropiación no conflictiva. Luego tenemos un espacio dominado, marcado por el nuevo edificio que se construyó encima de la plaza, que después devino en lugar de exclusión. De tal modo, el Estado acentúa su propiedad sobre lo público.

En segundo lugar, una apropiación que nace como respuesta o rechazo a la anterior, relacionada con la desobediencia civil y el derecho a la resistencia, donde el espacio es tomado por grupos que cambian los usos de este en medio de su participación. A continuación, se llevó a cabo una apropiación por rebelión manifestada sobre las aceras que colindaban con la plaza original y el nuevo edificio que ya la había dominado. En tercer lugar, tenemos el tipo de apropiación que deriva del anterior, pero que se manifiesta de distintas maneras como formas de denuncia que pueden llegar a ser conflictivas; se trata de una apropiación vandálica, vinculada al concepto de desobediencia incivil. Finalmente, tenemos el tipo de apropiación que puede llevarse a cabo a lo largo del tiempo sin que medie necesariamente un conflicto social: una apropiación paulatina.

Cabe señalar que, a diferencia de la apropiación paulatina, en los demás órdenes de apropiación del espacio como formas de participación política activa media un conflicto entre los miembros de la ciudadanía y el poder regulador o legislador del espacio que establece el consenso. La apropiación del espacio, por lo tanto, se opondría a la soberanía sobre el espacio, entendiendo esta desde una concepción básica schmittiana (que expandiremos más adelante) como “quién decide en caso de conflicto, en qué estriba el interés público o estatal, la seguridad y el orden público [...]” (Schmitt, 2009, p. 14) que, en el caso del ámbito público, la soberanía sobre el espacio refiere a la facultad de decisión del Estado sobre el estatuto de lo público.

2. APROPIACIÓN POR DOMINACIÓN Y SUSPENSIÓN DEL CONSENSO

Para lograr comprender los tipos de apropiación primeramente se hace necesario señalar su condición de posibilidad elemental. Se parte de la *apropiación como propiedad*, proceso que aconteció cuando la tierra todavía no estaba totalmente dominada o dividida en parcelas sin dueños que las reclamasen. Desde este punto de vista, los teóricos del pensamiento político moderno “formularon

la apropiación de la tierra como acto de fundación de la soberanía política y el requisito esencial del derecho público y privado, de la propiedad y el orden” (Brown, 2015, p. 65) que, bajo la necesidad de hacer permanecer este orden, se fortalece en las ciudades mediante las instituciones que legislan sobre los usos del espacio.

A esta primera apropiación,⁵ legitimada jurídicamente, le siguen los procesos de dominación, en los que se producen espacios por imposición, como ha sucedido históricamente en los territorios conquistados y colonizados. Dentro del ámbito urbano supone la dominación de espacios que eran ocupados por otros grupos, donde el nuevo uso del espacio es establecido y legitimado mediante la ley del dominador, quien instaura un nuevo *nómos*.⁶ Henri Lefebvre, en su obra publicada póstumamente, *Hacia una arquitectura del placer*, distingue la dominación del espacio y la apropiación, incluso las muestra como antagónicas.⁷

La apropiación se puede definir por contraste con la dominación y simultáneamente por oposición a la propiedad y sus consecuencias. El espacio apropiado no pertenece a un poder político, a una institución como tal. Ningún poder lo ha modelado según las necesidades de su prolongación. (Lefebvre, 2018, p. 149)

Siguiendo al pensador francés, un proceso de apropiación puede oponerse al espacio dominado, llegándose a dar de manera

5 Al situar una primera apropiación del espacio dentro del ámbito jurídico, donde se supone el establecimiento de alguna idea de Estado, se marca un momento histórico diferenciado de las distintas formas de apropiación del espacio que pudieron haberse llevado a cabo previo a la invención del Estado.

6 Para Schmitt (2006), la palabra *nómos* (conjunto de comportamientos humanos según su división territorial) está estrechamente ligada a la apropiación de la tierra y a un principio de legalidad crucial para la formación de la sociedad civil.

7 Si bien la dominación del espacio es tratada con un poco más de profundidad en esta obra, Lefebvre ya se había referido a ella en *La producción del espacio*. También en *El derecho a la ciudad*, aunque este último desde un enfoque de la naturaleza con su relación a la producción de la vida material.

inmediata, por ejemplo, cuando un espacio es tomado por un grupo revolucionario o reaccionario.⁸ Podríamos hablar entonces de un proceso de reapropiación, es decir, devolver o recuperar un espacio que había sido ocupado con anterioridad. No obstante, si atendemos a una de sus principales obras, *La producción del espacio*, la dominación posee un doble carácter. Por un lado, cualidad de práctica humana cuando el espacio es “pasivamente experimentado, que la imaginación desea modificar y tomar. Recubre el espacio físico utilizando simbólicamente sus objetos” (Lefebvre, 2013, p. 98). Y, en segunda instancia, entiende la dominación como un producto humano cuando el espacio es apoderado por medio de intervenciones, como el caso de la arquitectura militar o los encausamientos de los ríos.

A diferencia de la división planteada por Lefebvre (dominación-apropiación), y según el modo en que cambian los procesos de apropiación del espacio público, sostendremos que la primera (dominación del espacio) también es un tipo de apropiación, no necesariamente su contrario. Esto porque la toma o reconquista de un espacio supone la existencia de un modo de uso previo, además de que el proceso de toma no implica necesariamente que se produzca un movimiento “liberador”, sino que se puede reemplazar un espacio dominado por otro del mismo carácter. Así bien, entenderemos la dominación como una apropiación de primer orden, cuya instauración legal, no obstante, posee legitimidad política por medio del Estado.

Un espacio dominado instaure una norma de pretensión permanente (un espacio hegemónico o avalado por la ley) o temporal (en situaciones de excepción). En su forma permanente la

⁸ Henri Lefebvre utiliza el término “contra-espacio” para referirse al espacio producido en oposición a las lógicas dominantes de construcción; de esta manera el espacio se vuelve revolucionario. Un ejemplo de ello sería “cuando una población se opone a un programa de construcción de carreteras o de extensión urbana, cuando la población reclama «equipamientos» o plazas libres para el juego y el encuentro social” (Lefebvre, 2013, p. 413).

dominación se convierte en institucionalidad, es legitimada por un acuerdo, entendido este como la expectativa de reciprocidad ante la ley (Arendt, 2015). La forma radical del espacio dominado de pretensión permanente puede devenir en *monumento* (espacio monumental según la terminología de Lefebvre), es decir, el espacio se convierte en símbolo de un recuerdo de interés social o político mediante el uso de una obra conmemorativa como complemento; se convierte en hito y legitima un discurso. Apropiarse del espacio dominado implicaría entonces suspender el símbolo que alberga. Si un espacio legitima un discurso político (en pequeña escala) o un sistema de gobierno (a gran escala), entonces el proceso de apropiación que nace en oposición a ese discurso provoca una inversión de sentido.

En efecto, un proceso de apropiación sugiere una inversión; en muchas ocasiones “niega” el espacio derivado del consenso y llega a ocupar los espacios públicos cuyos usos son los esperados por las lógicas gubernamentales. Pero, ¿cómo podemos entender esta inversión como producto de la desobediencia o del desacuerdo? Para intentar responder esta pregunta se hace necesario comprender a qué se oponen los procesos de apropiación.

La política para Carl Schmitt se refiere a la administración basada en la experiencia del conflicto, y lo político a la distinción y asignación amigo-enemigo (Schmitt, 1991). En síntesis, el establecimiento de una otredad. Ahora bien, el concepto schmittiano de soberanía se vuelve insuficiente al considerar su existencia plena únicamente en casos de gobiernos de excepción, en los que el poder “regresa” a su fundamento teológico, a un Estado absoluto, y su capacidad de decisión última es puesta a prueba o demostrada. Rancière critica la distinción amigo-enemigo de Schmitt como fundamento de lo político, es decir, basada en un conflicto inminente, debido a que en la vida pública intervienen aspectos no contemplados por el jurista alemán. El filósofo francés afirmaría que la política se basa, más bien, en el desacuerdo manifestado

contra lo dado, “por la parte de los que no tienen parte”,⁹ por el cuerpo común de la ciudadanía contra los que ejercen el poder. En otras palabras, la irrupción en el momento del litigio.

La política actúa sobre la policía. Lo hace en lugares y con palabras que les son comunes, aun cuando dé una nueva representación a esos lugares y cambie el estatuto de esas palabras. Lo que habitualmente se postula como el lugar de lo político, a saber el conjunto de las instituciones del Estado, no es precisamente un lugar homogéneo. Su configuración está determinada por un estado de las relaciones entre la lógica política y la lógica policial. (Rancière, 1996, p. 49)

Rancière identifica dos lógicas distintas de acción: por un lado, describe como “policía” a todos los procesos relacionados con la asignación y distribución de poderes y funciones administrativas, lugar que ocupaba la “política” en la teoría de Schmitt. Y por el otro lado, la política, que abarcaría todas las actividades centradas en los principios de igualdad y su distribución, especialmente cuando el desacuerdo deshace el orden policial. Así bien, la política se manifiesta en el momento de la disputa y la verificación de igualdad. El choque entre el cuerpo policial y la verificación de la igualdad que ocurre durante el momento de la disputa se convierte en una tercera lógica.

El filósofo francés menciona que “La política es la institución del litigio entre clases que no lo son verdaderamente” (Rancière, 1996, p. 33), es decir, que normalmente son representadas. El momento de la disputa dota de existencia política a las personas que son representadas y que al mismo tiempo desacuerdan con esta

⁹ Para expandir, el filósofo francés apunta: “Las estructuras del desacuerdo son aquellas en las que la discusión de un argumento remite al litigio sobre el objeto de la discusión y sobre la calidad de quienes hacen de él un objeto” (Rancière, 1996, pp. 10-11). Pero el litigio todavía supone un reconocimiento entre las partes para resolver un conflicto; en este sentido, el desacuerdo se anularía por medio de la actividad política.

representación. Si la política antigua (Grecia clásica) reconoció la existencia del ciudadano común en la medida en que este conformaba un *démos*, se podría decir que el espacio de la representación (el foro, las instituciones) se convirtió en el espacio del litigio. La disputa llevada a cabo en el espacio público, pasando por alto el foro, deviene en forma de apropiación, desembocando en una ruptura del consenso en un contexto determinado. Al fallar el foro, las y los ciudadanos se representan a sí mismos. Tomando esto en cuenta, podríamos suponer que parte de lo que posibilita un proceso de apropiación espacial que pretende suspender o invertir el espacio dominado es el desencadenamiento de un conflicto tras la denuncia o el señalamiento de una desigualdad, y es precisamente en este momento en que la participación de la ciudadanía se convierte en participación política.

3. APROPIACIÓN POR TOMA O REBELIÓN

¿Podríamos imaginar la apropiación del espacio como un tipo de activismo en el sentido de una participación pública activa, esto es, que al expresar un desacuerdo permite cambiar lo que se supone establecido? Edward Soja (2010) afirma que “aunque la búsqueda de la justicia espacial no debe limitarse solo a luchas por el espacio público, tales luchas son vitales y pueden extenderse en muchas direcciones diferentes en la búsqueda de la justicia y el derecho a la ciudad” (p. 45). La transformación del espacio según las prácticas que en este se llevan a cabo surge de una contradicción o choque entre la fuerza que instaura un modo de usar el espacio y una fuerza de oposición.

Ahora bien, no debemos caer en un exceso de optimismo sobre los sistemas que promueven la razón pública en el espacio como medio constituyente de las normas de convivencia,¹⁰ vicio en el que caen muchas veces los teóricos del espacio, en opinión de

¹⁰ De hecho, la noción del espacio público como medio liberador es una idea moderna. En muchos casos históricos las plazas se ubicaban en la intersección

Soja (2008), sino que es preciso comprender si este sigue teniendo validez como medio posibilitador de cambios en los sistemas democráticos que le dan existencia política, pues al mismo tiempo “el «espacio» define el reino de la diferencia, de la otredad, de lo incontrolado, lo impredecible y lo inesperado y, por ello, el *locus* de la capacidad de acción y el punto de apoyo de la política emancipadora” (Harvey, 2018, p. 147).

Para Rancière (1996), la democracia no forma parte del poder oligárquico, lo que él denomina “orden policial”, esto es, la vigilancia del cumplimiento de las normas sociales, sino que es la manifestación de una búsqueda de igualdad a través del conflicto. En otras palabras, una política a partir del desacuerdo, donde los sujetos políticos “miden los inconmensurables, la lógica del rasgo igualitario y la del orden policial” (Rancière, 1996, p. 51). Por lo tanto, la acción política en la manifestación de un conflicto u oposición a las normas que obedecen a una jerarquía de poder es democrática en el sentido de que denuncia una lógica de desigualdad que se ha llegado a naturalizar por medio de la lógica policial, y la mejor manera de llevar a cabo esta manifestación es en el espacio que ha sido reclamado para la misma ciudadanía. En términos de la división tripartita del poder político que propone este pensador francés (la policía, la verificación de igualdad, y el choque entre estos), el medio del orden policial serían las instituciones; el medio de lo político es el espacio público, que posibilita el disenso; y el tercer medio, que pone en conflicto los dos anteriores, sería la apropiación del espacio.

Benjamin Ardití (2012), en una crítica al concepto schmittiano de lo político (la distinción amigo-enemigo), argumenta que, de una relación de confrontación, pueden surgir marcos normativos que afectan la relación misma, por lo que dentro de la política el combatir puede implicar acordar. Por esta razón, aclara Ardití,

de hasta 10 calles, como en París, con el fin de reunir y reprender fácilmente distintas manifestaciones.

es que la posibilidad de negociar es compatible con el concepto schmittiano de lo político, pues presupone una confrontación previa a la que hay que reducir en la medida de lo posible para prevenir un conflicto mayor (la guerra, si seguimos el caso extremo propuesto por Schmitt). Con esto en cuenta, y llevándolo al ámbito del espacio de esa confrontación, en este caso el espacio público:

Un enemigo bien identificado puede darle un sentido de identidad y de propósito político a un conglomerado de estados, partidos o movimientos, mientras que la pérdida de ese enemigo puede debilitar la percepción de quiénes somos y por qué estamos luchando. (Arditi, 2012, p. 18)

En efecto, el espacio público —las plazas, las calles— aumentan la dimensión de participación que normalmente —en momentos de elección popular, por ejemplo— se limitan al espacio/momento de ejercer el voto. Hannah Arendt recuerda que debido a la extensión de los países, que evita una plena unión entre todos sus ciudadanos y ciudadanas en determinados momentos, “necesitamos disponer de cierto número de espacios públicos. La cabina en la que depositamos nuestros sufragios es indiscutiblemente demasiado pequeña porque solo hay sitio para uno” (Arendt, 2015, p. 176). La toma del espacio público amplía la voz del pueblo.

La apropiación por rebelión, toma o levantamiento vendría a ser una reacción a la apropiación por dominación y al espacio monumental, y puede llegar a darse de manera lo suficientemente rápida como para que la entidad reguladora (o dominadora) no pueda contrarrestar la inversión. En este sentido, ocurre la negación del pacto, la abolición del consenso y la suspensión del monumento. Georges Bataille afirmaba que la cualidad distintiva del espacio es su discontinuidad (Vidler, 2000), pero por lo menos lo referente al ámbito público, sostendremos justamente lo opuesto: su característica es la continuidad que permite el desplazamiento.

Los tipos más comunes de apropiación por toma o rebelión son los acontecidos durante las huelgas, las protestas y las manifestaciones públicas. La causa inmediata de estos tipos de apropiación viene dada por un sentimiento de inversión “cuando se reúnen muchos para formar una masa, pueden conseguir lo que individualmente les estaba vetado”, apunta Canetti (2016, p. 127). Este efecto de apropiación, si bien siempre opera según las particularidades del acontecimiento, posee ciertos momentos que se pueden identificar y en los que supone que un determinado grupo, o varios grupos, han acordado desacordar.

De este modo, el espacio público, que ya se ha percibido como espacio democrático, no como lugar de litigio, sino como espacio del disenso, permite que el ciudadano que normalmente ocupa un estatus pasivo como sujeto representado y protegido por la ley mediante las instituciones públicas se convierta en sujeto político “emancipado” de la representación mediante el proceso de apropiación. Excede así el espacio de “lo dado”. Las personas, motivadas por una causa común se siguen las unas a las otras. Una sola persona puede expresar un desacuerdo y oponerse a un poder (institucional o jurídico), pero es la multitud, la masa, la que convierte el grupo en un agente político efectivo.

Una apropiación por toma o rebelión puede llegar a darse de manera inmediata según un detonante, esto es, el momento del estallido —siguiendo un término empleado por Elias Canetti en su obra *Masa y poder*—; se trata de la razón o el impulso por la cual un grupo de personas decide aglomerarse, donde se reconocen verdaderamente como iguales. A propósito de esto, Canetti (2016), en su teoría —más del tipo descriptiva— sobre las masas humanas, argumenta:

La inversión presupone una sociedad estratificada. La delimitación de ciertas clases entre sí, unas con más derechos que las otras, tiene que haber existido y haberse hecho sentir durante mucho tiempo en la vida cotidiana de los hombres antes de que pueda surgir una necesidad de inversión. (p. 126)

El momento del *estallido* puede estar marcado por una decisión adoptada repentinamente por un grupo de ciudadanos decididos o puede comenzar por una o muy pocas personas en oposición a algo, y que atraen a su vez un mayor número de personas identificados con su causa; o bien, puede desencadenarse por una decisión repentina del Estado que genera rechazo o repudio público, hasta en casos más extremos como en situaciones de excepción. El estallido representa el motivo y la necesidad de la identificación social, lo que hace que el grupo se mantenga unido y se enfrente a lo que considera contrario a sus derechos. Se trataría entonces del primer momento públicamente expresado del desacuerdo en el espacio, el que viene acompañado por “la insatisfacción por el número limitado de integrantes, la repentina voluntad de *atraer*, la decisión apasionada de llegar a *todos*” (Canetti, 2016, p. 79). Pero la apropiación del espacio del tipo de toma o rebelión no siempre trae consigo el movimiento humano como condición suficiente, sino que también puede estar auspiciada por una prohibición.

En el proceso de rebelión, el espacio se convierte en escenario de prohibición (un segundo momento): una norma autoimpuesta por el grupo, por ejemplo, no trabajar o no moverse del lugar acordado. “Cuando son muchos los que, juntos, resuelven *no* seguir haciendo lo que hasta ese momento hacían individualmente. La prohibición es repentina; ellos mismos se la imponen” (Canetti, 2016, p. 122). Tal vez la forma más habitual que podemos señalar de esta sea la huelga, la cual históricamente manifiesta sus demandas ocupando el espacio que en teoría es común a todas las personas que conforman la ciudadanía, impidiendo el libre movimiento a todos aquellos que no forman parte de la protesta. Por lo tanto, si anteriormente se había puesto en suspensión el consenso, con este segundo orden de apropiación, lo público también es puesto en suspensión, ya que lo que une a un grupo de personas es la identificación con una causa en común que le está otorgando identidad a la masa durante el tiempo en que se lleva a cabo la movilización; no depende de su identidad jurídica.

Por medio de las huelgas, los ciudadanos y ciudadanas han logrado alcanzar triunfos sociales en la historia moderna. Se han incorporado en los sistemas jurídicos de los Gobiernos democráticos como un derecho adquirido. Sin embargo, ¿el derecho a la resistencia debería ser avalado por el poder político que en teoría lo permite? Si es así, ¿cuándo estas clases de manifestaciones sobrepasan lo que se les ha permitido por medio de la ley? La jurisdicción es incapaz de establecer todas las condiciones en que una huelga es legítima, por lo que la legalidad de la huelga es en sí misma una contradicción que se evidencia cuando cambian los tipos de apropiación y de represión por parte del orden policial, como veremos a continuación.

4. APROPIACIÓN VANDÁLICA Y ARTÍSTICA

La apropiación vandálica puede ser entendida como una derivación de la apropiación por toma o rebelión, relacionada con la desobediencia incivil, en la hacer daño —ya sea a quienes se oponen al grupo demandante o al espacio mismo— se convierte en la principal manifestación de apropiación. Es normal que al proceso de apropiación de toma se le introduzca un impulso —definido por la necesidad de comunicar un mensaje por todas las vías posibles— que llega a ser asumido por todas las personas de un determinado grupo. A pesar de que la apropiación vandálica puede derivarse de la apropiación paulatina, es decir, de la clase de apropiación que se lleva a cabo gradualmente a lo largo del tiempo y en la que no interviene necesariamente un conflicto, en este momento nos centraremos en su primera acepción. En esta no solo se da la “captura” del *monumento*, también su profanación. Este orden de apropiación espacial opera en sentido contestatario; no obedece a lo que se supone que es permitido.

Así, cuando el poder permite que se realicen en la calle mascaradas, bailes, festivales folklóricos, etc., se trata de una apariencia caricaturesca de apropiación y de reapropiación del espacio. En cuanto a la verdadera apropiación, la “manifestación”

efectiva, es combatida por las fuerzas represivas [...]. (Lefebvre, 2013, p. 21)

Durante las movilizaciones acontecidas en el proceso de apropiación, en el que cada persona tiene a su disposición una porción de espacio, que al mismo tiempo no le pertenece a nadie, crece la necesidad de dominarlo mediante la destrucción o modificación de los símbolos que lo caracterizan. El éxito de la apropiación y del mensaje que se desea expresar radica en generar el mayor daño a menor tiempo. El espacio vacío se vuelve entonces una blasfemia. El *horror vacui* se puede entender como un acuerdo informal: un vacío sin rayar supone un espacio todavía sujeto al discurso hegemónico que se intenta doblegar, tal como argumenta Candice Delmas.

La resistencia puede designar una amplia gama de actividades disidentes, todas las cuales expresan una oposición y/o rechazo a ajustarse a un sistema dominante de valores, normas, reglas (incluida la ley) y prácticas. Para ser claros, el “sistema” que es el objetivo de la resistencia no se limita a las instituciones básicas de la sociedad, sino que abarca las estructuras sociales [...]. (Delmas, 2018, p. 16)

En el punto en que los grupos de protesta llegan a entrar en conflicto directo con el poder que reclama los usos del espacio, se podría decir que el espacio público se libera por completo de las normas jurídicas que constituían su uso; el Estado intenta recuperar el espacio por medio de la supresión de lo público o proclamando la excepción. En el espacio “el poder no aparece como tal, sino que se disimula bajo la denominada «organización del espacio». Suprime, elude y evacua todo cuanto se le opone mediante la violencia inherente y, si esta no fuera suficiente, mediante la violencia expresa” (Lefebvre, 2013, p. 356). La apropiación vandálica del espacio es intencionalmente conflictiva, nace de la desobediencia incivil, la que Delmas (2018) concibe “como un concepto de grupo, para cuya aplicación tratamos cualquiera

de las cuatro características (encubrimiento, evasión, violencia y ofensa) como suficiente” (p. 44), y no reconoce la autoridad del Gobierno para castigar, a diferencia de la desobediencia civil, la cual implica desobedecer cuando una ley es percibida como injusta, pero que en cierta medida reconoce el sistema jurídico al que se opone.

Lo público abandona el espacio en la medida en que el poder soberano pretende recuperarlo; este lo reclama como su propiedad bajo la justificación de la pertenencia ciudadana en lugar de solo a un determinado grupo de manifestantes, y en ocasiones este poder puede clamar una excepción para posicionarse por encima de las normas que se habían instaurado para legislar sobre el espacio público, desencadenando un proceso de represión y persecución contra los sujetos que están llevando a cabo el acto vandálico, pues “la comprensión pública de la desobediencia civil excluye la desobediencia incivil del ámbito de la protesta de desobediencia justificable”¹¹ (Delmas, 2018, p. 39). El triunfo de la apropiación vandálica no radica en hacer llegar un mensaje que de todas formas ya era conocido por los miembros que la ejercen, sino en irrumpir en la cotidianidad haciendo llegar ese mensaje a todo aquel que no participa de la movilización, al mismo tiempo que deslegitimar el poder soberano sobre el espacio en la medida en que este último no pueda reprender o castigar a todos los culpables del movimiento. Por ello, las manifestaciones vandálicas carecen de una autoría individual y sus expresiones son adjudicadas al grupo.

Ahora bien, otro tipo de apropiación espacial que puede derivar de la apropiación por toma, así como de la paulatina, es el que opera por medio de manifestaciones artísticas, por ejemplo, murales, grafitis y *performances*, con el fin de difundir el mensaje o la demanda por vías que, si bien podrían atentar contra un sentido

¹¹ Más que todo desde el punto de vista de la entidad reguladora, pues la desobediencia incivil también puede estar justificada por principios, si bien no es una condición necesaria (Delmas, 2018).

público de moral, suelen apelar a las emociones de las personas sin que medie necesariamente un conflicto violento. Respecto a esto, Lefebvre (2013) se pregunta: “¿Es realmente posible usar las superficies murales para describir con *graffiti* las contradicciones sociales?” (p. 196). En el ámbito pictórico sobresale el mural y el grafiti, estando el segundo más del lado de la marginalidad y el abandono. Acerca del primero, Silva (2019) argumenta:

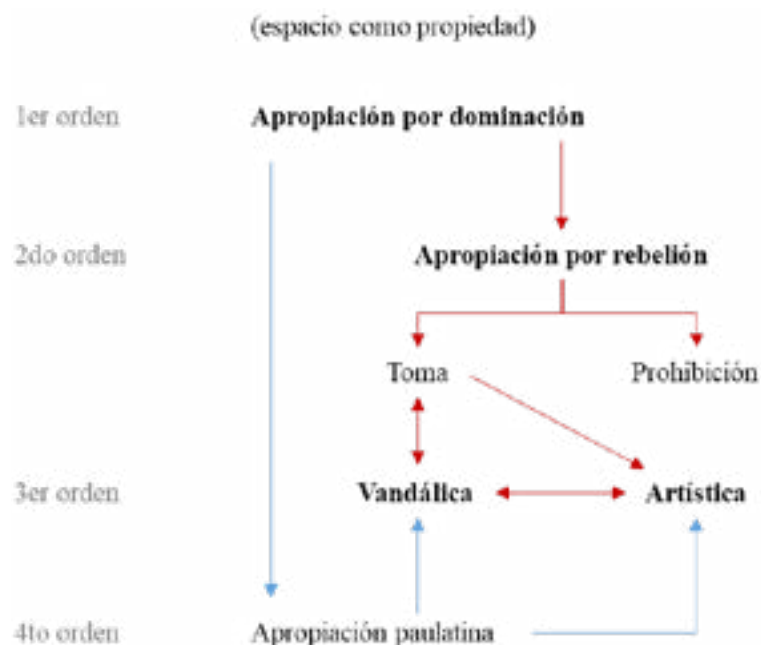
Los murales, como modo de apropiación y resignificación del espacio público urbano, abren una interesante vía de análisis de los imaginarios urbanos y cómo estos se plasman y recrean en intervenciones estéticas específicas, transformando paisajes cotidianos, en ocasiones desde los discursos hegemónicos y otras veces permitiendo la escenificación de otredades urbanas. (p. 136)

La apropiación artística puede llevarse a cabo de diversas maneras: en primer lugar, como una forma de la apropiación vandálica, donde se utiliza el espacio público y los elementos que lo conforman como los medios físicos que serán modificados mediante la acción. Pintar, bailar, rayar, entre otras expresiones efectuadas al desacordar, se convierten en los gestores de cambio o de demanda, ya no tanto la sola ocupación humana del espacio. El espacio público pasa de ser un medio de movilización a un medio instrumental. Se pueden llevar a cabo, por supuesto, procesos de apropiación que incluyan actos tanto vandálicos como artísticos, en otras palabras, pueden llegar a darse de manera independiente, así como complementaria. En una apropiación vandálica de carácter artístico existe una intención de dañar bienes públicos como expresión de apropiación. Se utiliza la sátira y la ridiculización de lo que se opone al movimiento.

La segunda forma de la apropiación artística sucede gradualmente en distintos espacios urbanos, y no media necesariamente un conflicto. En otras palabras, este tipo de apropiación puede ser un derivado tanto de la apropiación vandálica como del cuarto y último orden de apropiación: la paulatina, cuando los espacios

olvidados, solitarios o degradados se vuelven lienzos destinados a ser el soporte de distintas manifestaciones artísticas. El *graffiti* es el gran exponente, y puede llevarse a cabo a lo largo de un proceso lento o inmediato. En actos de apropiación artística, las paredes y los muros se convierten en lo que en épocas anteriores habían representado los panfletos y afiches para dar a conocer determinados mensajes y protestas, y una de sus particularidades es que no siempre se suele reconocer a sus autores, por lo que, al igual que con lo visto anteriormente con la desobediencia incivil, se reduce la posibilidad de aplicar represalias, y, por lo tanto, se evidencia que el Estado no puede “decidir” sobre los castigos y las represalias.

Figura 1



Nota: Las flechas rojas indican un conflicto, mientras que las azules indican que no media conflicto en el proceso de apropiación. Elaboración propia.

No pretendemos, de ninguna manera, abarcar todas las clases de manifestaciones humanas que se pueden dar cuando la ciudadana o ciudadano resiste en colectividad contra lo que considera acciones injustas o políticas opresivas. A pesar de que cuando nos hemos referido al espacio público, la gran mayoría de las veces se hace referencia a la plaza en primer lugar, y a las calles, aceras o parques en segundo, es importante destacar que el ámbito público no se limita a estos espacios, sino que a una mayor escala lo público puede considerarse como todo el espacio abierto interrelacionado donde los ciudadanos y ciudadanas pueden transitar libremente.

Recordando a Hillier y Hanson (2005), el espacio público no tiene una forma determinada, se abre y se reduce a lo largo de la ciudad hasta unirse consigo mismo. Es en la relación entre vacío y materia, entre continuidad y fragmentación avalada por las edificaciones, que se concibe la vida pública. Si algún poder logra dominar el espacio para resistir la ocupación de un grupo de personas, este habrá perdido ese espacio, pero no necesariamente habrá perdido el ámbito público, que permite redistribuir la movilización. Por lo tanto, podemos entender que la posibilidad de apropiación es dada por el mismo sistema instaurado que ha producido la diferenciación entre lo público y lo privado.

Esta política de la acción que surge cuando se expresa el desacuerdo en el espacio, generando su apropiación, recuerda lo que Hannah Arendt (2015) afirmaba sobre las asociaciones voluntarias: no se trata de partidos, sino de organizaciones *ad hoc* creadas para lograr un objetivo a corto plazo y que una vez logrado se disuelven. De esta forma, es el espacio público su posibilitador principal debido a su carácter de no-propiedad y accesibilidad. En este sentido, el desacuerdo manifestado públicamente puede derivar en desobediencia civil o incivil, y estas implican una apropiación del espacio que actúa como fundamento de una demanda de cambio que pretende constituir la legitimidad de una causa desde el cuerpo de la ciudadanía. Por ello, no en vano consideraba

la filósofa a los desobedientes civiles como “la última forma de asociación voluntaria” (Arendt, 2015, p. 74).

CONCLUSIONES

Con base en este recorrido podemos concluir que la apropiación del espacio público es un medio legítimo de manifestación en contra del poder soberano, en la medida en que este último no reclame los usos del mismo espacio. Durante el choque entre la ciudadanía que se apropia del espacio y el poder que lo intenta recuperar tanto la legitimidad como la soberanía se ponen en suspensión. Así bien, el espacio público y sus formas de apropiación mantienen una validez fundamental como auspiciadores de la participación política activa. Mientras en determinado territorio exista una ciudad bajo un Gobierno de carácter presuntamente democrático, es decir, cuyos gobernantes se instauran de manera temporal mediante la elección popular, esta validez se mantendrá vigente en la medida en que el sistema siga dando las condiciones que diferencian lo público de lo privado. Sin embargo, hemos de admitir que los regímenes democráticos —en cuanto Gobiernos de elección popular— poseen diferencias en cuanto a su legitimidad política, y de la misma manera varían los modos de represión que adoptan contra las formas de apropiación del espacio.

La apropiación del espacio como participación política activa permite ver el espacio público como un medio de resignificación. Las personas se identifican con una causa u objetivo común que no necesariamente estaba auspiciada o avalada por el consenso establecido; los miembros se desprenden por un momento de su identidad como ciudadanos y ciudadanas, que lo son en la medida en que aceptan y se comportan según el acuerdo establecido por la entidad que les da esa posición en primer lugar. El sujeto político —en el que recae una de las preguntas fundamentales de la filosofía política— es el ciudadano —aquel que usa el espacio en la ciudad— que, mediante la apropiación propiciada por la expresión del desacuerdo, se emancipa del acuerdo formal insti-

tuido y crea un acuerdo informal, donde la soberanía —capacidad de decisión— recae en la comunidad formada por el grupo que comparte el disenso.

Lo que se concibe como público no necesariamente representa lo común, pero potencialmente se puede convertir en espacio de lo común mediante los procesos de apropiación, cuando en los movimientos sociales se “suspenden” los usos habituales de los espacios, disolviendo los límites entre cada uno, entre la plaza y la calle. Pero el proceso de apropiación también puede operar a la inversa, prohibiendo el libre tránsito a todo aquel que no se identifica con la causa. Esto permite repensar el diseño de los espacios públicos, el espacio arquitectónico y la planificación urbana como una arquitectura sin edificaciones, procesos de diseño que incluyen análisis y síntesis de las posibilidades de apropiación, tanto para propiciarlas como para impedir las. Esta investigación se presenta en una última instancia como una estructura conceptual que permite entender la relación entre la política y la dimensión arquitectónica del espacio.

Una ciudad no es únicamente el conjunto de los espacios privados y de transición, sino la integración de los espacios cerrados y abiertos, privados y públicos, el lugar que posibilita el movimiento de las personas que la integran. Tendríamos que aceptar que la validez del espacio público como auspiciador de cambios sociales radica en la identificación de este como medio político, pues de lo contrario se presentaría como mero espacio de transición o de ocio, posible blanco de una potencial marginalidad. Una ciudad que ha reducido los espacios públicos a favor del privado, y peor aún, del espacio privado que pretende mostrarse como público, se convierte en una ciudad que de antemano ha imposibilitado el desacuerdo. Y si no se puede expresar un desacuerdo, en otras palabras, si solo un mismo acuerdo puede regir en determinado lugar, entonces el sistema de gobierno de esa ciudad no podría considerarse democrático.

REFERENCIAS

- Abrams, P. (1977). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00004.x>
- Arditi, B. (2012). Sobre lo político: Schmitt contra Schmitt. *Revista de El Colegio de San Luis, Nueva época, año II*, (3), 10-41. Recuperado de: <https://revista.colsan.edu.mx/index.php/COLSAN/article/view/508/409>
- Arendt, H. (2015). *Crisis de la República*. G. Solana (trad.). Trotta.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. A. Martínez (trad.). Herder.
- Canetti, E. (2016). *Masa y poder. Obra completa 1*. J. J. Del Solar (trad.). Penguin Random House.
- Delmas, C. (2018). *A Duty to Resist. When Disobedience Should be Uncivil*. Oxford University Press.
- Gehl, J. & Svarre, B. (2013). *How to Study Public Life*. Island Press.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. M. Jiménez (trad.). Trotta.
- Harvey, D. (2018). *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. J. M. Amoroto (trad.). Traficantes de Sueños.
- Hillier, B. & Hanson, J. (2005). *The Social Logic of Space*. Cambridge University Press.
- Kochenov, D. (2019). *Citizenship*. The MIT Press.
- Lefebvre, H. (2018). *Hacia una arquitectura del placer*. N. Ruiz (trad.). Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. E. Martínez (trad.). Capitán Swing.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. M. D. Álvarez (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Mitchell, T. (2018). Sociedad, economía y el efecto del estado. En Abrams/Gupta/Mitchell, *Antropología del Estado* (pp. 145-187). M. Pimentel (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. H. Pons (trad.). Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2008). *El espectador emancipado*. A. Dillon (trad.). Manantial.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. R. Agapito (trad.). Alianza.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. F. J. Conde & J. Navarro (trad.). Trotta.
- Schmitt, C. (2006). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Telos Press Publishing.
- Silva, A. (2019). Imaginarios urbano-barriales de una ciudad media. En Vera, Gravano & Aliaga (Eds.), *Ciudades (in)descifrables. Imaginarios y representaciones sociales de lo urbano* (pp. 121-140). UNICEN. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvr33dsp.9>
- Soja, E. (2008). *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. V. Hendel & M. Cifuentes (trad.). Traficantes de Sueños.
- Soja, E. (2010). *Seeking Spatial Justice*. University of Minnesota Press.
- Turner, B. (1995). Outline of a Theory of Citizenship. En Mouffe, C. (ed.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community* (pp. 33-62). Verso.
- Vidal, T. & Pol, E. (2005). La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares. *Anuario de Psicología* 36,(3), 281-297. Recuperado de: <https://raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/view/61819>
- Vidler, A. (2000). *Warped Space. Art, Architecture, and Anxiety in Modern Culture*. The MIT Press.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. J. Medina, J. Roura, E. Ímaz, E. García, J. Ferrater & F. Gil (trad.). Fondo de Cultura Económica.

UTOPIA Y DISTOPÍA: ENTRE LA FICCIÓN Y LA REALIDAD, DESDE EL IMPACTO DE SCHOPENHAUER EN ZOLA

Utopia and Dystopia: between fiction and reality since Schopenhauer's impact on Zola

Carlos German Juliao-Vargas

ORCID ID: 0000-0002-2006-6360

Grupo de investigación interinstitucional Tlaminime (Colombia)

cgjuliao@gmail.com

RESUMEN

Este artículo, después de situar, etimológica e históricamente, los conceptos de utopía y distopía realiza un breve vistazo a la doctrina pesimista de Schopenhauer, para luego mostrar cómo Émile Zola la articula y la despliega en una distopía, en ciertos pasajes de *La alegría de vivir*. Se concluye, a través de varias preguntas, cómo Zola ficciona, en la figura de su personaje Pauline, una pequeña isla de felicidad dentro de un enorme océano pesimista, inquietante y malévol: la utopía y la distopía surgen entrelazadas en una ficción que, historiando y politizando la cuestión, muestra cómo lo filosófico aparece en la ficción novelesca cuando ha sido colocado allí a propósito.

Palabras clave: *utopía, distopía, Schopenhauer, Zola, ficción, pesimismo.*

ABSTRACT

This reflective article, after situating, etymologically and historically, the concepts of utopia and dystopia, takes a brief look at Schopenhauer's pessimistic doctrine, to then show how Émile Zola articulates and deploys it in a dystopia, in certain excerpts from *The Joy of Living*. It is concluded, through several questions, how Zola fictionalizes, in the figure of his character, Pauline, a small island of happiness within a huge pessimistic, disturbing, and malevolent ocean: utopia and dystopia emerge intertwined in a fiction that, historically, and politicizing the issue, shows how the philosophical appears in fictional fiction when it has been placed there on purpose.

Keywords: *Utopia, dystopia, Schopenhauer, Zola, fiction, pessimism.*

*La realidad y la miseria me oprimen y, sin embargo, sueño todavía (É. Zola).
 Schopenhauer, que acaso descifró el universo (J. L. Borges).*

INTRODUCCIÓN

Desde su uso literario por Tomás Moro, la *utopía* ha asumido muchas formas y ha sufrido diversos cambios. Pasando por los precursores como Platón y Aristóteles hasta los grandes utópicos como Moro, Rabelais, Bacon, Voltaire o Fourier, por citar algunos, la literatura y la filosofía han brindado más de una oportunidad para reflexionar sobre posibles y mejores mundos; se trata de imaginar lo mejor y temer lo peor. Pero el optimismo y el pesimismo no están siempre donde se cree que están. La utopía suele presentar una buena dosis de pesimismo ante una realidad que no cumple con las expectativas. “U-topía”: mundo sin lugar; “eu-topía”: lugar de felicidad. Desde un punto de vista solo etimológico, la utopía es en realidad un encuentro imposible. Como algo aporético, se entiende bajo la forma de una tensión que, trasladada al campo de la acción, se manifiesta por la búsqueda.

Por otro lado, podemos ver la *distopía* como una esperanza para evitar lo peor. Como advertencia, la mayoría de las veces se trata de proyectar hacia el futuro, ampliándolas, las fallas de una sociedad mejorable. El siglo xx y sus regímenes totalitarios han inspirado a muchos de sus creadores, basta pensar en Zamiatine, Huxley, Orwell, Bradbury, Borges, Godard o, más reciente, Houellebecq, Bilal, Gilliam, entre otros. En este siglo xxi, las grandes convulsiones sociales que han marcado las últimas cinco décadas y la redefinición de una responsabilidad moral global aún alimentan estas reflexiones y demandas con sabor uto-dis-tópico, tanto en el escenario político como en el social o artístico.

Ya sea cuestionando las historias del pasado o pensando el presente a través de obras contemporáneas, o incluso imaginando las posibilidades que se esconden en mundos futuristas, estas reflexiones se apropian de un segmento del arco diacrónico exten-

dido por la utopía, la distopía y la ucronía (recuperación histórica construida, con lógica, pero que se basa en hechos posibles) con el objetivo de cuestionar las diversas formas de representación filosófica del mundo, observando y debatiendo los prejuicios, preconceptos y lugares comunes en la base de cualquier representación social, ya sea individual o colectiva, donde lo central es un filosofar entendido como algo práctico, como “arte de vivir” (Juliao, 2019).

LOS CONCEPTOS: UTOPIA Y DISTOPIA

La etimología de la palabra *utopía* tiene un doble sentido porque significa tanto “el lugar de la felicidad” (εὖ-τόπος – con el εὖ de “euforia”) como “el lugar que no existe” (οὐ-τόπος), que es el significado más aceptado y que permite que la palabra se utilice a menudo para designar proyectos políticos irrealizables, sirviendo así para descalificar cualquier proyecto alternativo al sistema vigente.

La utopía, como género literario, se remonta a Platón y su *Kallipolis*, la “ciudad ideal” de *La República*. La primera aparición de la palabra data del siglo XVI cuando Tomás Moro escribe su obra *Utopía*, una descripción de una sociedad de ensueño que, con referencias a los ideales platónicos, lleva la filosofía política y la crítica social al género literario de la ficción.¹ Su obra se inscribe en un contexto de grandes convulsiones: redescubrimiento de la Antigüedad y su pasada grandeza, encuentro con el Nuevo Mundo y sus promesas de una sociedad renovada por construir y el choque con civilizaciones indígenas cuya relación con la propiedad, la vida social y la jerarquía eran muy diferentes. El género utópico demostrará, a lo largo de los siglos siguientes, ser

1 Hablamos de ficción utópica y/o distópica como términos para nombrar dos géneros literarios que examinan lo sociopolítico. Una imagina un mundo ideal donde todo es perfecto; otra (a veces llamada “apocalíptica”) inventa una sociedad que, ansiando felicidad, genera sufrimiento o degrada a un olvido definitivo. Muchas obras fusionan ambas alternativas como metáfora de las opciones posibles de la humanidad para culminar con uno de los dos futuros potenciales.

una poderosa herramienta de reflexión política y de sátira social, porque hablar de una sociedad que no existe es también disertar, de modo implícito, sobre la sociedad existente.

De hecho, en el lenguaje cotidiano, *utópico* significa lo imposible; una utopía es una quimera, una construcción imaginaria cuya realización está, *a priori*, fuera de nuestro alcance. Sin embargo, de modo paradójico, los autores que crearon la palabra y luego ilustraron ese género literario, tenían la ambición de ampliar el campo de lo posible, y ante todo de explorarlo. Es cierto que la utopía se caracteriza por el recurso a la ficción, por un artificio literario consistente en describir una sociedad ideal en una geografía imaginaria, a menudo en el marco de un diario de viaje romántico. Pero imaginario o ficticio no significa imposible; no todo sueño es una quimera. Las utopías políticas del siglo XVI al XVIII parten de una crítica al orden existente y un deseo de reformarlo en profundidad; el uso de la ficción les permite distanciarse del presente para ponerlo en una perspectiva mejor y describir, del modo más concreto posible, lo que podría llegar a ser. Por su parte, el florecimiento del género utópico corresponde a un período en el que se pensaba que, más que en un “más allá” providencial, deberíamos construir aquí y ahora, de otra forma, nuestros modos de organización política y social. En este sentido, las descripciones que proponen, con ciudades felices y bien gobernadas, pretenden convencer a los lectores de que son posibles otras formas de vida.

Es que la utopía (y la distopía) saca a la luz una relación particular entre ficción y acción:² es por un lado una proyección imaginaria en el espacio ficticio instituido por el texto, pero, por otro lado, es un proyecto que tiende a pasar a la experiencia histórica, y que, al mismo tiempo, se nutre de la ficción. Ahora

2 Por eso conviene tener clara la distinción entre *la política* como práctica institucionalizada y *lo político* como disruptivo del orden social, como algo “ontológicamente constitutivo de las relaciones sociales” (Laclau, 1993, p. 52). Categorías complementarias, siempre en tensión, pues lo político siempre es conflictivo, al implicar la viabilidad de que todo hecho sea político y ofrezca lógicas antagónicas.

bien, ¿qué significa que una obra de ficción sea algo político? ¿Lo político está en su temática o en la forma como es planteada? ¿En los efectos que genera en sus lectores o en el compromiso político del autor? Desde Rancière (2009) podemos decir que tanto la política como el arte “surten efecto en lo real” (p. 49), rasgo en el que coinciden al delimitar “modos de palabras o de acción, pero también de regímenes de intensidad sensible” (p. 49) y al delinear “los mapas de lo visible, de las trayectorias entre lo visible y lo decible, de las relaciones entre modos de ser, modos de hacer y modos de decir” (p. 49). En esa medida, el ser humano “es un animal político porque es un animal literario, que se deja desviar de su destino ‘natural’ por el poder de las palabras” (p. 50). Es fácil concluir que, desde los alzamientos revolucionarios de finales del siglo XVIII, la utopía debe ser analizada tanto en el campo literario como en el político y social.

Así, en la primera mitad del siglo XIX, todo sucedió como si la utopía se retirara del campo literario para invertirse en el ámbito de lo real o de lo que se aspira ser. Las experiencias locales y la perspectiva global se convierten, durante dos siglos, en las dos caras de la utopía en acción, según se trate de inventar nuevas relaciones sociales fundando comunidades en las periferias del mundo dominante, o, de inscribir las luchas en el horizonte de la emancipación, en la promesa de la libertad. Podemos tomar el ejemplo de las utopías sociales nacidas al comienzo de la era industrial, luego de los sobresaltos de las revoluciones, que representan otros tantos intentos por reconstruir el universo moral y social sobre la única base de la ciencia positiva, de donde se deduce la idea de una evolución natural conducente a la felicidad universal. Con medios a menudo precarios que los convierten en aventureros, los utópicos renuncian poco a poco a su sueño de una sociedad mundial, racional y organizada, para limitarse a constituir pequeñas comunidades como *Guise* en Francia u *Oneida* en América.³

³ Fundado en 1859 por Godin, el *Familistere* en Guise (Francia) es uno de los raros, si no el único experimento fourierista que superó con éxito la prueba de la historia. La Comunidad de Oneida, fundada por Noyes en 1848 en Oneida (Nueva

York) había previsto durante mucho tiempo la arquitectura y el funcionamiento de la comunidad ideal del futuro, a la que llamó *Falansterio*, comunidades de producción, consumo y habitación. Pero, por detallados que sean sus escritos, son raras las representaciones gráficas. Imaginemos un majestuoso edificio ficticio, entre el Palais-Royal y el Palacio de Versalles que, a diferencia de estos, alberga “al hombre”, y no solo a “unos cuantos hombres”. Al mismo tiempo que un lugar para vivir, trabajar y disfrutar, es un hábitat autosuficiente que fomenta la apertura al mundo exterior. Como las relaciones entre los individuos, pacificadas por la adecuación, para cada uno, de su situación según sus pasiones, el orden que emerge de esta construcción es continuo: los corredores de circulación, aireados y calentados, son omnipresentes; talleres, apartamentos y lugares de diversión están contiguos e incluso entrelazados. Solo quedan fuera del camino las actividades ruidosas o insalubres.

En Europa, hasta las revoluciones de 1848, las aspiraciones utópicas estuvieron marcadas por su optimismo, ilustrado por los temas de la república universal y la fraternidad de los pueblos. Pero, a partir de mediados de siglo se produce una ruptura: la unanimidad del período romántico da paso, en el movimiento social, a una visión de la historia dominada por las relaciones de clase y la amargura de sus enfrentamientos. En este contexto, las doctrinas socialistas proponen la emancipación del proletariado (si es necesario con violencia) como condición para el advenimiento del reino de la libertad. Varias formas de utopías están en juego: para algunos, como Marx, el advenimiento del comunismo pasa por la conquista del poder estatal; pero, para los anarquistas, de Proudhon a Bakunin, la organización estatal debe dar paso inmediato a colectivos de individuos libremente asociados. Es interesante al respecto la ficción futurista de Martínez Rizo (1933)

York), cultivaba el comunitarismo (propiedad y bienes comunales), el matrimonio grupal, la abstinencia sexual masculina y la crítica mutua.

1945. *El advenimiento del Comunismo Libertario*, historia alternativa que, superada ya la fecha referida, podríamos calificar como una retrotopía, o sea, una utopía escrita en el pasado para un momento que ha sobrepasado la línea del tiempo.⁴ Así como *1984* de Orwell contribuyó, describiendo horrores, a evitar que dicho modelo societal se materializase superada la fecha nefasta, podemos decir que *1945* contribuyó, a la inversa, a que lo que la ficción describía se concretase en la Revolución española de 1936, lo que de cierto modo el autor preanunciaba al decir en la Introducción: “Dado el paso a que caminamos, creo que al hablar de 1945 hago un derroche de optimismo” (Martínez 1933, p. 9).

Las décadas de 1960 y 1970 representan, en los países occidentales, un período de poderoso resurgimiento de los movimientos de emancipación. El contexto es el de la descolonización, las luchas por la liberación nacional, el desarrollo de la revolución china, la prosperidad del capitalismo. Lo dominante es la crítica radical de las instituciones que reproducen las relaciones de poder y dominación (familia, escuela, Iglesia, Estado), y la aspiración a reinventar nuevas relaciones sociales libres. Dos caminos se abren a las aspiraciones utópicas: el compromiso político, que sitúa la utopía más allá de una revolución política (o al menos de una transformación) o la experiencia comunitaria, donde se trata de alcanzar, aquí y ahora, formas alternativas de vida y trabajo. Las corrientes feministas y ecologistas, herederas de este período, marcarán la evolución de las sociedades desarrolladas.

Podríamos decir que hace bastante se ha perdido la fe en el sueño de lograr la felicidad humana en un estado futuro ideal, aquel que Moro, cinco siglos atrás, fusionó a un *topos*, un lugar fijo, un Estado presidido por un gobernante sabio e indulgente. Pero, si bien se ha perdido la fe en las utopías, lo que no ha desaparecido

4 En el sentido de Bauman (2017), que entiende la retrotopía como “una negación de la negación de la utopía” (p. 7), donde, desde una mirada retrospectiva, todo se encamina hacia un mundo capaz de garantizar al individuo un mínimo grado de estabilidad y de confianza en la sociedad que lo rodea.

es el deseo que permitió que dicha imagen fuera tan seductora. En efecto, resurge como una imagen ahora centrada, no en el futuro, sino en el pasado. Fiel al impulso utópico, la retrotopía es la voluntad por rectificar los defectos de la actualidad, aunque rescatando las frustradas, perdidas u olvidadas potencialidades del pasado. Los rasgos imaginados de dicho pasado (reales o supuestos) son los que hoy valen como puntos de referencia para dibujar la ruta hacia un mundo mejor.

En segundo lugar, la palabra *distopía*, antónimo de utopía, significa “descripción de un futuro negativo para la sociedad”. El DRAE (2023) la define como “representación ficticia de una sociedad futura de características negativas causantes de la alienación humana”.⁵ Sus componentes léxicos son el prefijo *δυσ-dis-* (mal, difícil), *τόπος-topos* (lugar), más el sufijo *-ia* (cualidad). Si bien su uso aún no está muy extendido, aparece cada vez más en textos críticos. Aunque algunos usan el concepto “contrautopía”, aquí preferimos “distopía” como referencia a una historia que imagina el peor de los mundos, extrapolando la sociedad en la que aparece.

La distopía tiene sus raíces en los totalitarismos del siglo XX, aunque se pueden ver rastros anteriores. Se atribuye el primer uso del término a Stuart Mill, en un discurso de 1868. Por lo general se identifican por la deshumanización, los regímenes tiránicos o totalitarios, ciertos macroconflictos (como una guerra nuclear), los desastres ambientales u otros rasgos coligados a un cataclismo social. Las sociedades distópicas son frecuentes en obras de ficción e imágenes artísticas, sobre todo en historias ambientadas en el futuro. Como género literario se expande a finales del siglo XIX, con los riesgos del secularismo, el socialismo y el protofeminismo como estímulos para pensar futuros problemáticos. Ciertos au-

5 En 1818 el filósofo utilitarista Bentham, reflexionando sobre el concepto de utopía, creó otro término, *cacotopía*, del griego *kako* (malo) y *topos* (lugar), que, aunque no cuajó, podría servir para definir esa avalancha de obras que presentan un futuro negro y sombrío, y evitar así incluirlas todas bajo el amplio paraguas de la distopía.

tores usan el concepto para referirse a sociedades reales, que son o fueron estados totalitarios o sociedades en colapso avanzado.

Algunos consideran a la novela breve *La máquina se para*, de Forster, publicada en 1909, como pionera de las distopías literarias, enfocada en una sociedad futura muy dependiente de la tecnología, que deshumaniza y aleja a las personas de su condición social. Pero, pensamos que es la novela *Señor del mundo* (publicada en 1907) de Benson (2015) la primera entre las distopías modernas, obra que da mucho que pensar, y tiene clara influencia en algunos de los ejemplos más famosos de distopías como *1984* de Orwell (1949), *Un mundo feliz* (1932) de Huxley, *Fahrenheit 451* de Bradbury, *Congreso de futurología* (1971) de Lem y *El círculo* (2013) de Eggers. La película *Metrópolis*, basada en una novela homónima de Thea von Harbou (1926), se puede considerar un embrión cinematográfico del género distópico. También habría que señalar *Soylent Green* (1973) de Fleischer, filme sobre el calentamiento global, o *The Matrix* (2001), de las hermanas Wachowski, caracterizada por sus horizontes sombríos donde cuerpo y tecnología terminan fundiéndose en una sola cosa.

La mayoría de las distopías atañen a la época y el contexto sociopolítico donde se conciben. Por ejemplo, algunas de la primera mitad del siglo xx advertían sobre los peligros del socialismo, de la mediocridad gubernamental, del control social, de la migración de las democracias liberales hacia sociedades totalitarias, del consumismo y de la incomunicación. Sin embargo, otras más recientes, etiquetadas como obras de ciencia ficción ciberpunk, ambientadas en un futuro próximo, usan un escenario distópico donde el mundo está dominado por transnacionales capitalistas de alta tecnología. Ejemplos de este tipo son *Snow Crash* (1992) de Stephenson, *Traición* (2005) de Westerfeld, *La chica mecánica* (2009) de Bacigalupi o *La ciudad del Gran Rey* de Esquivias. También encontramos distopías de corte feminista o liberador, como *El cuento de la criada* (1985) de Atwood, sobre una sociedad teocrática y conservadora donde el único valor de la mujer son sus ovarios.

O *Lengua materna* y *La rosa de Judas* de Haden Elgin en las que la lingüística juega un papel significativo.

En todo caso, que autores como el nobel Coetzee examinen las claves de lo distópico (en su obra *La infancia de Jesús*, 2013) es síntoma coyuntural de que la distopía es clave para interpretar un presente donde el recuerdo del pasado se disipa ante la progresiva materialidad de aquello que, hasta hace poco, eran nuestros temores futuros. ¿Será porque vivimos un hoy donde parecen haberse cumplido en parte las distopías más influyentes del siglo xx? Es un hecho que la literatura distópica ha vivido sus tiempos de mayor creatividad luego de las grandes crisis colectivas.

Ahora bien, para Pringle (1995), la primera utopía literaria ya incluía el germen de lo distópico: “La utopía tiene el desagradable hábito de transformarse en distopía” (citado por Costa, 2014, par. 7). Nos dice que incluso la obra de Moro tenía esa doble cara: refiere una sociedad mejor, pero, en realidad ciertos aspectos de esta podrían horrorizar, por ejemplo, la ausencia de Dios. ¿Será que Moro estaba recreando un no-lugar como observatorio desde el cual presentar, con disimulo, el mundo real que lo rodeaba? O sea, que no es tan evidente decir que mientras la utopía ofrece un panorama alentador o un futuro benévolo, el mejor escenario posible, la distopía nos presente el peor de los escenarios posibles. Como ya señalaba Núñez en 1985:

Lo curioso es que esos mismos contenidos materiales en el tránsito evolutivo de la utopía clásica a la utopía actual aparecen invertidos, de modo que lo que en la actualidad se conoce como distopía, la utopía negativa, coincide materialmente con las descripciones de la utopía original. La consecuencia que puede extraerse de este hecho es que la diferencia entre la utopía y la distopía es sólo axiológica, pero no material; lo que cambian son los juicios de apreciación del sujeto del discurso no los contenidos del texto. (p. 47)

Si la utopía es un imaginario, ficcional en Moro y racional en Campanella, la distopía es la descripción, desfigurada por la de-

nuncia, de la práctica de dicha imagen. Pero el factor utópico es el mismo en ambas: las ideas que lo conforman, al volverse hechos, generan la distopía. Así pues, la diferencia entre estas sería solo de posición, es decir, desiderativa. Sería el deseo, impulsado por el interés o la convicción, o incluso por la ilusión, la expectativa o la mística, aunque también por el resentimiento implícito o por el odio enseñado, por la represalia justificada, o incluso por un análisis sistemático de los datos, por esa tensión especulativa que une la palabra y el deseo, el presente real y el porvenir anhelado. El problema es el resultado, el esfuerzo intelectual ulterior para aceptarlo, sin la fuerza requerida para asumir su impotencia.

VISIONES DISTÓPICAS Y UTÓPICAS EN *LA ALEGRÍA DE VIVIR* DE ÉMILE ZOLA

Según Trousson, “el siglo xx podía parecer, en conjunto, la era de la utopía optimista” (1995, p. 291), lo que no excluye que ciertos escritores naden contra la corriente. Y este es el caso de Zola: si bien su último ciclo novelístico, *Les Quatre évêques* (1898-1902), refleja un positivismo convencido de la inalterable marcha del progreso, el autor, líder del naturalismo francés, no siempre fue tan optimista como expresan sus últimos escritos. Incluso irradió un pesimismo finisecular con *La joie de vivre* (1884), el doceavo volumen de la saga de la familia Rougon-Macquart. Hay que saber que para 1880 Schopenhauer era el filósofo de moda en Francia y su filosofía “contamina, o, como hoy se dice, morfina los espíritus más robustos, comenzando por Zola” (Roger, 1997, p. 346).

La Alegría de vivir iba a ser una afirmación vitalista con tesis antipesimistas, según los planes originales. Sin embargo, en la versión final, los dos personajes principales, Pauline y Lazare, encarnan cada uno un lado del Schopenhauer que Zola presenta. Simplificando, digamos que uno representa la buena comprensión y aplicación del pensamiento del filósofo alemán mientras que el otro personifica al adepto infiel que adopta una pose desprendida del filósofo sin saber ni poder sostenerla. Conviene considerar

la acción razonada y generosa de Pauline como un serio intento, sin éxito, por revivir la alegría de vivir en su primo Lazare, quien, sufriendo el “mal del siglo”, está siempre cavilando y no logra escapar de la visión distópica del mundo que le inspira el ambiente schopenhauerista. Por tanto, Zola en esta novela, pese a sus intenciones iniciales, ficcionaliza una parte clave de la doctrina de Schopenhauer, al dividir en dos mentes el peso de la documentación pesimista que había recogido.

¿Cómo explicar tal transposición? Es que el pensamiento del filósofo es atractivo. De hecho, el viejo sueño de alejar para siempre el mal y el sufrimiento tenía una nueva receta en la Francia de 1880, obtenida de la lectura que se hacía de Schopenhauer: ascetismo, abstinencia, castidad, desapego de los instintos y de la animalidad, reducción al mínimo de las necesidades, máxima elevación del espíritu. Buena para los individuos, esta doctrina seductora y sencilla de captar —aunque no de practicar— bastó para asustar a Zola y sus coetáneos, porque, desde una perspectiva evolutiva, llevaba a la especie humana a la ruina. Aunque el filósofo se negó a considerar los efectos a largo plazo de una aplicación sistemática de sus principios, muchos vieron en él al enemigo del matrimonio (y con ello de lo político), ya que la moral schopenhaueriana “predicaba, para acelerar el fin del mundo, el celibato absoluto” (Boissin, 1885, p. 504). Estimulando la imaginación, encontraron material para la distopía: “Si esta plaga llegara a las partes vivas de la nación, los bárbaros podrían venir; encontrarían dismanteladas nuestras mejores ciudadelas” (p. 504); distopía aferrada a la esperanza de que, por entonces, la enfermedad del pesimismo afectara solo a los literatos. Y era un sentimiento generalizado temer su popularización. Los seguidores de Schopenhauer, “todo un clan de jóvenes escritores”, según Boissin, se suponía que debían “dedicar un culto al suicidio, a la nada” (p. 503). Zola se interesa por este psicodrama, sobre todo porque él mismo había sentido la llamada del pesimismo, tras las sucesivas muertes, en 1880, de Flaubert y de la señora Zola, su madre.

Fiel a su método naturalista, decidió en 1883 consultar diversos escritos pesimistas para documentar la novela que preparaba y profundizar en Schopenhauer. Nuestro propósito aquí no es presentar todo el uso que él hace de la doctrina del filósofo, sino examinar cómo, en ciertos pasajes de *La alegría de vivir*, Zola transforma la filosofía schopenhaueriana en distopía, en utopía negativa.

La cuestión del tiempo es un dato capital tanto de la utopía⁶ como de la filosofía de Schopenhauer y del siglo XIX francés.⁷ De ahí que nos centremos en las proyecciones del futuro lejano en esta novela zoliana que, desde la primera frase, presenta un personaje que “perdió toda esperanza” (Zola, 2019, p. 3), asomando en el horizonte la aprensión escatológica de una catástrofe esperada, que el irónico título de *La alegría de vivir* parece negar con cinismo. Antes de llegar al meollo del asunto, demos un breve vistazo a esta parte de la doctrina schopenhaueriana, para luego mostrar cómo Zola la articula y la despliega en una distopía.

El pensamiento de Schopenhauer se basa en una inversión de los valores atribuidos a la existencia y al mundo. Para este discípulo kantiano, el mundo material solo existe a través de una conciencia individual (no en sí mismo) de un sujeto que lo percibe (Juliao, 2019, pp. 237-238). El mundo sería solo una representación personal; se sigue que todos podemos estar engañados cuando otorgamos un valor especial a la vida, sin cuestionar la validez de nuestra existencia, creyendo que es significativa,

⁶ “La utopía es, en un presente definitivo que desconoce el pasado e incluso el porvenir, pues, al ser perfecta, ya no cambiará” (Trousseau, 1995, p. 45).

⁷ En un artículo titulado “Dónde: la incógnita de un siglo que, sin embargo, avanza”, Gaillard ilustra hasta qué punto el período que nos interesa, imbuido de positivismo, se aferró a la idea de un devenir escatológico mejor: “El siglo se proyecta hacia adelante como si estuviera sujeto a un impulso donde la voluntad consciente tendría cada vez menos parte”. La noción de progreso está ahí para asegurar el movimiento de un sentido y, al tiempo, para tranquilizar a los atrapados en la carrera. Pero algunos sospechan que este término no es más que “la coartada racional de una compulsión casi instintiva hacia el progreso”, y por tanto tan indiferente a los fines como lo es el proceso de la evolución (1997, pp. 201-202).

digna de ser defendida y perpetuada. Peor aún, considerada un receptáculo para ser llenado de beneficios que todos aspiran a lograr. Pero no es así: “Es un apagado anhelar y atormentarse, un delirio onírico que transcurre a lo largo de las cuatro edades de la vida hasta la muerte, acompañado de una serie de pensamientos triviales” (Schopenhauer, 2005, p. 380). Como indica el título de su obra, *El mundo como voluntad y representación* (2005), una fuerza desconocida sería el motor, produciendo la ilusión egoísta que nos dice que nuestra vida vale la pena, rigiendo nuestros gestos, así como el funcionamiento del universo, haciéndonos creer que actuamos libremente.

En otras palabras, una fuerza inconsciente e ignorante de sus propios designios sería responsable de las turbulencias y males. Schopenhauer la llamó *Voluntad*, atribuyéndole las necesidades, deseos y voluntades de los seres vivos. Bien podría haberla llamado *Dios*, especificando que es un dios sin amor ni piedad por su creación. Desde este pesimismo, cada individuo estaría sometido sin saberlo a esta Voluntad exterior que, sin embargo, le anima desde dentro, empujándolo a actuar para preservar y perpetuar la vida. “La miseria y el descontento son ontológicos [según Schopenhauer] y están impulsados por el hecho mismo de existir [...]”, resume Brix (2004, p. 168). El “mal de vivir” ya no designa una enfermedad de moda; se generaliza y se convierte en el dolor de existir. Asimismo, la desesperación, provocada por un sentimiento de degeneración que se extendía por toda la Francia del momento, encuentra en Schopenhauer un apoyo filosófico, de ahí sin duda su popularidad.

El siguiente aforismo, tomado de una de las obras leídas por Zola cuando preparaba su novela, da buena idea de la tonalidad propia de la pluma schopenhaueriana: “Si yo con mi nacimiento he surgido y he sido creado de la nada por primera vez, entonces existe la más alta probabilidad de que en la muerte me vuelva a convertir en nada” (2009, p. 134). Reconocemos allí su cinismo mordaz y esa metafísica que propone desprenderse de una exis-

tencia mediocre y absurda, donde dominan la pena y el dolor, y así deshacerse de la voluntad de vivir impresa en lo humano por la Voluntad suprema:

Por otra parte, no cabe duda de que la vida no es para ser disfrutada, sino para sobreponerse a ella, para echarla a un lado; [...]. De hecho, uno de los consuelos de la vejez es que ya no hay que trabajar. Por eso, ha de considerarse como el más dichoso de los hombres quien pueda vivir su vida sin sufrimientos desproporcionados, sean corporales o anímicos; y no quien haya experimentado las alegrías más intensas o los placeres más grandes. El que quiera evaluar mediante estos últimos la dicha de una vida humana se habrá equivocado de patrón de medida. (2015, p. 179)

¿Se disuelve el tiempo en Schopenhauer como una ficción inventada por la Voluntad para subyugar mejor a la humanidad? No hay progreso, pero tampoco regresión ni decadencia. No hay devenir escatológico, pues todo permanece igual: los hombres nacen, viven, se reproducen y mueren, con el único propósito de dar lugar a la próxima generación:

Somos nosotros quienes llegamos muy tarde para las cosas; a saber, en el caso de méritos o producciones: el gusto de la época se ha transformado; una nueva generación ha aparecido que ya no se interesa por ellas; otras personas, empleando vías más expeditas, se nos han adelantado, etc. (2015, p. 189)

¿Cómo contrarrestar esta Voluntad inmutable? Su respuesta retoma los valores tradicionales de la moral cristiana donde la felicidad terrenal es imposible:

Así, toda viva alegría es un error, una ilusión, porque ningún deseo alcanzado puede satisfacer de forma duradera y porque toda posesión y toda felicidad son simplemente prestadas por el azar durante un tiempo indeterminado y pueden así ser reclamadas a la siguiente hora. (2005, p. 140)

Levantando el velo ilusorio que subyuga lo humano, propone reducir en lo posible nuestro sufrimiento fingiendo desapego ante nuestros deseos y desdén frente a los bajos impulsos: desconfiar de los más fuertes (supervivencia y procreación) y preferir la “contemplación estética” (2005, p. 239) para olvidarse de sí frente a un hermoso paisaje, un espectáculo curioso o un lienzo impactante. Como señala Bonilla, Schopenhauer “postula algunas vías para sosegar, disminuir o erradicar el sufrimiento que implica la existencia. De manera jerárquica (y ascendente) podríamos ordenarlos así: el arte (en particular la música), la ética y, finalmente, la ascética” (2020, p. 208). Y, entre ellos, sobre todo los dos últimos (pues el arte sería un consuelo temporal): (a) el de la afirmación de la voluntad (la ética), ya que cuando poseemos una conciencia lúcida de nuestra representación, con sus prerrogativas y menoscabos, “ese conocimiento no obstaculiza en modo alguno su querer sino que precisamente esa vida así conocida es querida por ella” (Schopenhauer, 2005, p. 94); y (b) el de su negación (la ascética), la ruta de la auténtica salvación, cuando a partir del conocimiento se elimina la voluntad, “dado que entonces los fenómenos individuales conocidos no actúan ya como motivos del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mundo [...] se convierte en aquietador de la voluntad y esta se suprime libremente” (p. 94).

Si nos referimos a ciertas ideas actuales, ¿habrá aquí una variante individualista de esa teoría que promulga el “decrecimiento”⁸ a favor de una reinversión sobria e intelectual en el mundo? ¿O estamos ante lo que Bonilla (2020) llama una *utopía pesimista*?:

⁸ “Decrecimiento” podría ser una de las palabras clave del movimiento contemporáneo que, sabiendo que los recursos planetarios son limitados, piensa que hay que conservarlos, reciclados en lugar de consumidos; de ello depende la salvación de las generaciones futuras. Avatar de las utopías de antaño, esta tendencia por frenar, incluso revertir, el crecimiento del impacto humano sobre el medio ambiente promete no una felicidad eterna cuanto la supervivencia del planeta y de los intelectuales.

Una utopía presente, pues no es algo que pueda obtenerse en un futuro hipotético, ya que si bien cabría la posibilidad de que algunos seres humanos se comportasen así en algún momento (cuando actualicen su intuición ética), para Schopenhauer “la virtud no se enseña” [p. 327], por lo que sería imposible pretender que, mediante algún imperativo ético se pudiese lograr, en un futuro, que todos alcanzásemos la “consciencia ética”. (p. 209)

Es en dicho estado cuando se llega a la renuncia voluntaria, al estoicismo y con ello se logra la verdadera serenidad y la ausencia de todo querer (Schopenhauer, 2005, pp. 439ss). Esa es la utopía pesimista schopenhaueriana, que expresa la emergencia de un cambio en nuestra forma de ser y de actuar. ¿La cura para el dolor de vivir que propone Schopenhauer implica reconocer que la vida individual no tiene sentido y está desprovista de felicidad real? Tal vez por eso Maupassant (1974) lo describió como “el mayor destructor de sueños que ha pasado sobre la tierra” (p. 727).

Sin duda no es tanto la metafísica como la moralidad de Schopenhauer lo que más repercutió en París, algo aterrador, porque recomendaba, ante el tormento de la existencia, abrazar la nada de uno mismo, elevarse por encima de todo sufrimiento, moral o físico, en la aceptación resignada pero lúcida de los dolores del mundo. Entonces, llegados a dejar atrás todo deseo y todo querer, uno ya no sufre. Quimera divertida en cuanto que la utopía se caracteriza por el sacrificio del individuo en beneficio de la multitud y, por extensión, de la patria.⁹ Aquí ocurre lo contrario, la felicidad del individuo se logra en detrimento de esa patria que, cuando las teorías schopenhauerianas se infiltraron en la mente de los parisinos, preparaba su venganza y necesitaba una juventud vigorosa para reconquistar su pasada gloria.

Yendo más allá, implementar la receta de Schopenhauer para la felicidad dejaba entrever el fin de la especie. Esto debió asom-

⁹ Trousson es categórico: “La contradicción fundamental de la utopía es entre felicidad colectiva y felicidad individual” (1995, p. 223).

brar la imaginación de Zola: llevados al límite, el ascetismo y la abnegación conducen al individuo no solo a abolir su voluntad de vivir, sino a disolver también su vida. Dejar de obedecer nuestras necesidades animales, negarnos a alimentarnos y reproducirnos, agotarnos en el don de sí y en la lucha contra ese egoísmo que nos hace apegarnos a la existencia resulta, por extrapolación, en un apocalipsis voluntario.¹⁰ Es en esto que un “viejo cínico” amenaza la alegría de vivir, en la novela del mismo nombre.¹¹ Zola pone en boca de Lazare, joven seguidor del pesimismo, el discurso desencantado de aquellos que llama los “nuevos héroes de la duda”, todos esos schopenhaueristas acosados por el aburrimiento, “esos jóvenes químicos que se muestran enfadados y declaran imposible el mundo, porque no han sabido encontrar de repente la vida en sus retortas” (Zola, sf., p. 228.) Yendo un paso más allá, “encomiando aún las teorías del ‘viejo’ como él llamaba a Schopenhauer, del que recitaba de memoria violentos pasajes” (p. 228), Lazare multiplica las visiones distópicas del futuro inspirado en el pesimismo parisino:

El medio práctico de un suicidio general, de una desaparición total y súbita, consentida por la universalidad de los seres, preocupaba su mente. Y todo eso salía a la superficie a cada hora, en medio de su conversación normal y corriente, a través de ocurrencias o salidas familiares y brutales [...]. Un simple dolor de cabeza hacía que se quejara rabiosamente de su armazón entero. Si estaba con un amigo, su conversación recaía enseguida sobre lo fastidioso de la existencia, sobre la severa muerte de quienes engrasan las flores silvestres en el cementerio. Los temas lúgubres

¹⁰ Si las teorías de Schopenhauer rechazaban toda escatología, las de Hartmann, su discípulo más célebre en Francia, se prestaban a ella sin vacilar al proclamar la proximidad del fin de la humanidad. La apelación a la nada universal proclamada por los discípulos más radicales fue erróneamente atribuida al pensamiento del maestro por los traductores franceses. No extraña que Zola condujera su trama por los caminos de la utopía negativa.

¹¹ Las expresiones “el viejo cínico” y “la alegría de vivir” aparecen en la lista de nueve títulos previstos por Zola en sus notas manuscritas.

le obsesionaban [...] Y ese deseo de muerte, esas acariciadas teorías sobre el aniquilamiento no eran otra cosa que la expresión de la lucha desesperada de sus terrores, el vano alboroto de palabras bajo el cual ocultaba la abominable espera de su propio final. (Zola, 2019, pp. 228-229)

Claro, dado el “pesimista acendrado” (p. 74) que es, Lazare vuelve siempre a la idea de “soplar a los astros, lo mismo que si fueran bujías, en la hecatombe universal de los seres que tantas veces mencionaba” (p. 74), porque imaginar el apocalipsis es vengarse de la propia muerte. Aquí emerge de nuevo la relación entre individuo y sociedad. Cabe señalar que la ficción zoliana refrenda este veredicto: “su propio estremecimiento, el desequilibrio de su temperamento hipocondríaco, era lo que le lanzaba a las ideas pesimistas, a ese odio furioso contra la existencia” (p. 228); “él, como todos esos farsantes de pesimistas, consentían, eso sí, en que se hiciera saltar al mundo con un petardo, pero rehusaban en cambio de un modo absoluto, verse metidos en el baile” (p. 178). En total, Lazare sufrirá tres crisis angustiosas similares, donde ante el temor de la muerte trata de consolarse imaginando que “ya podía la muerte venir si quería, estaba dispuesto a esperarla como liberación” (p. 177).

Notemos que, mediante la expansión de las ideas schopenhauerianas en la novela, se manifiesta la reversibilidad propia de toda utopía: lo que es bueno para uno no lo es para todos, y viceversa. Cada utopía lleva dentro de sí las semillas de su ruina, porque la utopía se vuelve anti-utopía tan pronto como uno se detiene en uno u otro de los polos de la oposición individuo/sociedad. Además, se supone que la teoría de Schopenhauer consuela a la humanidad de su sufrimiento en un contexto secular: debe compensar la ausencia de un dios omnipotente. Él nunca previó que su pesimismo radical fuera adoptado y aplicado por toda la población, ni siquiera por una mayoría. Y si las frases que Zola le prestó a Lazare nada tienen que envidiar al cinismo feroz de Schopenhauer, no dudemos que el novelista se apartó de la estricta

doctrina al democratizarla, intuyendo el poder evocador que los principios filosóficos llevaban cuando eran empujados a la utopía.

Al describir las utopías, Trousson dice: “El ideal es que todos los ciudadanos estén asimilados al Estado e identificados con él [...] El ciudadano de Utopía ha aprendido a hacer abstracción de sí mismo para entregarse sin reservas al todo” (1995, p. 47). El todo se entiende como el bienestar general y esta devoción altruista garantiza el buen funcionamiento de la utopía. Ahora bien, es contra la Voluntad malvada que causa el sufrimiento que debe levantarse el adepto schopenhaueriano. Lo logra con los mismos medios del ciudadano de Utopía (despreocuparse de sí mismo, mostrar abnegación y abstinencia, entregarse a una causa, pero está dedicado a la salvación personal más que a la colectiva, aunque someter el propio egoísmo puede ayudar a otros. Queda, sin embargo, que la liberación lograda es individual. Otra diferencia entre la utopía ordinaria y la moral schopenhaueriana es que el individuo que la adopta debe luchar contra una fuerza ajena e interna: la Voluntad, motor de impulsos arcaicos. El seguidor de Schopenhauer, por tanto, lucha contra *el otro* en sí mismo. No contra el uno mismo, consciente y libre, que es un aliado, sino contra el otro dentro de uno, que lo empuja a desear, reproducirse, alimentarse, para satisfacer sus necesidades más viles y feroces: el otro en sí mismo, la bestia humana,¹² lo empuja a satisfacerlos salvajemente. De modo sorprendente, estos son los mismos impulsos que las utopías se esfuerzan tanto por erradicar:

De forma general, hemos de reconocer que la creación de una utopía —es decir, de un mundo tal como debería ser— expresa una sensación de fracaso en la adaptación al mundo tal como es. El utopista se siente incómodo en la sociedad de su tiempo,

¹² Recordemos que “la bestia humana” es el título elegido por Zola para el decimoséptimo volumen de Rougon-Macquart. Es con esta fórmula oxímoron que designa la alteridad interior que hoy llamamos *inconsciente* y cuyo hallazgo, a mediados del siglo XIX, fragmentó el suelo que cimentaba el edificio de la modernidad.

cuyas taras advierte y condena. Un hombre de acción intentará reformar ese mundo en el que vive, cambiar el orden de cosas, ejercer una presión sobre la Historia. El utopista, por su parte, no cree en la eficacia de su acción personal: escéptico o timorato o incapaz de una acción concreta. Esa debilidad aguza aún más una necesidad de revancha y compensación. Excluido de la lucha activa, se atrincheró en la abstracción; opta por borrar la realidad para reconstruirla en el pensamiento, crear un mundo conforme a sus deseos. (Trousson, 1995, pp. 39-40)

Ya sea un ciudadano de Utopía o un seguidor de Schopenhauer, el hombre racional y razonable tiene un solo enemigo: él mismo. En Schopenhauer, este enemigo tiene otro nombre: es la “voluntad de vivir”. Sin embargo, Zola no se adhiere del todo a la filosofía pesimista en *La alegría de vivir*, aunque la retoma y ficcionaliza gran parte de ella, lo que complica aún más el fenómeno de la posesión del Yo por el Otro.

En efecto, en esta obra, muy diferente de otras novelas de la serie, el personaje no está habitado por la bestia humana (hombre de las cavernas), no es visitado por un antepasado loco (tía Dide); es el mismo Schopenhauer quien persigue a Lázaro más allá de la tumba. Es más, *La alegría de vivir* demoniza a Schopenhauer, no su doctrina, sino al hombre:¹³ “¡Ah!, ¿no te lo dije?, soñé que tu Schopenhauer se enteró de nuestro matrimonio en el otro mundo, y que descendía por la noche para tirarnos de los pies” (Zola, 2019, p. 76). Figura astuta, incluso infernal, utiliza a los muertos vivientes o al fantasma para emerger del pasado en el presente relatado. Recordemos que estamos en un régimen naturalista, donde la escritura se apega, en teoría, al realismo más científico

¹³ Esta satanización es el elemento más evidente entre los que podrían acreditar la idea de que *La alegría de vivir* pretendía ser una acusación contra Schopenhauer. Sin embargo, ni la crítica de la época, ni trabajos más recientes lo han planteado. Mucho se ha dicho sobre los dos protagonistas; se ha demostrado sin dificultad que “Lazare no es, de hecho, un schopenhaueriano de estricta obediencia” y que es Pauline, la fiel discípula de un Schopenhauer, como lo señala Colin (1979, p. 171).

y estricto. Peor aún, Lazare durante sus crisis está poseído por Schopenhauer, como le sucede al pecador bajo la influencia del Gran Tentador: “Cada día que pasaba, Pauline creía notar en Lazare algo desconocido y turbador, que la sublevaba” (p. 73.) Ese extraño es el mismo viejo cínico. Lazare comienza a actuar o hablar a pesar de sí mismo, como ventrílocuo, afirmando que “quería suprimir la vida para de ese modo suprimir el miedo” (p. 228), a pesar del terrible miedo que suele causarle la muerte.

Lazare es actuado desde dentro, como un títere; pero, a diferencia de Jacques Lantier (en *La bestia humana*), lo visita un ser difícil de asimilar a un bruto instintivo o a un salvaje: el filósofo no simboliza el tiempo anterior al saber, sino el posterior al conocimiento, al pecado original. No se trata de la edad de la inocencia, sino del paraíso perdido en la procacidad de una frenética búsqueda de sabiduría:

[Lazare] cuando anunciaba el suicidio final de los pueblos, precipitándose en masa dentro del vacío, rehusando engendrar nuevas generaciones, el día que su más desarrollada inteligencia les convenciese de la estúpida y cruel comedia que una fuerza desconocida les estaba haciendo representar. (p. 73)

Porque a este Schopenhauer lo imaginamos más como el padre del humor negro que como una bestia inconsciente (aunque la Bestia sea uno de los nombres de Satán). Se había convertido en responsable del desencanto, un viejo burlón riéndose sardónicamente; a los ojos de sus lectores franceses, sin duda representó una figura tutelar del exceso de conocimiento. Así, por una singular inversión de las prácticas zolianas, llega a obsesionar a los personajes de la ficción naturalista no provocando el resurgimiento de instintos arcaicos, sino estimulando el despertar insidioso de un saber refinado y morboso, decadente en el sentido fuerte de la palabra.

Para concluir, diremos que, impregnada de la sensación enloquecedora de que la forma más desarrollada de conocimiento

conduce a la humanidad a su ruina, *La alegría de vivir* ofrece un caso singular de diálogo entre filosofía y ficción. Es que el contacto con las ideas de Schopenhauer causó una fuerte impresión en Zola. Por ello, al programa inicial de la novela (tesis antipesimista) se injertó una demonización del filósofo que sugiere cómo la conciencia de las visiones apocalípticas que circulaban en París bajo el nombre de “pesimismo” podría despertar los más íntimos temores del novelista, lo que a su vez engendró ciertos préstamos a la mitología bíblica.

La imagen solar de Pauline opera una especie de contrapunto utópico, basado en las virtudes de la devoción, el perdón y el sufrimiento aceptado, que se encuentran en el corazón de la moral de Schopenhauer:¹⁴ Pauline aporta la buena nueva de una salvación humanitaria gracias a “la caridad activa” (Zola, 2019, p. 85); es ella quien, adoptando los principios morales schopenhauerianos, reequilibra la ecuación social en Bonneville (donde dominan la enfermedad y la miseria). Sin embargo, *La alegría de vivir* carga de ambigüedad sus propias conclusiones filosóficas, porque sugiere los límites de tal régimen de abnegación en la medida en que genera una deuda: “¿Y tendré que estarte siempre agradecido? pregunta Lazare a su benefactora”; “La superioridad moral de Pauline, tan recta y justa, le llenaba de vergüenza y de cólera”, precisa además el narrador (pp. 269 y 135, respectivamente). ¿La caridad culmina en un callejón sin salida?, se pregunta Cabanès (2002). Y responde: “La paradoja zoliana sería poner de manifiesto —y esta es la gran virtud de su naturalismo— la ambivalencia de la santidad paulina” (p. 134).

¹⁴ Esto confirma la comprensión que Zola adquirió de las tesis de Schopenhauer, a pesar de la incompreensión general de los franceses, que se sentían amenazados por este ateo y hostil alemán, en su vieja y “buena” moral cristiana. Porque Schopenhauer no rechaza de entrada todas las formas de vida, contrario a la creencia popular. Según su teoría, la de Pauline le habría parecido la más meritoria y envidiable.

Al final, este demonio de Schopenhauer, este espectro del pasado que vuelve, con su proverbial mal humor, su sofisticado desdén y su oscuro pesimismo, ¿le quita toda la bondad a los personajes que pueblan la novela? ¿Sacrificará toda la alegría de vivir en el altar infernal de su desencanto? Pregunta difícil de responder. Algo es cierto, sin embargo, la amenaza omnipresente, aquella del espíritu finisecular, ha dado un tinte desastroso a toda la obra.

CONCLUSIONES A MODO DE PREGUNTAS

¿Por qué un análisis filosófico desde una obra literaria? Porque ficción y filosofía pueden ser disciplinas hermanas. Si admitimos que toda realidad (sobre todo discursiva) es susceptible de ser falsa —algo aceptable sin protestar demasiado—, cualquier retórica adquiere el valor de construcción imaginaria, que la dota de una dimensión que va más allá de la simple (y vana) oposición verdadero-falso. Los filósofos, en especial los más convincentes, nos cuentan historias tan cautivadoras como las de los literatos.¹⁵ Si bien aquí no se trata de demostrar la conexión por establecer entre las prácticas literaria y filosófica, sí quedan por explorar las modalidades del diálogo que ocurren entre estas.¹⁶ Porque una se alimenta de los productos de la otra y viceversa. También puede ser interesante ver cómo lo filosófico aparece en la ficción novelesca cuando ha sido colocado allí a propósito (Juliao, 2019). Lejos de estar pegado al texto, el *filosofema* (elemento filosófico unitario) es manipulado, reelaborado (o al menos recontextualizado) para

¹⁵ Algo tan antiguo como los diálogos platónicos, aunque en sentido más concreto, esta relación florece bajo la escritura de Voltaire o Jonathan Swift. En las primeras décadas del siglo XX autores tan diversos como Mann, Hesse, Sartre o Camus, o escritores distópicos como Huxley u Orwell, llevaron la ficción a su más elevado desarrollo. En la narrativa española, Unamuno, Baroja o Azorín abren el camino, y Borges lleva el género de la ficción a una de sus cimas más importantes y abstractas. Incluso la novela de ciencia ficción (Lem, Clarke o Asimov) introduce ideas filosóficas.

¹⁶ Se pueden ver al respecto las obras de Macherey (2003) o Marquet (1996).

pasar del género en el que nació (discurso filosófico) al género en el que aparece, en nuestro caso, reducido a una novela naturalista.

¿Por qué una obra de Zola? Un literato francés, considerado el máximo exponente y teórico del *naturalismo*, que para él era más que un movimiento literario, al pensarlo como una nueva forma de investigar al ser humano y estudiar sus conductas, liberándose de la subjetividad y las emociones (algo propio del romanticismo anterior), siendo imparcial y centrándose en el estudio de las actuaciones, contextos y realidades. Para los naturalistas sus obras retratan los infortunios de los individuos y colectivos; historias sin esperanzas individuales que fotografían la miseria humana, presentando la realidad como es, incluyendo lo más agradable y lo más duro. Entonces la observación de la realidad es llevada al límite: se contempla con hastío la realidad del momento, sin lirismo. Empero, Zola es un gran artista a pesar de su doctrina naturalista, de esa novela experimental que aplica los métodos de las ciencias positivas al estudio de lo social y al análisis de los personajes.

¿Por qué *La alegría de vivir*? Tal vez porque es una de las novelas menos típicas de la saga de los Rougon-Macquart: no está ambientada en París ni cerca de ella, ni tampoco lo está en la ficción zoliana de *Plassans*, la ciudad donde se origina la familia. Solo la conexión tenue e inexplorada de Pauline (la menos obsesivo-compulsiva de los personajes de la familia) con sus parientes Rougon y Macquart la vincula con el resto de la serie. Cuando se publicó, la novela fue recibida como una refutación de las teorías de Schopenhauer (intención declarada del novelista), pero, muchos críticos insisten en su dimensión pesimista, invocando sobre todo el carácter autobiográfico de Lazare y una génesis textual problemática. ¿O tal vez porque fue el libro preferido de van Gogh, tanto que aparece en dos de sus pinturas, *Naturaleza muerta con Biblia y Jarrón con adelfas y libros*? ¿O porque fue adaptada como película en la televisión francesa en 2012 con el mismo nombre de *La joie de vivre*, dirigida por Améris? ¿O tal vez para compren-

der mejor las ideas de ese Schopenhauer que no solo influyó en Zola sino también en Tolstói, Turguénev, Proust, Mann, Hardy, Conrad y Borges, entre otros literatos? Nuestro análisis muestra que Zola ficcionalizó una filosofía que al principio pretendía refutar. Sin embargo, el sentido filosófico de la obra sigue siendo ambiguo, irreductible a una conclusión clara; incluso el título adquiere un valor irónico no previsto en las intenciones del autor. Vale la pena seguir preguntándose por el alcance filosófico de un léxico tan plurivocal como el que ofrece *La alegría de vivir*, donde el pesimismo, que debía conducir al absurdo de la escritura, se convierte en el tema de la obra.

¿Y por qué Schopenhauer, el gran omitido por la institucionalidad académica? Porque quien nunca fue profesor de filosofía (gremio al que siempre atacó), con su pensamiento marcó una nueva frontera ante quienes defienden el concepto de racionalidad y de cultura de los siglos XVII y XVIII, al instituir un nuevo marco teórico para entender al ser humano, su existencia, su realidad y su mundo, marco que inaugura esta época, influida por las crisis y el desencanto a los que hoy pertenecemos:

- a. Termina con el anhelo de hallar una explicación trascendente de la realidad: ahora el mundo carece de causa y de sentido; solo existe.
- b. Remite el conocimiento al servicio de los intereses vitales, lo que supone la relativización del saber, del lenguaje (su instrumento) y de la verdad (su fin).
- c. Se resiste al materialismo mecanicista, inaugurando vías que facilitan comprender la existencia y la compleja dinamicidad de lo natural.
- d. Concibe al ser humano como un ser natural (y no como un alma residente en el cerebro), cuya naturaleza no es ante todo cognoscente, sino volente, y cuyo destino se apuesta solo en este teatro terrenal.
- e. Su idea de la razón como dispositivo al servicio de una voluntad, expresada en individuos enfrentados entre sí y

conducidos por un insuperable egoísmo, justifica la actitud pesimista ante lo humano que había sido su punto de partida: el mal y el sufrimiento omnipresentes, actores necesarios de todo proyecto humano, son incurables.

- f. Su sentido moral de la existencia: la única alternativa es que el sujeto se niegue (se traicione a sí mismo) y en esa negación, que termina en la autoinmolación definitiva del individuo, enraíza su concepto ascético de la cultura.
- g. En últimas, se trata de una filosofía trágico-negativa cuyo centro es “la sospecha sobre la razón” (Bonilla, 2019).

En la actualidad, cuando la voluntad de dominio del mundo nos revela su lado negativo: la explotación de individuos, grupos y pueblos por otros, la depredación del planeta y la destrucción de las posibilidades de vida en él, los dispositivos de destrucción masiva, los conflictos territoriales como instrumentos para sostener la explotación y el poder que supone la posesión de recursos y armas, conviene hablar de la actualidad de Schopenhauer, como lo afirma Horkheimer: “su enseñanza tiene importancia en la actualidad por el hecho de que denuncia imperturbablemente los ídolos y de que, sin embargo, rehúsa ver el sentido de la teoría en un ladino presentar lo que ya existe” (1966, p. 193); “no existe ningún pensamiento que los tiempos necesiten más ni que, pese a toda su desesperanza —y por manifestarla—, sepa más de esperanzas que el suyo” (p. 196).

¿Y qué tiene todo esto que ver con las utopías y las distopías? Parece extraño y difícil abordar la utopía desde un enfoque pesimista, pues parecen modelos teóricos incompatibles, pero eso cambia cuando introducimos el concepto de distopía; ahora pesimismo y utopía son compatibles, desde la paradoja. Como hemos visto, la teoría de Slaymen Bonilla (2019, 2020), denominada “pesimismo utópico”, abarca estos tópicos. Es que la utopía, como señala Abagnano (1974):

[...] representa una corrección o una integración ideal de una situación política, social o religiosa existente. Esta corrección

puede permanecer [...] en el estado de simple aspiración o sueño genérico, disolviéndose en una especie de evasión de la realidad vivida. Pero puede también suceder que la utopía resulte una fuerza de transformación de la realidad en acto y adquiera bastante cuerpo y consistencia para transformarse en auténtica voluntad innovadora y encontrar los medios de la innovación. (p. 1171)

La utopía no puede reducirse a una mera fantasía: ha de ser posible porque “el punto de contacto entre el sueño y la vida —sin el cual el sueño no es más que utopía abstracta y la vida solo trivialidad— se halla en la capacidad utópica reintegrada a su verdadera dimensión, la cual se halla siempre vinculada a lo real-posible” (Bloch 2007, p. 183). Aunque es poco lo que existe sobre Schopenhauer y la utopía, sea en su obra o estudios sobre esta,¹⁷ sí nos centramos en la ética y la ascética que suponen como vimos dos caminos diversos, el de la afirmación de la voluntad y el de su negación, algo podremos decir. Recordemos que para Schopenhauer “la virtud no se enseña” (2005, p.327); solo cuando se afirma la voluntad de vivir, el sufrimiento del mundo se torna el de cada uno (p. 412). Y así surgirá la virtud, pues es mediante este saber inicial que podemos llegar a la misericordia, donde el individuo ha superado la voluntad ciega (egoísta) y ya no se ve como un fenómeno aparte (p. 430). La utopía compasiva (budismo) o misericordiosa (cristiana) es factible en Schopenhauer, aunque no a nivel social (si acaso, grupal), sino personal: la utopía como esperanza de liberación del sufrimiento. Pareciera que el pensamiento de Schopenhauer, más allá de todo propósito edificante (lo que él siempre rechazó como algo mentiroso) tiene actualidad como punto de reflexión para la inquieta y compleja conciencia contemporánea.

¹⁷ Se puede citar el artículo de Ruiz (2007) donde trata el concepto de “conciencia mejor” como base de la teoría de la redención schopenhaueriana, pero sobre todo son claves los artículos de Slaymen Bonilla (2019; 2020) y, claro, su tesis *El Mundo como vacuidad y Mythos* (2021).

Y si es cierto que la temática del “fin” de la sociedad, la historia o la humanidad se abre a lo que ha sido y a lo que será, más que a marcar un final, cabe señalar que la ficción que fue nuestro objeto de estudio evoca y participa de la mutación contemporánea del pensamiento político y de su imaginario histórico. En ese contexto, la resistencia de Pauline historiza y politiza el “final” asignándole un futuro que, aunque incierto, otorga nueva relevancia a las esperanzas del pasado. Zola no quería escribir su “poema habitual”; sin embargo, terminó componiendo una épica y serena, triste y conmovedora, oda a la vida, con Pauline como heroína, esa chica que crece en medio de su propia ruina (de dinero y amor), entre los sufrimientos de los otros personajes, de modo que su demostración de salud y alegría adquiere un tono irónico. Debido a los titánicos poderes de los problemas y la tristeza que la rodean, en última instancia, parece ser solo una pequeña isla de felicidad en un enorme océano pesimista, inquietante y malévolo: utopía y distopía entrelazadas en la ficción, abriendo el camino a un cambio real sea personal, grupal o societal.

REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1974). *Diccionario de filosofía* (2 ed.). FCE.
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopía*. A. Santos (Trad.). Paidós.
- Benson, R.H. (2015). *Señor del mundo*. R. Gómez (Trad.). Palabra.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*. F. Serra (Ed.). Trotta.
- Boissin, F. (1885). La vie sociale dans le roman contemporain. *La Réforme sociale*, 5 (10), 499-504. Recuperado de https://books.google.com.co/books?id=3SHMA2pw-TsC&pg=PA499&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false
- Bonilla, S. (2019). *El pesimismo utópico y la teoría de los complementarios*. Recuperado de <https://www.avispero.com.mx/blog/articulo/el-pesimismo-utopico-y-la-teoria-de-los-complementarios>
- Bonilla, S. (2020). La utopía pesimista o el concepto de utopía en Arthur Schopenhauer y Max Horkheimer. Hénadas. *Revista internacional de*

pesimismo filosófico (1), 199-217. Recuperado de <https://revistahe-nadas.com/wp-content/uploads/2022/01/La-utopia-Slaymen.pdf>

- Bonilla, S. (2021). *El Mundo como vacuidad y Mythos*. Amazon Digital Services LLC.
- Brix, M. (2004). *Panorama de la littérature française: Portraits et causeries*. LGF.
- Cabanès, J-L. (2002). La Joie de vivre ou les créances de la charité. *Littératures* (47):125-136. <https://doi.org/10.3406/litts.2002.2204>
- Coetze, J.M. (2013). *La infância de Jesús*. M. Temprano (Trad.). Random House.
- Colin, R-P. (1979). *Schopenhauer en France: Un mythe naturaliste*. Presses universitaires de Lyon.
- Costa, J. (10 de octubre de 2014). El tiempo de la distopía. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/cultura/2014/10/01/babelia/1412173689_539421.html
- Real Academia Española (2023). *Diccionario de la Lengua Española*. <https://dle.rae.es/>
- Fourier, Ch. (2009). *El falansterio*. J. L.Caputo (Trad.). Godot.
- Gaillard, F. (1997). Où: L'inconnue d'un siècle qui pourtant va de l'avant. En Cooper, B. y Donaldson-Evans; M. (dir.), *Moving Forward, Holding Fast: The Dynamics of Nineteenth-Century French Culture* (pp. 201-215). Rodopi.
- Horkheimer, M. (1966). La actualidad de Schopenhauer. En Adorno, T. W., *Sociológica* (pp. 173-196). Taurus.
- Juliao, C.G. (2019). *Tomar en serio la filosofía. Aproximaciones praxeológicas al oficio de filosofar*. UNIMINUTO. <https://repository.uniminuto.edu/handle/10656/7362>
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Macherey, P. (2003). *¿En qué piensa la literatura?* R. Sierra Mejía (Trad.). Siglo del Hombre.
- Marquet, J-F. (1996). *Miroirs de l'identité: La littérature hantée par la philosophie*. Hermann.
- Martínez Rizo, A. (1933). *1945. El advenimiento del Comunismo Libertario*. Valencia. Recuperado de <https://www.solidaridadobrera.org/ate->

- neo_nacho/libros/Alfonso%20Martinez%20Rizo%20-%201945.%20El%20advenimiento%20del%20Comunismo%20Libertario.pdf
- Maupassant, G. (1974). *Auprès d'un mort*. En *Contes et Nouvelles* (pp. 727-731). Gallimard
- Núñez, L. (1985). De la utopía clásica a la distopía actual. *Revista de Estudios Políticos* (44), 47-80. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/26825.pdf>
- Pringle, D. (1995). *Ciencia ficción: las cien mejores novelas*. M. Figueroa (Trad.). Minotauro.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible: estética y política*. C. Duran et al. (Trads.). LOM Ediciones.
- Roger, A. (1997). Schopenhauer, Huysmans et Zola. *Cahiers de L'Herne* (69), 346-356. J.Lefranc (Ed.).
- Ruiz Callejón, E. (2007). El concepto de 'conciencia mejor' en Schopenhauer, *Pensamiento* 63 (237), 437-462. Recuperado de <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4542>
- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación I y II*. P. López (Trad.). Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y paralipómena*. P. López (Trad.). Trotta.
- Schopenhauer, A. (2015). *Aforismos sobre el arte de vivir*. F. Morales (Trad.). Alianza Editorial.
- Trousseau, R. (1995). *Historia de la literatura utópica: Viajes a países inexistentes*. C. Manzano (Trad.). Península.
- Zola, É. (2019). *La alegría de vivir*. M. García (Trad.). ePub r1.0 Titivillus. Recuperado de <https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/La%20alegria%20de%20vivir.pdf>

**METAFÍSICA DEL EXTERMINIO: CONSIDERACIONES DECOLONIALES
EN TORNO A LA CRÍTICA DE THEODOR W. ADORNO DE LA
IDENTIDAD Y LA CONSTRUCCIÓN ABYECTA DE LA ALTERIDAD**

Metaphysics of Extermination: Decolonial Considerations
on Theodor W. Adorno's Critique of Identity and the Abject
Construction of Alterity

Fabrizio Fallas-Vargas

ORCID ID: 0000-0002-8837-2516

Universidad de Costa Rica (UCR)/Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR)

fv.fabrizius@gmail.com

RESUMEN

La modificación de la dialéctica que propone el planteamiento de Adorno despliega una crítica immanente del principio identificatorio que emerge del conflicto entre componente somático y concepto, entre lo idéntico y lo no idéntico. Ello resulta fundamental para comprender la dominación como segunda naturaleza en las formaciones económico-sociales modernas/coloniales. En este trabajo proponemos, en primer lugar, examinar críticamente las relaciones de alteridad que estructuran la experiencia de lo político al interior de la modernidad/colonialidad, y la configuración de la subjetividad en términos sociohistóricos. En segundo lugar, se explora, desde un abordaje decolonial del horizonte analítico de Adorno, la constelación de mecanismos ideológicos vinculados al principio identitario que se condensa en la alteridad colonial, y que, como exponemos en este análisis, convergen finalmente en una metafísica del exterminio, en donde lo particular resulta subsumido por lo universal, y, que se efectualiza como una matriz de dominación en la que se articulan la experiencia de lo abyecto y los procesos de estereotipia que vertebran la construcción simbólica y racial de América.

Palabras clave: *abyección, Theodor W. Adorno, teoría crítica, crítica decolonial, estereotipos, alteridad colonial, perspectiva latinoamericana.*

ABSTRACT

The modification of dialectics proposed by Adorno's approach displays an immanent critique of the identifying principle that emerges from the conflict between the somatic component and the concept, between identity and non-identity. This is essential to understand domination as second nature in modern/colonial social economic formations. In this paper, we propose, first of all, to critically examine the relationships of alterity that structure the experience of the political within modernity/coloniality, and the sociohistorical configuration of subjectivity. Secondly, from a decolonial approach to Adorno's analytical horizon, we explore the constellation of ideological mechanisms linked to the identity principle that are condensed in colonial alterity, and, that, as we expose in this analysis, finally converge in a metaphysics of extermination, where the particular is subsumed by the universal, which is carried out as a matrix of domination in which the experience of the abject and the stereotyping processes that structure the symbolic and racial construction of America are articulated.

Keywords: *Abjection, Theodor W. Adorno, Critical Theory, Decolonial critique, stereotypes, colonial alterity, Latin American perspective.*

INTRODUCCIÓN

La construcción simbólica de América en/desde el campo conflictivo de la identidad colonial y los lugares sociales que consigue distribuir —y a partir de los cuales es necesario pensar las posibilidades de emergencia de la alteridad no afirmativa, sino más bien des-identificatoria (negativa/anatréptica)— se encuentra atravesada por la experiencia de “lo abyecto”,¹ o sea, por el despliegue de una relación íntima perversa y ambigua con un exceso de experiencia/existencia que resulta insoportable en la no-identidad que ha sido “separada” en forma abstracta, habida cuenta de que el “principio identificante del sujeto no es otra cosa que la interiorización del principio social” (Adorno, 1986, p. 240). Debido a esto, América pasa a configurar precisamente el *no-lugar* donde se generan las especies de lo imperfecto y lo monstruoso,²

1 En este orden de ideas, sostiene Julia Kristeva (2006): “No es [...] la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto, sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto” (p. 11).

2 Lo “monstruoso” en Aristóteles (1994, p. 248) tiene como principio dominante el principio identificatorio extendido al campo de una suerte de biología metafísica.

y, si se quiere, desde una lectura crítico-decolonial de Adorno bien podríamos decir que también es el lugar de no-idéntico (Fallas-Vargas, 2021, p. 81) en donde la impronta aristotélica del régimen colonial vehiculará la experiencia de la abyección mediante la articulación ideológica de biología y política. Esto servirá de basamento metafísico para legitimar la conquista y la guerra contra los pueblos originarios del continente americano que se inscriben en el proceso de acumulación originaria (Marx, 1975, p. 638) en tanto que punto de partida del metabolismo social del capital (Silva, 2012, p. 19). Para Saignes, esta dinámica haría necesario explorar en la psicología profunda subyacente al “furor invertido por los europeos para matar, torturar y destruir al morador amerindio” (citado por Espino, 2014, p. 32). Así pues, este trabajo examinará los elementos dialécticos que constituyen esta relación de alteridad que se condensa en la *diferencia colonial* (Mignolo, 2013, p. 197) y los mecanismos ideológicos vinculados al principio identificatorio que la sustentan en tanto que entramado de dominación (Adorno, 2010, p. 9).

DIALÉCTICA PRESENCIA Y AUSENCIA DEL SUJETO (DE)COLONIAL

Pensar dialécticamente el sujeto autoritario/colonial³ remite, en este sentido, a visibilizar procesos de configuración de subjetividad

ca. Su determinación abiertamente sexista, es patente: “El primer comienzo de esta desviación es que se origine una hembra y no un macho [...] Si el residuo seminal que hay en las reglas recibe una buena cocción, el movimiento del macho le hará la forma de acuerdo con la suya propia. Y es que no hay ninguna diferencia en decir que el semen o el movimiento hacen crecer cada una de las partes; como también es igual decir que las hacen crecer o que les dan forma desde el principio: pues es la misma definición del movimiento. De modo que si este movimiento prevalece, hará un macho y no una hembra, y parecido a su progenitor, pero no a la madre; y si no prevalece, sea cual sea la facultad en la que no haya prevalecido, producirá una carencia de esa misma facultad” (§767 b10-20).

3 En este trabajo, como se verá, interesa articular dentro de la relación de alteridad implicada por el término “sujeto colonial” la dinámica sociopsicológica que explica el posicionamiento que este asume (en forma inercial inclusive) dentro de un entramado de dominación en las formaciones económico sociales modernas, por lo

específicos, cuya materialidad se constituye al interior de tramas de dominación conflictiva (Adorno, 1981, p. 64) y peculiar, pues su *lógica* interna (colonial) afirmativa/identitaria esencializa⁴ los rasgos de esta trama y de los términos “relacionales” contradictorios que la componen en/desde su mismidad (racional y piadosa). No obstante, la negación de los lugares sociales (identificaciones) que forman/reproducen su “presencialidad” actual, es decir, el referente que permite que la cosa se despliegue/cambie y que rearticule el cambio como condición de lo nuevo. Con relación a *lo abyecto*, la invisibilidad y su relación resulta inextricable a la asignación de lugares/identificaciones “inhabitables” al interior de una matriz excluyente y configuradora de sujetos abyectos, no-sujetos (Butler, citada por Silva, 2014):

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son “sujetos”, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas “invisibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invisible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto; constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales —y en

que con Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford (1965) se someten a examen los rasgos autoritarios de este sujeto colonial, lo que implica ir un paso más allá en torno a la configuración de la relación de subalternación al interior de la cual se constituye un sujeto colonial y autoritario. Es Homi Bhabha quien acuña dialécticamente la categoría de análisis “sujeto colonial”, entendiendo que ella comprende tanto al ego del colonizador como del colonizado (citada por Adorno, 1988, p. 55).

4 Mediante la esencialización se ocultan las condiciones histórico-materiales de producción que dan origen a un objeto, entramado relacional o “estado de cosas” que pasan a quedar en un plano abstraído de la historia, y de la conflictividad social y política. En consecuencia, el objeto, entramado relacional o estado de cosas esencializado resulta ser natural y refractario en toda regla a la posibilidad de transformación.

virtud de las cuales el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión de autonomía y a la vida—. En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional. (pp. 1-2)

Muestra histórica de la asignación de lugares/identificaciones es el “requerimiento” que Juan López de Palacios Rubios —consejero de Fernando el Católico— redacta para su lectura por parte de los conquistadores a los “indios” del nuevo mundo (Zavala, 1972, p. 30). Su *parte explicativa* se dedica a explicar/anunciar la prelación de los conquistadores y su adherencia original a las autoridades de corte trascendente⁵ —el Papado y el propio Cristo— que vendrían a constituirse en causa última de su “derecho” actual a exigir la sujeción de los “conquistados”; mientras tanto su *parte coactiva* amenaza la negativa de adhesión, esto es, a convertirse en “indios”, mediante la violencia/apoderamiento de sus cuerpos, de su vida y patrimonio—.

Nótese lo que acontece, dialécticamente, en la determinación concreta de la mismidad que presupone la distribución de los regímenes identitarios (epistémicos, estéticos y éticos) y que contiene su propia negación: la *presencia* empírica de un sujeto, falsamente determinada y abstracta, su mismidad, que es *sí misma*, es *ausencia* efectiva de un sujeto *concreto*. Es decir, el *sujeto colonial* no es lo que aparece, sino la herida histórica que la mirada inmediata de la cicatriz colonial niega, y que desde su mismidad carece de valor cognitivo, entiéndase que la “presencialidad” no se explica a sí misma, se trata como diría Adorno (2001, p. 71) de una relación destemporalizada de conceptos característica de la identidad aristotélica. En razón de lo anterior, la tentativa de construir un concepto de sujeto colonial tiene que poder expresar, en definitiva, una estructura-matriz relacional, que se efectualiza a través de:

5 Entiéndase “fuera” de este mundo.

a) lo que se presenta y sus condiciones de *presencia*: condiciones demográficas, libidinales, económico-políticas, geopolíticas, culturales; b) *ausencias* (condiciones bajo las cuales lo ausente está ausente), y aquellas en las que pueden hacerse presente.

La matriz moderno-colonial al interior de la que se produce el sujeto colonial supone, entonces, una inercia que bloquea el despliegue de la alteridad y la ausencia (es decir, que estructuralmente la “presencia” se presenta a sí misma a través de sus condiciones) como necesidad sin alternativa —en cuyo caso la (im)posibilidad de alternativa/desidentificación es determinada como monstruosa, o inexorablemente se asocia a un mundo de barbarie— y define las condiciones de la ausencia mediante la aparición de un repertorio “opciones” que se encuentran de los contornos de la necesidad. En este sentido, acerca del bloqueo de despliegue de la alteridad, y si se piensa en la mirada del *ego conquiro* (Dussel, 1993, p. 48), cabe destacar lo dicho por Hernán Cortés, en la *Segunda carta de relación*, con respecto a la organización de la existencia y la administración de la ciudad de Tenochtitlan entendida como producto metafísicamente carencial e infrahumano (Herrera, 2007, p. 24).

En este orden de cosas, por un lado, si el sujeto se ajusta a los contornos de la necesidad delineada por el conquistador racional e hijo del único “dios verdadero”, entonces es definido en tanto que sujeto *posible*. Por otro lado, la actualización bloqueada de un sujeto alternativo —anatrético/decolonial— aparece definida; en esas condiciones emerge como forma de experiencia irracional, no viable e impía.⁶

6 Al decir de Reyes (2012): “[...]esta jerarquización se ve reforzada por la inferiorización que hace el clero con respecto a los nuevos pueblos encontrados. La Iglesia Católica institucional será un elemento importantísimo en la conquista y colonización de América. No solo porque el Papa Alejandro VI (1431-1503) en sus Bulas (1493/1990) concede a los reyes españoles la autoridad para colonizar estos territorios, sino porque la evangelización de los pueblos amerindios fue uno de los recursos ideológicos más importantes de este proceso [...] En efecto, las Bulas Alejandrinas permiten a la corona española someter a los pobladores originarios y gobernar sobre

2. LA METAFÍSICA DEL EXTERMINIO EN LA FRACTURA/ CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO: RAZÓN Y PIEDAD DEL (DES) CUBRIMIENTO DE AMÉRICA

El binomio *razón y piedad* constituye en forma naturalizada el fondo sobre el que se recorta una lógica de sentido colonial que nombra y que otorga carácter a los procesos de configuración de sujeto y de la organización de la realidad dentro del contexto de la colonialidad, es decir, que su despliegue produce no solamente una política, sino que requiere una analítica de la dominación. Al definirse el mundo de la alteridad y los sujetos *otros* bajo la fórmula de la privación, el deseo de liberación es susceptible de derivar en formas otras de sujeción o *antipresencia* que, dentro de los contornos cerrados de la estructura matriz, reproducen inercialmente la dominación. Es decir, una de las formas posibles de la antipresencia es su *efectualización inercial* (esto quiere decir que si bien condensa lo posible, es expresado en la matriz de dominación como imposible, o sea que *aparece* como sueño fantasmal, como una forma de negatividad ofuscada), que puede derivar en otras formas de sujeción o de neurosis, toda vez que se trata de una estructura matriz de tipo “carcelario”, y que reproduce inercialmente la dominación, esto es, puede haber una forma de *antipresencia inercial* en lo posible, pero expresado en los términos de la matriz como im-posible. De tal manera que su aparición fantasmal se traduce en neurosis, irritación, malestar y/o negatividad ofuscada que bloquea el paso a la conciencia del “desgarrón sujeto-objeto” que en Adorno constituye a la dialéctica (Adorno, 1986, p. 15). Esta forma de efectualización de lo (im)posible es estructural a una idea de realidad (como unívoca y definida como *continuum* en

aquellas tierras con condición de que se difundiera el cristianismo[...] al igual que ya lo habían hecho Papas anteriores con los portugueses al respecto de territorios encontrados por estos últimos [...] En otras palabras, cuando las Bulas Alejandrinas ordenan a los Reyes Católicos que sus enviados se encarguen de la evangelización de esos pueblos encontrados, los declara inferiores al no ser cristianos y necesitar de la enseñanza de la fe y las <<buenas costumbres>>” (p. 218).

los términos de la matriz modernidad/colonialidad) que funciona como racionalización del ejercicio irrestricto de la dominación y el blindado metafísico de la autoridad (estética, ética, epistémica y política) que el sujeto colonial/autoritario acepta y/o a cuyas tramas de socialización y de sentido otorga carácter. Debe recordarse, con Adorno (1986), que dialécticamente “identidad y contradicción están soldadas la una a la otra” (p. 14). Así, el sujeto colonial autoritario no necesariamente es el dominador, sino el que acepta un orden de cosas del que obtiene ventajas (es decir, incluso podría llegar a identificarse con la autoridad, gozando y promoviendo la dominación), que compensa la naturalización del dominio, un rasgo denominado por Adorno, Frenkel-Brunswik, Sanford y Nevinson (1965) como “submisividad autoritaria”.

Lo anterior es particularmente claro a partir de un visionar concreto dialéctico de la modernidad/colonialidad (Herrera, 2007, p. 25) y el régimen de lugares sociales (identificaciones) que producen su *re-actuación* y la (re)lectura tanto de su mismidad (polo modernidad colonial/ metropolitana) y sus productos culturales, al tiempo que sus posibilidades negadas (polo modernidad colonial/periférica).

3. DETERMINACIÓN METAFÍSICA DE LA RELACIÓN IDENTITARIA Y GEO-BIOLOGÍA DE LA SERVIDUMBRE: LA IMPRONTA ARISTOTÉLICA

Aristóteles (1988), a quien Adorno (2010) ubica en la génesis de la idea de submisividad autoritaria (p. 237), anuncia en *La Política* el presunto origen natural del relacionamiento asimétrico en el campo de lo político (§1255 a, p. 53). Ciertamente, Juan Maior, académico de París, es “el primer tratadista de la Escuela que aplicó el concepto aristotélico de la servidumbre natural al problema de gobierno” (Zavala, 1972, p. 51) que emerge a partir de la conquista, extendiendo el tema a lo que podría denominarse una *geo-biología de la servidumbre* en tanto que noción relacional ideal/referencial del ejercicio de dominio en términos de la diferencia colonial. Así, en *Regimiento de los Principes* de 1510, Maior intenta,

en conformidad con el procedimiento aristotélico, de validar sus argumentos con relación a la *empiria*; aunque, como es bastante claro, el argumento fuerte es bastante débil, no es más que una *petitio principii*:

Citando el argumento de Maior, transcribe Zavala (1972):

Aquel pueblo vive bestialmente. Ya Tolomeo dijo en el Cuadripartito que a uno y otro lado del Ecuador, bajo los polos, viven hombres salvajes: es precisamente lo que la experiencia ha confirmado [...] De donde el primero en ocupar aquellas tierras puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza, siervas, como está claro. (p. 30)

Si bien cabe destacar el esfuerzo lascasiano por emprender la defensa de los “indios” y constituir un referente en la génesis del pensamiento “crítico” de la modernidad, debe subrayarse que, en su prédica, el carácter jerárquico del relacionamiento se mantendrá como una constante (Dussel, 2005, p. 45). La identidad del “indio” es la de un sujeto carencial, sujeto de tutela que llega a quedar a salvo de la servidumbre y el estatuto cósico que esta implica dentro del intercambio mercantil, “beneficio” que, dicho sea de paso, no extendió en primera instancia a los africanos (Zavala, 1972, p. 104). Esta ambigüedad ciertamente pasa por la naturaleza hipostasiada de las relaciones de dominación que resulta blindada en forma metafísica por los presupuestos del aparato conceptual aristotélico.

Es importante recordar, con relación a la posición lascasiana en torno a la pertinencia de la servidumbre de los negros en una de sus Cartas al Consejo de Indias en 1531, que medio siglo antes de que Colón desembarcara en el “Nuevo Mundo”, la esclavitud de los negros en España formaba ya parte de la cotidianidad, incluso en la figura diferenciada (por vía de adhesión) del negro *ladino* o *negro-conquistador* (Santa Cruz, 1988, p. 13).

Recuérdese que en la *Política* (Aristóteles, 1988), el estagirita supone un ámbito omnipresente y jerarquizado, cuya regimentación habría de concordar con las regularidades observables de

la *physis* (naturaleza) y la predominancia de lo perfecto sobre lo imperfecto. Así las cosas, pensar la política dependería de pensar las esencias de las cosas como fundamento explicativo del arte de la guerra en tanto que “arte adquisitivo por naturaleza” que habría de ejercerse contra los animales salvajes y los “hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello” (1256b 12, p. 67), y su aproximación a la evidencia en la *ratio cognoscendi* (las razones de conocer) como justa y conveniente. De esa forma, en la política se procede a trasponer características de la naturaleza y de ello se sigue una distribución asimétrica de la experiencia de lo político y de lo simbólico-ético/epistémico. Una lógica del poder y de la virtud cuyos rasgos abiertamente adultocéntricos y patriarcales devienen entonces “naturales” al interior de una apoteosis del “orden” de las cosas y el cumplimiento de funciones asignadas.⁷ Inclusive, en el punto más “alto” de la crítica lascasiana, en la restitución del dominio a los “indios” —que al final es aparente porque la ocupación militar obedece a finalidades trascendentes, y

7 El dictum de Aristóteles (1988), establece: “[...] por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad, el niño la tiene, pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. [...] está claro que la virtud moral es propia de todos los que hemos dicho, pero no es la misma la prudencia del hombre que la de la mujer, ni tampoco la fortaleza ni la justicia, como creía Sócrates. Sino que hay una fortaleza para mandar y otra para servir, y lo mismo sucede también con las demás virtudes [...] Esto es más claro aún si lo examinamos por partes, pues se engañan a sí mismos los que dicen en términos que la virtud es la buena disposición del alma o la rectitud de conducta, o algo semejante. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como Gorgias que los que las definen así. ¿Por eso se ha de creer que lo que el poeta ha dicho sobre la mujer se puede aplicar a todos?: El silencio es un adorno de la mujer, pero eso no va al hombre. Puesto que el niño es imperfecto, es evidente que su virtud no es en relación con su ser actual, sino en relación a su madurez su guía. Y asimismo la virtud del esclavo está en relación con el amo” (pp. 82-83, §1260 a).

por ende no puede acabar materialmente—prevalece la necesidad de tutelaje (sobre quienes deben de ser cuidados de sí mismos). Así, a partir de la “virtud” definida en términos carenciales, se trata de justificar la dominación de “hombres prudentes sobre bárbaros” (Zavala, 1972, p. 42) bajo la idea de que el conquistador tenía como responsabilidad propiciar la “libre” adscripción de los “indios” al cristianismo y así “salvarles” de sí mismos (Dussel, 2005, pp. 47- 48).

3.1. Aristóteles y la falacia desarrollista o cómo el cristianismo y la esclavitud se articulan en la colonialidad:

Un aspecto altamente llamativo de la idealización identitaria con base en la idea aristotélica de lo perfecto (Aristóteles, 1994b, p. 244, §1021b5), o enteramente hecho presente en Las Casas (Zavala, 1972, p. 82), guarda una sorprendente afinidad con la retórica de la *falacia desarrollista* (Dussel, 1993, p. 49). De acuerdo con esta, todos los pueblos de la periferia pueden llegar a ser “como” los países centrales, siempre y cuando sigan su mismo ejemplo y “recetas”. Este procedimiento estereotipado, como advierten en forma lúcida Adorno y Horkheimer (1971) en un sentido análogo, no resiste análisis,⁸ el cual parte de la anulación de las condiciones histórico-materiales de producción de la modernidad/colonialidad, pero es acompañada por una retórica según la cual los pueblos conquistados son una especie de interfaz de retrogresión en el tiempo, en el cual el europeo podría entrar en la experiencia de “su” pasado. El mundo civilizado/desarrollado

8 Adorno y Horkheimer (1971) son enfáticos al sostener que el análisis social crítico debe someter a crítica la adscripción fija de categorías políticas y modelos al mundo europeo: “Entre las tareas que una “sociología de las cosas” crítica y realista puede proponerse no se contaría entre las últimas la de resolver críticamente los elementos ideológicos que con tanta tenacidad se adhieren, en Europa, a categorías como la de individuo, y que son hipostasiados por la conciencia social justamente en el momento en que dejan de tener existencia real en la sociedad. Es cierto que el estereotipo de la “joven América” empeñada en recorrer el camino de la vieja cultura europea, no resiste al análisis [...]” (p. 162).

(metropolitano) sería, en consecuencia, el futuro tras el tutelaje civilizatorio y todos los sacrificios que deben ser recibidos con gratitud por parte del mundo periférico. A este respecto, en una tentativa de autocrítica (tutelar), en 1539, sostiene Vitoria acerca de los “indios”: “El que parezcan tan idiotas débese en su mayor parte a la mala educación, ni más ni menos que entre nosotros hay muchos rústicos que poco se diferencian de las bestias” (Zavala, 1972, p. 98).

El ordo biológico que Aristóteles organiza en forma escalar se traslada al campo lógico dada la apariencia de necesidad finalista a la subalternización como pauta metodológica que da “por descontada la real existencia de una jerarquía natural de los seres” (Ghirardi, 1961, p. 100), que en la diferenciación colonial hace que la biología se doble en política (Reyes, 2012, p. 218).

El mundo colonial construirá su orden político sobre la premisa de que la diferencia específica abre la “posibilidad de esclavizar a los extraños” (Zavala, 1972, p. 45), un particular que se postula como universal y que arrasará con lo particular con tortura, angustia y terror (Adorno, 1986, pp. 344-345). En efecto, el binomio razón y piedad adquiere un nuevo giro de tuercas, siendo que el origen de la esclavitud obedecerá a la naturaleza pecadora del ser humano, precisamente por lo cual las instituciones del “derecho de gentes” se comparan con “medicinas amargas pero necesarias” (pp. 45-46).⁹ El brazo militar de este referente de adhesión y diferenciación (epistémica-ética-libidinal) que se traslapa en una

9 Esta “extraña” relación del cristianismo con la esclavitud es trazada en forma retrospectiva por Caro Baroja: “[...]quien ha mostrado] la discriminación racial y el etnocentrismo afloran ya desde tiempos precristianos, con el <<pueblo elegido>> del Antiguo Testamento; para entronizarse con el cristianismo, dividiendo a los seres humanos por <<castas>> bajo un criterio moral-biológico que cayó sobre los grupos étnicos religiosos [...Caro Baroja sostiene...] <<de modo brutal e inexorable, un concepto, según el cual existen estrechos nexos entre lo religioso y lo biológico, de suerte que las ideas de pureza o limpieza, impureza e infección de sangre, se funden en criterios religiosos relacionados con la antigüedad o modernidad en el bautismo y la proximidad mayor o menor de antepasados fieles>>” (Santa Cruz, 1988, p. 12).

geo-biología política de la conquista será racionalizado por Ginés de Sepúlveda (1996):

[...]Bien puedes comprender ¡Oh Leopoldo! Si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres. (p. 101)

De la inflación de uno de los términos de la relación se desprende una *obligación moral* de los “indios” de aceptar el tutelaje bajo amenaza de coacción. Lo más interesante de este procedimiento ideológico moralizante, y político, es que, desde Sepúlveda, se comprende, con recurso a la autoridad, y a la legalidad de “la naturaleza”, que el acto de dominio crucial para que “cuaje” el resto de su bagaje ideológico¹⁰ se opera en el ámbito de lo simbólico, un procedimiento que anuncia en sus orígenes, putativamente grecolatinos. De acuerdo con las líneas anteriores, Zavala (1972) sostiene que la posición de Sepúlveda, aún más clara en *Sobre las justas causas de guerra contra los indios* (1996), resulta hacer sintagma con la doctrina de la Raza [*Rassenkunde*]¹¹ y la idea del espacio

10 En este orden de ideas, agrega Sepúlveda (1996): “Ya comienzan á recibir la religión cristiana, gracias á la pródiga diligencia del César Carlos, excelente y religioso príncipe; ya se les han dado preceptores públicos de letras humanas y de ciencias, y lo que vale más, maestros de religión y de costumbres. Por muchas causas, pues y muy graves, están obligados estos bárbaros á recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de *la* naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata” (pp. 133-134).

11 Para Menéndez y Pelayo, la organización de las ideas de Sepúlveda “no difiere mucho del que aquellos modernos sociólogos empíricos y positivistas que reclaman el exterminio de las razas inferiores como necesaria consecuencia de su

vital [*Lebenswelt*]¹² dentro del corpus ideológico del nazismo. La operación ideológica colonial se afirma en la interiorización en el sujeto colonial subalternizado de una suerte de consuelo merced al principio de intercambio: el sacrificio necesario desde la óptica del conquistador que se autopercibe como heredero de los héroes de la antigüedad grecolatina (Espino, 2014, pp. 62-64) es el justo pago a cambio de “tanta” riqueza “simbólica” y la apertura tutelar de ser ingresado al sistema identificatorio de la salvación y el orden mercantil.

Una lectura no-idéntica, es decir, negativa (decolonial) a la que subyace a esta autopercepción inflacionaria y metafísica, bien puede emerger, como es el interés de este breve estudio, y (re)visibilizar la modernidad bajo un lente de aumento descentrado de la lógica identificatoria (Fallas-Vargas, 2021), esto es: que la modernidad es susceptible también de ser leída no como una máquina productora de subalternidades, sino en tanto que atravesada/tensada por una dialéctica que le es constitutiva.

En una lectura análoga, advierte Herrera (2007):

vencimiento en la lucha por la existencia” (citados por Zavala, 1972, p. 72). En este sentido, cabe subrayar que el procedimiento identificatorio sepulvediano, anuncia bajo la retórica “sanitaria” de Heidegger, la doctrina de la raza o *Rassenkunde*: “Para determinar quién está sano y quién está enfermo, un pueblo y una época se dotan de leyes en función de su grandeza interior y de lo extendido de su existencia. El pueblo alemán está ahora encontrando su propia esencia y convirtiéndose en digno de su gran destino. Adolf Hitler, nuestro gran Führer y canciller, ha creado a través de la revolución nacionalsocialista un nuevo Estado que permitirá al pueblo garantizar una duración y una constante en la historia [...] Para cualquier pueblo, la primera garantía de su autenticidad y de su grandeza está en su sangre, en su suelo y en su crecimiento corporal. Si pierde estos bienes o simplemente les deja debilitarse considerablemente, todo esfuerzo de política estatal, todo savoir-faire económico y técnico, toda acción espiritual serán nulos y carecerán de valor” (Faye, E., 2009, p. 115).

12 Para Zavala (1972) es Tomás Moro en *Utopía* quien re-funcionaliza la idea sepulvediana en forma más “moderna y económica” de la territorialidad del dominio en términos de los pueblos “industriosos”, siendo legítima la guerra, cuando la tierra es desaprovechada y despoblada, convirtiéndose en precursor de la teoría del espacio-vital nazi.

Si la tradición intelectual moderna suele aplicar distintas formas de leer y valorar textos y hechos según estos sean periféricos o metropolitanos, asumir el polo colonial conlleva releerlos y reinterpretarlos. La versión tradicional únicamente lee como modernos los hechos del polo metropolitano, ignorando o considerando accidentes históricos numerosas aristas del polo colonial. Frente a esta poderosa máquina de lectura, la versión bipolar de la modernidad reconoce los elementos liberadores del polo metropolitano, plantea sus limitaciones históricas, y enfatiza su falta de despliegue en las periferias. Sin embargo, y aquí radica la principal diferencia, no interpreta esto último como ausencia o imperfección de su modernidad, sino como el despliegue de una modernidad colonial tan moderna como la metropolitana, aunque al servicio de fines muy diferentes. La servidumbre y la esclavitud coloniales no son menos modernas que su simultánea abolición en Europa. (2007, pp. 24-25)

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: ESTEREOTIPIA, NATURALEZA Y RATIO IDENTIFICATORIA. LA EXPERIENCIA DE LO ABYECTO Y LA ALTERIDAD MODERNO/COLONIAL

Como advierten Adorno y Horkheimer (1969), la *ratio* identificatoria asignó a la naturaleza y al componente somático el lugar de una instancia subordinada, fuente de error y, en tanto que exceso de experiencia, sujeta a control, puesto que la *naturaleza inhibida* como una pérdida primera inmanente a la *ratio* que en lo político es reactualizada/ofuscada en una segunda pérdida: la *naturaleza reificada* (Fallas-Vargas, 2019, p. 24). Como resultado de este procedimiento el componente somático y la naturaleza son construidas en forma teratológica/abyecta.¹³ América, precisamente,

13 En este orden de ideas bien puede establecerse, críticamente, un diálogo con Kristeva, en *los Poderes de la perversión* (2006), en tanto que lo abyecto se configura a partir de un conflicto entre la dimensión de lo semiótico (identificado con la madre) y lo simbólico (cultural o a ley del padre) que se constituye mediante la abyección de la dimensión semiótica y que se expresa en tanto que pérdida mediante el síntoma y/o a través de la sublimación en la expresión estética (como manifestación inacabada del deseo, de lo abyecto).

se constituirá como el lugar de todo aquel (exceso de experiencia/existencia (im)posible) que carece de lugar en el mundo idéntico a sí mismo, a la manera de la física aristotélica (217a) donde no cabe el vacío y cada cosa tiene un lugar fijo asignado (y “feliz”) y su biología taxonómica.¹⁴

Con respecto a la categoría de *raza* como codificador de diferencias a escala planetaria y su nuevo patrón de poder, es sobre esa base que se opera la “articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y del mercado mundial” (Quijano, 1993, p. 202).

El volcado político de la metáfora biológica aristotélica permite desarrollar la *diferencia colonial* (Mignolo, 2013, p. 36) en tanto que concepto dialéctico en el que se inscriben identificaciones y clasificaciones, pero también procesos de resistencia. En este sentido, la lógica endogrupal cohesionada, mediante la categoría *racial/sexual* de lo abyecto, el momento político en el que el principio identificatorio (expresado en la relación colonial) que obedece a la *pérdida primera* y la metáfora biológica debe operacionalizarse mediante la proyección de las potencias destructivas sobre los “no-lugares” epistémicos-ético-políticos, que dinamizan la subversión de la *pérdida segunda* que asegura la reificación cósmica que

14 Así, en la *Reproducción de los animales* (1994), sostiene el estagirita en cuanto a la idea carencial (en tanto que materia pasiva) con la que construye lo femenino (a la que define como una suerte de impotencia), lo mismo que su ligazón con lo no-adulto y la enfermedad: “La hembra es hembra por una cierta impotencia por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio (esto es, sangre o lo análogo en los no sanguíneos), a causa de la frialdad de su naturaleza. Pues bien, igual que en los intestinos por falta de cocción se produce una diarrea, así en los vasos sanguíneos se producen, entre otras hemorragias, las de las menstruaciones: porque también esto es una hemorragia, pero aquéllas son debidas a enfermedad, y esta es natural” (§727 b 20). [...] si el macho es una especie de motor y agente, y la hembra, en cuanto hembra, paciente, al semen del macho la hembra no aportaría semen sino materia (§729 a30). Asimismo, en la *Física* (1995), sostiene Aristóteles: “La forma no puede desearse a sí misma, pues nada le falta, ni tampoco puede deseársela el contrario, pues los contrarios son mutuamente destructivos; lo que la desea es la materia, como la hembra desea al macho y lo feo a lo bello, salvo que no sea feo por sí sino por accidente, ni hembra por sí sino por accidente” (§192 a).

deriva en la hipostatización del orden colonial entendido como la apariencia de lo perfecto —lo enteramente hecho—. La *estereotipia* (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 1965, pp. 240-241) es el mecanismo mediante el cual la lógica endogrupal distribuye simbólicamente la fantasía de una ordenación perfecta de los lugares sociales/políticos bajo su control, la forma en la que genera la apariencia de identidad sin solución de continuidad (naturalizada) y el vehículo político para nominar/ubicar/identificar/excluir/desaparecer cuerpos/sujetos en procesos de constitución diferenciada, crítica y autónoma (práctica), es decir, sujetos no-idénticos; o si se lo ve en los términos endogrupales, no-sujetos, abyectos, que se constituyen mediante la imposibilidad, en tanto que exterior definido como lo repudiable, aquello que debe ser expulsado de su inteligibilidad, en el mismo acto de su constitución (Silva, 2014, p. 2).

Desde esa perspectiva abyecta, el miembro del *endogrupo* (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, y Sanford 1965, p. 156), en este caso, el conquistador, el español, el encomendero, es incorporado al mismo como miembro del “género humano”.¹⁵ Es decir, ser parte del endogrupo implica de inmediato ser parte del género humano, y, un representante sin fisuras del verdadero dios y el derecho de gentes. En función de ello, puede estar inmediatamente seguro de la (re)producción de las condiciones materiales de existencia, siempre y cuando se mantenga en su lugar/función dentro de la trama de relacionamiento asimétrico (idéntico) colonial. Su lugar social depende de la pervivencia de la subalternación material y simbólica del exogrupo (indios, africanos, mujeres, niños). De ahí se desprende la idea de que el

15 La oposición de lo indígena y lo pretendidamente humano, recapitula las oposiciones abstractas civilización-barbarie, “desarrollo” – “primitivo”, y forma parte del imaginario eurocéntrico que pervive, después de Ginés de Sepúlveda, en conspícuos representantes de la ilustración, como Denis Diderot, quien “caracterizaba a los exploradores españoles como <<un puñado de hombres rodeados por una gran multitud de indígenas>>” (Citado por Restall, 2010, p. 190).

exogrupo debe ser tabuizado, en tanto que peligroso, fuente de error, de violación a las buenas costumbres o la justicia¹⁶ y ser así susceptible de ser colocado en la lógica de intercambio [*Tausch*] (Adorno, 2013, p. 84). Este procedimiento puede comprenderse de una manera más adecuada en un diálogo con Kristeva (2006, pp. 14-15) que busca clarificar su variante en el “*refuse*” (Freud, S. 1991, p. 227) o denegación (en este caso remite a la denegación del reconocimiento de quienes con arreglo a la matriz normativa endogrupal se encuentran fuera de esta, al detalle, lo particular abyecto). Por otro lado, en los términos de “forclusión”, en tanto que lo abyecto es elaborado bajo la fórmula del rechazo/repudio y reconfigurado en forma monstruosa.

En consecuencia, desde la psicodinámica que subyace a esta óptica resulta justificable el disciplinamiento, adoctrinamiento y/o el ejercicio de la fuerza en toda la posible gama de violencia y salvajismo¹⁷ contra el sujeto, como pedazo de naturaleza, esto es, como *cuerpo*, porque lo que se encuentra en juego es la per-

16 Esta dinámica endo/exogrupal tiene, igualmente otros matices, más bien vinculados a la idea de la forma de vida de los indios es *more natura*, es decir, conforme a la naturaleza. Lo anterior se acompaña de una estereotipia, con arreglo a la cual lo “natural” carece de ingenio, es ingenuo (no es que necesariamente sea malo desde una mirada metafísica), y, como es palpable en Las Casas, en tanto que vulnerable y/o en estado de indigencia. Según Restall (2010), esta forma de vida natural y carencial era entendida como una suerte de “anarquía primaria” y “tendía a interpretarse como inocencia utópica. Al igual que Adán y Eva en el jardín del Edén, “los <<indios>> vivían según la naturaleza>>, como decía Vespucio. <<La inocencia del propio Adán —escribió el primer cronista de Brasil, Pedro Vaz de Caminha, en una carta al rey de Portugal en 1500— no era mayor que la de estas gentes. Tal caracterización de los indígenas recalca su bondad y gentileza, como señalaba Bartolomé de las Casas, y por tanto ponía de relieve su consecuente vulnerabilidad. Las Casas lo describe así en su Brevísima relación de la destrucción de las Indias, según una fórmula frecuente en sus textos: <<Todas estas universas e infinitas gentes a toto género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo [...]>>” (p. 156).

17 De acuerdo con McGlynn (citado por Espino, 2014, p. 11), el conjunto de ideación que sustenta el conjunto de acciones en el contexto de la ocupación militar puede entenderse al interior de lo que denomina un “imperativo militar”.

vivencia del universal abstracto e idéntico que cree corporeizar el sujeto endogrupal. En el caso de la relación colonial, el valor sin igual del cuerpo del indio (no-humano) a ser consumido es que mediante el ejercicio localizado de la fuerza (en el dolor y el sufrimiento) mediante la tortura, mediante la mutilación de su integridad, aparece la oportunidad de acceder a los metales; y además, a información sensible que permita acceder al status económico-político que asegura la dominación moderno colonial, medios de producción y fuerza de trabajo para su consumo. En este sentido, sostiene Restall (2010), el objetivo del conquistador era “recibir una encomienda, es decir, una concesión de tributos y mano de obra indígena” (p. 186).

La pesquisa de los cuerpos carenciales/monstruosos y la información de carácter mercantil que contiene adquieren incluso rasgos hiperbólicos, fantasiosos, exagerados que, de suyo, ya pertenecían a las imágenes de la alteridad cristalizadas en el imaginario euroatlántico: sirenas, cinocéfalos, amazonas, gigantes, acéfalos, que ya eran “rostros” conocidos (Flores de la Flor, 2011, pp. 42-46), pero reasignados desde la mirada del proyecto colonial¹⁸ y sus objetivos mercantiles. Esta reasignación de lugares configura

18 De acuerdo con Flores de la Flor (2011), el contenido de estas “historias” en algunos casos alimentaba la búsqueda de financiación de la empresa de la conquista, como es el caso de Domingo de Vera, en torno a la utilización de esta imagería ligado al interés por el oro para el financiamiento de expediciones, como la de Guyana, en pos de El Dorado: “Con el descubrimiento de un continente totalmente desconocido se produce lo que ya en siglos anteriores se produjo con el Lejano Oriente: dejar correr la imaginación y poblarlo con Razas Monstruosas como Amazonas, Sirenas, Cinocéfalos, acéfalos, etc. Razas que habían vivido un Siglo de Oro con los autores clásicos como Plinio, Solino, Heródoto, e incluso, con Mandeville o Marco Polo [...] Muchos de los conquistadores y cronistas, que se trasladaron al Nuevo Mundo, conocían toda esta literatura y no dudaron en trasladar a dichas razas a ese nuevo continente del que nada se sabía. Su interés era doble: para los cronistas era el de llamar la atención a un grupo de lectores no sólo erudito sino también popular, para los conquistadores era un modo de captar inversiones de capital privado, pues nada mueve más la curiosidad que lo que no se conoce y se desea conocer. En este sentido no es extraño encontrar en crónicas de viajes y conquistas, descripciones de gentes tales como Amazonas o Cinocéfalos” (p. 46).

América como lugar poblado, por un lado, de privaciones, y, por otro, de “oportunidades” de negocio e inversión mercantil, el caso de las “compañías”. Ello permite llevar a un nivel mayor de concreción al conquistador como personificación de tramas de dominación colonial. En efecto, cuando se habla de conquistador solo en forma superficial y abstracta podría designarse un soldado de la corona española. Más bien, la figura del conquistador designa una especie de “empresario armado”.¹⁹

El lugar de esta relación que, como se ha visto, presenta también rasgos teratológicos, se proyecta en/desde una relación especular (es decir, falsamente mediada por espejos) de la mismidad del *conquistador-empresario* con formas de vida que representan en/desde su diferencia (el carácter amenazante/consumible) de

19 Sobre este interesante tópico, sostiene Restall (2010): “Los españoles no participaban en las expediciones de conquista a cambio de un salario, sino con la esperanza de adquirir riqueza y estatus social. En palabras de historiador James Lockhart, eran <<agentes libres, emigrantes, colonos, no asalariados ni uniformados, que adquirirían encomiendas y parte de los botines>>. Una encomienda era el derecho de percibir los tributos o los trabajos que los súbditos indios debían pagar a la monarquía. El receptor de la encomienda, o encomendero tenía el derecho de exigir tributos a los indígenas, o a una determinada comunidad o grupo de localidades, en forma de trabajo o bienes. Tales concesiones permitían al encomendero disfrutar de un elevado estatus y, por lo general, de una calidad de vida superior a la de sus compatriotas colonos. Los primeros encomenderos eran hombres que luchaban para que se les otorgaran las encomiendas, pero no eran soldados. Como nunca había suficientes encomiendas para todos, las más lucrativas iban destinadas a los que más habían invertido en la expedición. Los menores inversores recibían encomiendas de menor cuantía, o bien solo una cuota del botín de guerra” [...]. En cierto sentido, todos los que tomaban parte en la conquista eran inversores en empresas comerciales, que asumían altos riesgos pero con buenos dividendos potenciales. Los españoles designaban con el término <<compañías>> estas operaciones comerciales. Aunque los señores poderosos desempeñaran una función esencial como inversores, los capitanes eran los principales fundadores de las compañías y los que esperaban obtener los mayores beneficios. Según comentó el gobernador de Panamá, Pedrarias de Ávila, al rey Carlos I, a propósito de las primeras expediciones de la conquista en Nicaragua y Colombia, la operación se hizo sin tocar el tesoro real de su majestad [...] los objetivos comerciales marcaron desde el principio hasta el final las expediciones de conquista, dado que los participantes vendieron servicios e intercambiaron bienes durante todo el proceso. Dicho de otro modo, los conquistadores eran empresarios armados” (pp. 68-69).

lo no idéntico a la cultura euroatlántica, un modo de ser, pensar, sentir y existir anómala/salvaje/carencial y no empresarial. La *racionalización*, dentro de este dispositivo ideológico/identificadorio pasa a ser uno de los componentes centrales, así las cosas, del patrón de poder colonial. En efecto, la *amenaza racializada* se traduce entonces a las formas de organización de la existencia (la organización de las relaciones sociales), del conocimiento (régimen epistémico) y la estética (regimentación de lo sensible), que deberán ser tramitadas mucho más allá de la exotización, esto es, mediante la operación, subsunción y de ser necesario, la destrucción/desaparición de estas formas de vida (en sus expresiones materiales y simbólicas) no idénticas.

La idea de *raza* en este sentido adquiere un rango específico que debe ser reposicionado al interior de la matriz de pensamiento crítico decolonial en tanto que categoría desde que su función endogrupal consiste en integrar libidinal/destrudinalmente²⁰ la (des) articulación/distanciamiento de los “lugares” (identificaciones) asignados desde la dominación colonial. Asimismo, contiene el momento de verdad de lo no integrado, el lugar de *lo otro* de la colonialidad.

REFERENCIAS

- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria*, 14(28), 55-68. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/4530390>
- Adorno, Th.W. (1986). *Dialéctica negativa*. J.M. Ripalda (Trad.). Madrid: Taurus.
- Adorno, Th.W. (1981). *Tres estudios sobre Hegel*. V. Sánchez de Zavala (Trad.). Madrid: Taurus.

20 “Destruído” es el término acuñado por el psicoanalista italiano E. Weiss (1889-1970) en 1935 para determinar el desarrollo analítico de la pulsión de muerte/destrucción (Weiss, 1950, p. 111) iniciado por Freud en *El yo y el ello* (1923).

- Adorno, Th. W. (2001). *Metaphysics. Concept and Problems*. E. Jephcott (Trad.). California: Stanford University Press.
- Adorno, Th. W. (2013). *Introducción a la dialéctica*. M. Dimópulos (Trad.). Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Adorno, Th. W. (2010). *Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a Course 1965/1966*. R. Livingstone (Trad.). Cambridge: Polity Press.
- Adorno, Th. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., y Sanford, R. N. (1965). *La personalidad autoritaria*. D. y A. Cymbler (trads.). Buenos Aires: Proyección.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica del Iluminismo*. H.A. Murena (Trad.). Buenos Aires: Sur.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1971). *La Sociedad. Lecciones de Sociología*. F. Mazía, e I. Cusien (Trads.). Buenos Aires: Proteo.
- Aristóteles. (1995). *Física*. G.R. De Echandía (Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. M. García (Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *La reproducción de los animales*. E., Sánchez (Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994b). *Metafísica*. T. Calvo. (Trad.). Madrid: Gredos.
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2005). Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617). *Caribbean Studies*, 33(2), 35-80. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/25613485>
- Espino, A. (2014). *La conquista de América. Una revisión crítica*. Barcelona: RBA Libros.
- Fallas-Vargas, F. (2019). Cuerpo, naturaleza y rebelión: el componente somático en el pensamiento de Adorno y en la dialéctica negativa. *Revista de Filosofía Bajo Palabra*, 21, 19-38. doi: 10.15366/bp2019.21.001
- Fallas-Vargas, F. (2021). El (Im)posible rango crítico-decolonial en la Dialéctica negativa de Adorno. *Anduli, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 20, 77-95. DOI: 10.12795/anduli.2021.i20.05
- Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los Seminarios inéditos de 1933-1935*. Madrid: AKAL.
- Flores de la Flor, M.A. (2011). Los monstruos en el nuevo mundo. *Ubi Sunt? Revista de Historia*, 26, 40-48. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/326946>
- Freud, S. (1991). El Moisés de Miguel Ángel. En S. Freud. *Obras completas. Tomo XIII*, J.L. Etcheverri (Trad.). (pp. 213-240). Buenos Aires: Amorrortu.
- Ghirardi, O.A. (1961). La 'scala naturae' de Aristóteles, la sistemática actual y la discontinuidad natural. En ACOFI, *Actas del Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía* (pp. 99-101). San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Herrera, B. (2007). Las dos caras de la moneda: modernidad colonial y metropolitana. *Revista Pasos, DEI*, 131, 20-25. Recuperado de: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/5160>
- Kristeva, J. (2006). *Los poderes de la perversión*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1975). *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I. W. Roces (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, W. (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos, pensamiento fronterizo*. Madrid: AKAL.
- Quijano, A. (1993). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 201-245) Buenos Aires: CLACSO.
- Restall, M. (2010). *Los siete mitos de la conquista española*. M. Pino Moreno (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Reyes, R. (2012). Colonialidad y tecnociencia. En F. Fallas-Vargas (Comp.), *Introducción a la técnica, la ciencia y la tecnología: Modelos de intervención*. (pp. 217-230). Cartago: Editorial tecnológica.
- Santa Cruz, N. (1988). El negro en iberoamérica. *Cuadernos hispanoamericanos*, 451-452, 7-48. Recuperado de: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc7s860>
- Sepúlveda, G. (1996). *Sobre las justas causas de guerra contra los indios*. México: Fondo de cultura económica.
- Silva, P. (2014). Abyección, capital e imagen: reflexión en torno al cuerpo abyecto en el capitalismo contemporáneo. *Argus-a*. Vol.III

(12), 1-29. <https://www.argus-a.com/archivos-dinamicas/abyeccion-capital-e-imagen.pdf>

Silva, U. (2012). *Racismo e alienação: Uma aproximação à base ontológica da temática racial*. São Paulo: Instituto Lukács.

Weiss, E. (1950). *Principles of psychodynamics*. New York: Grune & Stratton.

Zavala, S. (1972). *La filosofía política en la conquista de América*. México. Fondo de Cultura Económica.

LA INTRODUCCIÓN DEL ESPÍRITU EN LA FILOSOFÍA HEIDEGGERIANA

The Introduction of the Spirit in Heideggerian Philosophy

Daniel Michelow

ORCID ID: 0000-0002-7927-5626

Universidad Católica del Maule (Chile)

dmichelow@ucm.cl

RESUMEN

La pregunta central del presente artículo se centra en el grado y alcance de la transformación de la metódica heideggeriana en la medida en que la cuestión del ser debe abrirse a la posibilidad de lo político en la década de los 30. Esta reelaboración de ciertos aspectos prácticos de su pensamiento sucede para Heidegger en gran parte a través de un modo específico de tratamiento del concepto de espíritu que comienza a tomar forma en su famoso discurso del rectorado donde lo *geistig* aparece como una estructura fundamental del proyecto que se empieza a poner en marcha y que se consolida, precisamente, en el seminario Hegel, Sobre el Estado que da pie a este análisis. Se planteará a lo largo de este artículo que el espíritu, tajantemente rechazado en Ser y tiempo en vistas a su status temporal, se transforma en el desarrollo de la metapolítica heideggeriana en el nexo esencial entre Dasein y pueblo.

Palabras clave: *política, Heidegger, Hegel, espíritu, Ser y tiempo.*

ABSTRACT

The central question of the present article focuses on the extent and scope of the transformation of Heideggerian methodics, insofar as the question of being must open up to the possibility of the political in the 1930s. This reworking of certain practical aspects of his thought happens for Heidegger largely through a specific mode of treatment of the concept of spirit that begins to take shape in his famous rectorate speech, where the *geistig* appears as a fundamental structure of the project that begins to be set in motion, and which is consolidated, precisely, in the seminar Hegel, On the State that gives rise to this analysis. It will be argued, throughout this article, that the spirit, categorically rejected in Being and Time in view of its temporal status, is transformed in the development of Heideggerian metapolitics into the essential nexus between Dasein and people.

Keywords: *Politic, Heidegger, Hegel, spirit, Being and time*

INTRODUCCIÓN

En el semestre de invierno de 1934/35—inmediatamente después de su renuncia al rectorado en la Universidad de Friburgo—, Heidegger dicta en dicha institución la lección “*Hegel. ‘Über den Staat’*”,¹ la cual versa sobre el escrito de Hegel “Principios de la filosofía del derecho”,² dedicado a la elaboración del fenómeno de la libertad, la voluntad y el Estado, publicado originalmente en 1820. El *Seminar* para principiantes de Heidegger se convierte así en la primera y única lección dedicada a la filosofía política de Hegel en la que el modo de aproximación es también expresamente político.

Aunque el curso ha llegado hasta nuestros días de modo fragmentado,³ permite entender hasta qué punto la elaboración de una meditación de tipo político se vuelve el motor principal del pensamiento de Heidegger en la década de 1930 y da el puntapié inicial a la pregunta central del presente análisis por el grado y alcance de la transformación de la metódica heideggeriana en la medida en que la cuestión del ser debe abrirse a la posibilidad de lo político en general.

Es posible reconocer que la lección tiene una doble función respecto del proyecto de Heidegger de los años 30: por una parte, debe *Hegel ‘Über den Staat’* ejercer un rol articulador entre las demás lecciones, discursos y escritos de la época, confiriéndoles así su necesaria unidad temática. Por otra parte, debe dar comienzo a una concepción histórico-política *unitaria* dentro del pensamiento alemán. Vale decir que debe revelar un camino político—hasta

ese momento *clausurado*— entre el romanticismo hegeliano y la ontología fundamental del propio Heidegger.

El segundo elemento mencionado delata ya la senda de profundas transformaciones que el pensador de Meßkirch desea transitar: a diferencia del proyecto puramente filosófico de décadas anteriores en el que Heidegger insiste en que su pensar puede solo ser comprendido en una relación directa y no mediada hacia el pensamiento presocrático como origen de la pregunta por el ser, debe en la década de 1930 reconstruir una relación *quebrada* por él mismo con la tradición que le ha precedido inmediatamente. Tal quiebre le impide a su vez entablar vínculos más robustos con sus coetáneos, esto es, para ser más precisos, a una facción dentro de la generación de entreguerras a la que Heidegger se considera afín, por ejemplo: a Jünger, Schmitt, Spengler o Gehlen por nombrar a algunos.⁴ Este grupo está compuesto por aquellos que se consideraban herederos y parte del movimiento “revolucionario conservador” (*konservative Revolution*), que tiene como uno de sus motivos principales la ideología *völkisch* o nacionalismo étnico con raíces en el romanticismo.⁵

La reelaboración de ciertos aspectos *prácticos* de su concepción de lo histórico sucede para Heidegger a través de un modo específico de tratamiento del concepto de *espíritu* que comienza a tomar forma en el año 1933 en su famoso discurso del rectorado, donde lo *geistig* aparece como una estructura fundamental del proyecto que se empieza a poner en marcha y que se consolida, precisamente, en la lección sobre Hegel. Previo a un análisis minucioso del lugar central que el *Geist* ocupa en la obra de Heidegger en la década

1 El volumen *Seminare Hegel-Schelling* (GA 86) no cuenta actualmente con una traducción al castellano. Los pasajes citados de esta obra son de traducción propia.

2 El título en idioma alemán es *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pero se suele tratar por el nombre corto *Rechtsphilosophie* o filosofía del derecho.

3 Las transcripciones y apuntes a los cuales se debe este texto fueron tomados por Wilhelm Hallwachs y Siegfried Bröse, quienes participaron en el seminario de ocho sesiones.

4 Como es evidente, la generación de entreguerras no es homogénea y no todos los autores que pueden ser situados en esta deben ser encasillados en la herencia conservadora descrita. Es posible, por ejemplo, nombrar a pensadores como Jaspers, Adorno o Horkheimer, entre otros, que se sitúan en las antípodas de una concepción romántica de lo nacional.

5 Respecto del origen romántico conservador de lo *völkisch*, véase Williamson, G. *The Longing for Myth in Germany*, que describe con especial atención un cierto nacionalismo mítico que se inaugura con el romanticismo alemán.

de los treinta del siglo xx, es necesario detallar la problemática en torno al espíritu tal como se la ha planteado en la década anterior, especialmente en *Ser y tiempo* (en adelante *ST*), para evidenciar que la introducción del espíritu en su obra no es en ningún caso un añadido superficial, sino que le exige, necesariamente, una profunda transformación metodológica.

ESPÍRITU Y TIEMPO VULGAR

Para Heidegger, Hegel forma sin duda parte de esa tradición inmediata en la que la pregunta por el ser se ha ocultado, no solo como un pensador más de esta sino como su consumación. La filosofía hegeliana es así una ontología que sucumbe a la tradición (GA 2, p. 22). Esta consideración es expresada por Heidegger, por ejemplo, en la delimitación del fenómeno de tiempo desarrollada en *ST* en la que es contrastado el tiempo original y la temporeidad del Dasein con el tiempo expresado principalmente como la conexión tiempo-espíritu en los términos en los que Hegel lo ha elaborado.

Sucumbir a la tradición respecto del problema del tiempo significa para Heidegger principalmente seguir mirando en la dirección de la ontología de Aristóteles (GA 2, p. 14), porque la comprensión vulgar del tiempo se inauguraría con su pensamiento. Dicha comprensión está caracterizada por una disponibilidad del tiempo para su medición, su *numeración*, “el tiempo es lo ‘numerado’” y lo numerado “son los ahora” (GA 2, p. 421). Esta caracterización, que ha estado presente desde la antigua Grecia hasta nuestros días, es a la que Heidegger llama el tiempo del ahora (*Jetzt-Zeit*) (GA 2, p. 421). El tiempo, comprendido de esta manera, se transforma en una secuencia de momentos que se autorreproducen indefinidamente, vale decir, que se presentan como un discurrir eterno. En referencia a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Heidegger elabora y presenta la concepción hegeliana de tiempo del modo siguiente:

En el sentido positivo del tiempo se puede decir, pues: solo el presente es, el antes y el después no son; pero el presente

concreto es el resultado del pasado, y está preñado de futuro. El verdadero presente es así la eternidad. (GA 2, p. 431)

Con lo que Hegel no solo no abandonaría, sino que amplificaría el elemento central de la concepción temporal aristotélica. La de Hegel es, por esta razón, así como se la describe en *ST*, “la elaboración conceptual más radical —y bastante desatendida— de la comprensión vulgar del tiempo” (GA 2, p. 428). Pasado y futuro están en el sistema de las ciencias hegeliano bajo la ley general de negación de la negación, esto es, del desarrollo dialéctico, por lo que Heidegger asevera que:

La expresión más adecuada de la concepción hegeliana del tiempo se encuentra, pues, en la determinación del tiempo como negación de la negación (es decir, de la puntualidad). Aquí la secuencia de los ahora queda formalizada hasta el extremo, y nivelada de un modo imposible de superar. (GA 2, p. 433)

Y que “solo en virtud de este concepto dialéctico-formal del tiempo le fue posible a Hegel establecer una conexión entre el tiempo y el espíritu” (GA 2, p. 433). Sin embargo, dicha formalización extrema no explica aún el hecho de que sea, precisamente, el tiempo caracterizado como negación de la negación aquel que deba ser opuesto a la elaboración del tiempo propuesta en *ST*. ¿Qué rasgo particular —que no posean las diversas comprensiones vulgares de tiempo en la historia de la metafísica— vuelve a la interpretación hegeliana de tal modo radical en la comprensión de Heidegger que esta deba ser específicamente contrastada con la temporeidad del Dasein? La necesidad de esta específica delimitación viene dada por el hecho de que Heidegger ha notado ya en un principio que ambos tratamientos, el de la temporeidad y el del espíritu, podrían coincidir en el resultado, incluso cuando tienen orientaciones completamente distintas; o bien, incluso cuando “su intención ontológico-fundamental se orienta justamente en dirección contraria” (GA 2, p. 405).

Coinciden, así como lo plantea Heidegger, en la medida en que en su propio análisis se revela la temporeidad como una estructura existencial, esto es, que constituye al Dasein y a la que el tiempo vulgar, específicamente entendido como tiempo del mundo, pertenece (GA 2, p. 405), es decir, un tipo esencial de relación entre tiempo y Dasein, que en primera instancia parece evocar aquella identidad entre espíritu y tiempo histórico. Pero son más bien contrarias en la medida en que Heidegger le atribuye a la interpretación hegeliana una cierta forma de secuencialidad que, además, comprendida dialécticamente como negación de la negación, está caracterizada como *desarrollo*, un desarrollo que finalmente debería conducir al *colapso* del tiempo, pues para Hegel el tiempo no es sino espíritu alienado,⁶ que debe realizarse o más bien “alcanzar su propio concepto” (GA 2, p. 434).

Ahora bien, J.P. Esperón, en su análisis sobre la relación tiempo-espíritu desde la perspectiva heideggeriana, indica que:

Otro punto clave en la controversia relativa a la historia es aquel respecto de la noción de tiempo. Desde la perspectiva de Heidegger, para Hegel la noción de tiempo funciona como mediación entre la experiencia que hace la consciencia en su despliegue histórico y la experiencia en cuanto a su concepto (pues el tiempo es el concepto existente). (Esperón, 2019, p. 95)

En Hegel, en la medida en que el tiempo es considerado un elemento medial en el desarrollo hacia el espíritu absoluto se vuelve necesario afirmar que la relación está determinada por dicha caída. Por el contrario, para Heidegger, “la analítica existencial del Dasein [...] arranca de la ‘concreción’ de la existencia misma fácticamente arrojada, y busca desvelar la temporeidad como su posibilidad originaria” (GA 2, p. 435).

⁶ Esperón asevera más precisamente que “el tiempo en Hegel aparece como espíritu alienado y, por ello, la misión del espíritu absoluto es destruir al tiempo” (p. 94).

La caída es el rasgo central de la radicalización del tiempo comprendido vulgarmente, desde el cual la pregunta por el ser, tal como la plantea Heidegger, no puede ser llevada a cabo. Expresado en otros términos, en la medida en que para Hegel el tiempo es un paso hacia el espíritu absoluto, debe Heidegger estimar necesariamente su sistema como indispuerto hacia la pregunta por el ser, pues tiempo y ser son concebidos como cooriginarios (GA 14, p. 23), especialmente y con mayor fuerza tras la introducción del acontecimiento (*Ereignis*) en su pensamiento.

COINCIDENCIAS EN TORNO AL PUEBLO

Es posible aseverar, junto a Françoise Dastur, que entre los temas centrales que unen a Hegel y Heidegger se encuentra aquel motivo en el que el tiempo histórico queda en su estructura total determinado como *declive* (p. 11). Este es el elemento que le permite a Heidegger reevaluar el pensamiento político de Hegel en los años 1930, específicamente en vistas a la proposición de tratamiento que hace este último de ciertas categorías políticas fundamentales desde su relación al espíritu, que Heidegger lee ahora como la disposición radical de lo político hacia su propio origen. Se vuelve evidente, entonces, que este retorno al pensamiento hegeliano no es una apertura por parte de Heidegger a la forma total del espíritu, en consideración de su triple estructura —objetivo, subjetivo y absoluto—, sino que solo a una de dichas partes, específicamente la del espíritu objetivo que se despliega a su vez triplemente como derecho, moral y ética. El espíritu objetivo, como ciencia de lo *interhumano* (*zwischenmenschlich*), en el que la comunidad del pueblo (*Volksgeist*) juega un rol central como forma concreta del espíritu, es el elemento que Heidegger buscará asumir en su propio proyecto. En opinión de Hyppolite, la búsqueda de una forma concreta para el espíritu es un planteamiento central del pensamiento hegeliano:

No es dudoso que desde sus primeros trabajos de juventud y particularmente en Tübingen, Hegel piense la vida espiritual

como vida de un pueblo. Los términos que emplea en esta época son característicos en este sentido; habla del espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), del alma de un pueblo (*Seele des Volks*), del genio de un pueblo (*Genius des Volks*). Pronto buscaremos los orígenes de estas expresiones en la filosofía de su tiempo, pero ellas señalan ya netamente uno de los rasgos característicos del pensamiento hegeliano. Entre el individualismo y el cosmopolitismo, Hegel busca el espíritu concreto como espíritu de un pueblo. La encarnación del espíritu es una realidad a la vez individual y universal, tal como se presenta en la historia del mundo bajo la forma de un pueblo. La humanidad solo se realiza dentro de los diversos pueblos que expresan a su manera, la cual es única, su carácter universal. (Hyppolite, 1970, p. 20)

Este es el aspecto fructífero para el proyecto de la política del ser: *a través* del espíritu el pueblo queda fijado como categoría fundamental y concreta de lo colectivo a la cual se supeditan aquellas como la de humanidad y sociedad que Heidegger considera vaciamente universales. El pueblo en Hegel es lo más concreto y juega un papel sintetizador entre lo individual y lo universal.

Mientras que lo político en Heidegger adopta con la asunción del pueblo el cariz de una misión educativa —ejecutada por la Universidad— que tiene como fin la construcción del Estado original. Así se da paso metodológicamente a la trinidad pueblo, Estado y espíritu que se articula como momentos de lo mismo:

Toda la educación es “política”, vale decir, ayuda a establecer, desarrollar y mantener el Dasein del Estado. Se educa al pueblo para que se convierta en el Estado y solo así se convierte en pueblo. El Estado no es algo “externo” al “pueblo”. (GA 86, p. 177)

Lo que se busca educar en el proyecto que tiene como centro el escrito recién citado es que el Estado debe ser entendido antes como un ente espiritual que como uno político-racional o, citando a Trawny, que “el espíritu y el Estado se encuentran en un círculo hermenéutico; lo que es el Estado solo puede entenderse con

referencia al espíritu, y lo que es el espíritu solo con referencia al Estado” (2006, p. 13). Pueblo, Estado y espíritu quedarían así entretnejidos en una relación ontológica de mutua pertenencia como fundamento de lo político. Dicho tejido es el punto de anclaje de Heidegger en el pensamiento hegeliano.

LA TAREA ESPIRITUAL

Para Heidegger el pensamiento de Hegel cobija dicha disposición originaria de lo político en la medida en que logra proponer las categorías fundamentales de Estado y pueblo como formas espirituales.

En la *Filosofía del derecho* es posible leer: “El pueblo como Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial y en su realidad inmediata y, por consiguiente, el poder absoluto sobre la tierra; por tanto, un Estado respecto a otro está en autonomía soberana” (Hegel, 2000, p. 382). Heidegger declara en su interpretación de la filosofía del derecho que el Estado es entendido en Hegel, por tanto, de modo más esencial como “el Estado ‘espiritual’ [...] Realización de la libertad en sí” (GA 86, p. 84) y en consecuencia, se vuelve necesario pensar la política de Hegel no ya desde su dimensión jurídica, sino que desde aquel recinto que Heidegger llama lo metapolítico (GA 86, p. 72).

En un seminario dictado entre 1933/34, titulado *Sobre la esencia y el concepto de Naturaleza, Historia y Estado*, Heidegger asevera que la metapolítica comprende lo político como modo de ser del hombre, vale decir que “como posibilidad fundamental y modo de ser distintivo de los seres humanos” (Heidegger, 2018, p. 71)⁷ que es, a su vez, “el fundamento sobre el que descansa el Estado” (Heidegger, 2018, p. 72), con lo que este último queda

⁷ La transcripción de este seminario no está contenida en las obras completas (GA), sino que es publicada por primera vez en una recolección de materiales en el *Heidegger Jahrbuch 4* editada por A. Denker y H. Zaborowski y más tarde traducida al español por J.A. Escudero.

comprendido como modo de ser del pueblo (Heidegger, 2018, p. 67).⁸ El Estado no es, por tanto, para Heidegger, fenómeno de la razón, sino posibilidad de “realización más alta del ser humano” (Heidegger, 2018, p. 99) y es precisamente desde esta base para una concepción de lo político desde donde Heidegger despliega su propio proyecto:

La constitución no es un contrato racional, un ordenamiento jurídico, una lógica política o algo arbitrario y absoluto; constitución y derecho son realizaciones de nuestra decisión para el Estado, son demostraciones fácticas de aquello que consideramos nuestra tarea histórica como pueblo. En consecuencia, el saber acerca de la constitución y el derecho no incumbe solo a los así llamados “políticos” y juristas, sino que como pensamiento y conciencia del Estado pertenece a la existencia de todo individuo que asume la lucha y la responsabilidad para su pueblo. (Heidegger, 2018, p. 77)

El fundamento de la dimensión política es aquí, precisamente, *prepolítico* en el sentido de que las estructuras que se desarrollan, tales como pueblo, Estado, universidad y otras, deben dejar así de ser meras instituciones o fenómenos sociales para convertirse en formas históricas de la esencia misma del *Dasein* y su destino común, vale decir como formas de un *orden* original al que es necesario retornar (GA 38, pp. 63, 143, 164).

Aunque en los años 1920 se ha instalado una delimitación fundamental con la metafísica hegeliana, aparece el espíritu nuevamente en el pensamiento de Heidegger, esta vez como un elemento estructural de su metódica. En el año 1933, en el discurso

⁸ Sobre las repercusiones de esta concepción apunta Jesús Escudero que “toda forma de fundamentación racional del Estado inspirada en el contrato social parece quedar en un segundo plano. Se abandona así la noción moderna de Estado sustentada en el contrato social (Rousseau) y en la regulación según principios racionales (Kant) en favor de un tipo de organización política que cabría calificar de premoderno y asentado en relaciones de obediencia, entrega, lealtad y servicio” (Heidegger, 2018, p. 12).

en el que Heidegger asume como rector, explicita el talante de dicha tarea como un dejarse conducir “por la inexorabilidad de la misión espiritual que lleva al destino del pueblo alemán a imponer su marca a la historia” (GA 16, p. 107). En la misma línea se puede encontrar en *Introducción a la metafísica* la descripción de la tarea del pensamiento como un accionar en contra de la falta de espíritu (*Geistlosigkeit*) o de la destitución del espíritu (*Entmachtung des Geistes*) (GA 40, p. 48, 50). Una vez que Heidegger ha aclarado que espíritu no debe ser ya más entendido como inteligencia, expone su rol central del modo siguiente:

Porque toda fuerza verdadera y belleza física, toda seguridad y osadía de las espadas, pero también toda autenticidad y creatividad del entendimiento se fundamentan en el espíritu y encuentran su dignificación o su decadencia solo en la medida en que, en cada momento, el espíritu es poderoso o impotente. Él es quien apoya y domina, es lo primero y lo último, y no algo tercero aunque como tal fuese imprescindible. (GA 40, p. 51)

El espíritu, así como se lo ha comenzado a comprender en un pensamiento, de evidente distinto talante al de los años 20, gana su lugar central en un proyecto metapolítico, en el que la individualización del *Dasein* y su destino particular se retraen para dar paso a una forma de discurso que gira en torno al destino común y al nosotros, incluso aseverándose ahora que el espíritu “ni es agudeza vacía, ni juego gratuito del ingenio, ni cultivo desenfrenado de la disección intelectual, ni siquiera sabiduría mundana, sino que espíritu es la resolución hacia la esencia del ser, espontánea y conscientemente surgida” (GA 16, p. 111). La transformación ha sido, para exponerlo del modo más claro posible, desde el espíritu entendido como un dominio particular del ser, esto es, como un ente que desvía toda la atención en dirección contraria al ser (GA 2, p. 22) hasta lo recién expuesto, justamente, como forma eminente del estar resuelto hacia el ser.

Pero, ¿cómo se ha superado la temprana disociación expresada de modo radical en ST para que el espíritu pueda ahora encontrar

su camino de esta manera en la metodología heideggeriana? Como es de esperar, el *Geist* como resolución hacia la esencia del ser no entra en juego como un simple término que pueda ser utilizado para reemplazar al *Dasein*, sino más bien como un elemento de conexión entre la temporización del tiempo (*die Zeitigung der Zeit*) mismo y todo aquello que “está fundado sobre la esencia originaria del tiempo —historia, pueblo, ser humano, lenguaje— contenido en este acontecimiento del tiempo” (GA 38, p. 120).

PUEBLO Y ESPÍRITU

El pueblo es para Heidegger una de aquellas estructuras fundamentales fundadas en el tiempo original, por eso los pueblos “no ingresan en la historia como si esta fuera un espacio preexistente, en el que ellos encuentran cobijo, un camino de antemano disponible”, sino que más bien hacen historia y son hechos por ella (GA 38, p. 85). Su *estatus* temporal es uno necesariamente particular.

Precisamente en el escrito recién citado, *Lógica*, aparece el pueblo descrito bajo tres perspectivas principales: como cuerpo/cuerpo vivido (*Leib/Körper*), alma (*Seele*) y espíritu. En cuanto espíritu es delimitado el fenómeno de *Volk* en Heidegger como se describe a continuación: “En todo aquello donde se trata de estructuración, orden propio, decisión, es el pueblo en tanto histórico, en tanto cognoscitivo, en tanto volitivo, espiritual: pueblo en tanto espíritu” (GA 38, p. 67). El pueblo representa en el proyecto político de los años 30 la posibilidad de una comunidad que no está caracterizada como alteridad, es decir, no constituida por el *otro*, sino que exclusivamente por el *nosotros*,⁹ tratando así de alejarse

⁹ Respecto de la forma precisa que toma la alteridad en Heidegger, esto es, como comunidad del nosotros, he aseverado anteriormente que: “Solo se puede entablar esta relación de comunidad, la del pueblo, con quien se comparte ya de antemano la misma identidad histórica. El pueblo de Heidegger funciona bajo la dinámica de la comunidad homologada que no permite rasgos de pluralidad. Todo cambio es visto así como parte de la caída de la humanidad y nunca como una oportunidad para esta. Esto, quizás, porque el pensamiento de Heidegger parece estar vuelto hacia el

de lo que Heidegger considera como lo indeterminado o, en sus propios términos, del vacío de lo puramente teórico de las formas sociales modernas, sino que en vistas a una determinación original que se expresa como “la inevitabilidad del ser en la dominación de un orden estable de un pueblo (GA 38, p. 164).

Dasein y pueblo están, en el proyecto político, metódicamente mediados por el espíritu y solo a través de tal mediación es posible comprender que las instituciones históricas como por ejemplo, universidad y Estado se piensen, finalmente, con relación al acontecimiento del ser. Esta idea, respecto de la falta de un nexo entre Dasein y pueblo, aparece señalada ya en múltiples oportunidades en la literatura especializada que tiene por objeto el análisis de la estructura interna de ST, en la que se ha descrito la insuficiencia de la historicidad para explicar la aparición del concepto de pueblo en la segunda parte de la obra, como lo sustenta García de la Huerta:

El único punto de partida de la historicidad de la historia es, pues, la existencia propia. Solo el descubrimiento del “destino individual abre al par el “destino colectivo” o del pueblo. Este argumento presenta dos dificultades fundamentales. La primera, es la de pasar de la autocomprensión o esclarecimiento de la existencia propia a la comprensión de la historia y de la situación del colectivo. Falta una mediación entre este Dasein, que “en cada caso es el de cada cual” y el “Dasein del pueblo”. No parece posible, en consecuencia, con la sola ayuda del concepto de “historicidad” acceder a la comprensión de lo público y construir algo más que una historia “propia”. (García de la Huerta, 2003, p. 229)

El espíritu como nexo abre para Heidegger dos posibilidades de acción que distinguen su proyecto de los años 1930: A) la posibilidad de una política del pueblo en cuanto temporización/historización del ser y B) la posibilidad de distinción y categoriza-

pasado, a la raíz y su herencia, de tal modo que solo es propio aquel futuro que se dispone únicamente como un duplicado de tal haber sido” (Michelow, 2021, p. 121).

ción de los pueblos respecto de su rol para la inevitabilidad del ser. Expresado de otra forma, queda abierta la senda para entender al pueblo alemán y su propia historia espiritual (GA 39, p. 9) como centro y sustento de tal política.

CONCLUSIONES

A diferencia del programa de destrucción de la ontología en el que Heidegger se erige a sí mismo como único y directo heredero de la pregunta griega por el ser —relegando todo aquello que se encuentra al medio a la categoría de metafísico—, necesita en los años 30, precisamente por la naturaleza “alemana” de la cuestión tratada, instaurar un puente histórico desde lo griego, desde la *Polis*, hasta su propio pensamiento, pero que esta vez recoja al menos ciertos aspectos generales de la filosofía alemana que le precede. Es en este sentido en que hace una cierta concesión hacia Hegel y el modo de relación que este concibe entre espíritu y Estado. Heidegger mismo asevera en el curso sobre la *Filosofía del derecho* que:

Hasta Hegel hay filosofía, que él, como se ha dicho, concluye. Por eso es la meditación sobre el filosofar de Hegel sobre el Estado igualable a la meditación, en general, sobre el enfoque y la dirección fundamental del pensamiento occidental sobre el Estado. (GA 86, p. 550)

Se puede observar con claridad el sentido que Heidegger pretende asignar al espíritu como el elemento que permitiría un cambio de sentido de lo político en general, pero es evidente que, en términos metodológicos, aún permanece oscura la recepción del espíritu desde la perspectiva del tiempo original tal como se ha explicitado anteriormente. Para encontrar una pista que nos permita trazar una posible vía de análisis es necesario volver una vez más a ST. Allí Heidegger asevera que:

El ‘espíritu’ propiamente no cae dentro del tiempo, sino que existe como temporización originaria de la temporeidad. La

temporeidad temporiza el tiempo del mundo, en cuyo horizonte puede ‘aparecer’ la ‘historia’, como acontecer intratempóreo. El ‘espíritu’ no cae dentro del tiempo, sino que la existencia fáctica, en cuanto cadente, ‘cae’ desde la temporeidad originaria y propia. Pero este mismo ‘caer’ encuentra su posibilidad existencial en un modo de la temporización de la temporeidad. (GA 2, p. 436)

El *Geist* es en su modo específico intratempóreo, pero su intratemporalidad, su caída en el tiempo, es una que revela a su vez la caída desde el tiempo originario al tiempo vulgar. En el espíritu en su radical formulación hay una revelación negativa de la temporización del tiempo del Dasein; es más, el espíritu es la forma, la decisión y el orden de tal temporización que no puede sino darse en una caída. Este giro en la comprensión del *Geist* se ve expresado en el uso de comillas para el término que hace Heidegger en el pasaje recién citado: acá el espíritu no aparece ya como un mero elemento metafísico, como un ente que, finalmente, distrae del preguntar por el ser, sino que como un ente *intermedio* que a pesar, o más bien, por mor de su carácter metafísico, revela, precisamente, a la metafísica en sus limitaciones, así como acontecimiento del ser que no se ha vuelto claro como tal para sí mismo.

La necesidad de la introducción del *Geist* como elemento central de la metapolítica obedece a la pregunta temporal en torno a aquello que está en el tiempo y a la vez lo temporiza; que hace historia y que a la vez es hecho por la historia (GA 38, p. 85). Es decir, la preocupación por aquellos fenómenos que ejecutan de tal modo su temporalidad que esta se oculta y revela al mismo tiempo una cierta negatividad —que precisamente es aquella que le confiere su espina dorsal a la obra de Hegel— de la que el espíritu es una forma eminente, razón por la cual se vuelve imprescindible para el proyecto político de Heidegger. Solo así, por medio de la mediación de la negatividad del espíritu, es posible erigir una política en torno al Dasein, una metapolítica del nosotros, desde donde además sea posible concluir necesariamente lo alemán.

Las conclusiones que se puedan desprender de esta sintética elaboración de las transformaciones metodológicas del pensamiento de Heidegger para lograr dar a luz a la metapolítica son múltiples y de enorme importancia para plantear una crítica profunda a su proyecto. Estas críticas han sido ya, en mayor o menor medida, elaboradas por la recepción de su obra, como por ejemplo aquella en torno a la despolitización de la política como resultado de la introducción del fundamento espiritual, así como derivadamente una debilitación de la alteridad, del Otro (Derrida), en pos de un *nosotros* espiritual. De igual manera, se ha profundizado en esta línea de investigación en aras de la delimitación del fenómeno de lo común como una expansión del sí-mismo y no ya como recinto de lo plural (Arendt). Estas consideraciones, sin duda fundadas, ponen a la metapolítica en un estatus problemático, sin embargo, parecen siempre mantener una respetuosa distancia y exterioridad hacia la metodología de Heidegger. El esfuerzo por descubrir los procedimientos metodológicos no tiene por finalidad desligarse de la preocupación que estas observaciones deben producir, sino, por el contrario, abrir una posibilidad de análisis en la que el proyecto de reelaboración de lo político heideggeriano sea cuestionado desde sus propias condiciones de posibilidad, así como desde las necesidades que de estas emanan. Se deben proponer en este sentido las siguientes preguntas: ¿Puede el espíritu, así como ha sido concebido por Hegel soportar la torción a la que se ve sometido en el proceso de absorción en la metapolítica? ¿Permite el espíritu de Heidegger aún la conexión con la tradición que le precede o se ha operado más bien una destrucción tal del fenómeno que para el proyecto heideggeriano reste finalmente construir la identidad alemana, justamente, sin la tradición alemana?

En último lugar, debe quedar este análisis a disposición de una crítica política hacia la vinculación de Heidegger con el nacional socialismo. Esta relación que ha sido en el último tiempo tematizada principalmente desde la pregunta por la supuesta introducción

del nazismo en la filosofía,¹⁰ vale decir por la fundamentación ontológica de elementos de carácter totalitario, encuentra en la descripción de la transformación metodológica del espíritu un elemento más de juicio. Por una parte, se debe reconocer que efectivamente categorías tales como pueblo, lucha, muerte, líder, compromiso u honor, solo por nombrar algunas, adquieren bajo el alero del *Geist* en el proyecto metapolítico un estatus existencial que a la larga apoyaría la posición política del régimen nazi. Por otra parte, es necesario declarar que dichas categorías, a pesar de que Heidegger pretenda una caracterización propia y exclusiva, están instaladas de manera profunda en el discurso filosófico, por lo menos desde el comienzo del romanticismo. La conclusión que se puede ofrecer en vista de estos elementos es que no solo en Heidegger sino que en una parte importante del pensamiento alemán desde finales del siglo XVIII se incubaba la exacerbación de una forma de vida centrada en el sí-mismo tanto individual como colectivamente, que desprecia e impide el desarrollo de una comunidad plural.¹¹ Esto puede ser interpretado del siguiente modo: no es Heidegger quien introduce el nazismo en la filosofía, sino que es toda una tradición filosófica la que ha preparado el acontecimiento de las formas totalitarias de lo político. Sin eximir a Heidegger de sus propias responsabilidades políticas, es necesario decir que el análisis que esta conclusión exige es de mayor alcance que aquel que se pueda derivar de la presentación de antecedentes de carácter bibliográfico de su vida particular. Este tipo de esfuerzo requiere poner la vista en procesos históricos de gran escala, en

¹⁰ Este concepto se debe principalmente a Emmanuel Faye, quien es el más fuerte defensor de la tesis que describe a Heidegger como una herramienta filosófica al servicio del nacional socialismo.

¹¹ Hannah Arendt interpreta en la *Condición Humana* la tradición filosófica, con ilustres excepciones, como el proceso histórico de degradación de la esfera política y, por tanto, de la pluralidad. Bajo tal clave de análisis se podría aseverar que dicha historia tiene un punto álgido en Heidegger, pero que su origen es definitivamente anterior a él.

los que están bajo cuestión no un proyecto filosófico particular, sino el desarrollo de la filosofía en su totalidad.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2009). *La condición Humana*. R. Gil novalés (Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Dastur, F. (1996). Heidegger y Hegel: distancia y proximidad. *Areté revista de filosofía*, 8(1), 7-23. DOI: 10.18800/arete.199601.001
- Esperón, J. P. (2019). El Hegel metafísico de Heidegger. *Philosophia*, 79(1), 63-97. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/journal/6039/603968864003/html/>
- Faye, E. (2018). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Madrid: Akal.
- García De La Huerta, M. (2003). M. Heidegger: Una geopolítica del *Geist*. *Dialogos*, (81), 225-239. Recuperado de: <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/19574>
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*. E. Vásquez (Trad.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. R. Valls (Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2018) *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado. Seminario del semestre de invierno de 1933/1934*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1980). *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (GA 39). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2011). *Seminare: Hegel – Schelling* (GA 86). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hyppolite, J. (1970). *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Michelow, D. (2021). Sí mismo como pueblo. Comunidad en el pensamiento de M. Heidegger. *Trans/Form/Ação*, 44,(4), 105-122, DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.09.p105>
- Trawny, P. (2014). Heidegger, Hegel, and the Political. En: On Hegel's Philosophy of Right (pp. 3-18.). *The 1934–35 Seminar and Interpretive Essays*. London: Bloomsbury.
- Williamson, G. (2004). *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press.

CONTAGION: A COGNITIVE VIEW OF THE IMMUNE SYSTEM AND ITS IMPLICATIONS FOR A NOMADIC ETHICS

Contagio: una visión cognitiva del sistema inmune y sus implicaciones para una ética nómada

Sebastián Alejandro González-Montero

ORCID ID 0000-0001-6271-0276
 Universidad de la Salle (Colombia)
 sgonzalez@unisalle.edu.co

Germán Ulises Bula Caraballo

Universidad Pedagógica Nacional
 gubulac@upn.edu.co

María Clara Garavito

Becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Asesorada por el Dr. Edgar González Varela
 mc.garavitog@filosoficas.unam.mx

ABSTRACT

The modern obsession with safety (which ranges from extreme fear of germs to xenophobia) ends in isolation. In this paper, we explore what is behind of this concern with safety, the metaphors that surround it (which come from immunology), and a way to escape from fear using the Deleuzian idea of nomadic ethics as a point of departure. From a contemporary perspective of how immune systems work, we rethink the metaphors used to describe it: as far as new characterizations of immunity arise, there is a need to approach a notion of non-defensive, non-reactive answers to the ever-changing demands of a world in motion, of becoming. It implies rethinking alterity, the need to embrace it instead of avoiding it, and the need to understand its importance, the way in which it makes us humans. We will argue that nomadic ethics require a nomadic epistemology, an acknowledgement that a full understanding and control of reality may be beyond our reach, and therefore an acceptance of partial, tentative, and diverse forms of knowledge.

Palabras clave: *nomadic ethics, immunology, alterity, human becoming, organic systems.*

RESUMEN

La obsesión moderna por la seguridad (desde el miedo extremo a los gérmenes hasta la xenofobia) termina en el aislamiento. En este artículo exploramos qué hay detrás de esta preocupación por la seguridad, las metáforas que la rodean (y que provienen de la inmunología) y una forma de escapar del miedo tomando como punto de partida la idea deleuziana de la ética nómada. Desde una perspectiva contemporánea

de cómo funcionan los sistemas inmunológicos, repensamos las metáforas: en la medida en que surgen nuevas caracterizaciones de la inmunidad, existe la necesidad de aproximarnos a las respuestas no defensivas, no reactivas a las demandas del devenir. Implica repensar la alteridad, la necesidad de abrazarla en lugar de evitarla, y su importancia para entender lo que nos hace humanos. Argumentaremos que la ética nómada requiere una epistemología nómada, un reconocimiento de que una comprensión y un control plenos de la realidad pueden estar fuera de nuestro alcance y, por lo tanto, una aceptación de formas de conocimiento parciales, tentativas y diversas.

Keywords: *ética nómada, inmunología, alteridad, devenir humano, sistemas orgánicos.*

INTRODUCCIÓN

Contagion

§1

Historically, the immune system has been seen as a series of processes geared towards to defend from foreign bodies, which are, in turn, understood as enemies to our body (Pradeau, 2019). Common understandings of immunity are related to a kind of biological health in which the immune system works as a negation machine towards what is menacing and strange (Esposito, 2011). The world 'Immunization', is itself part of a network of concepts associated with protection, understood as the exclusion, expulsion, or eradication of what is viewed as a risk: e.g, national barriers, social exclusion, or antigens. These concepts can all be characterized as militaristic in nature. However, a purely defensive understanding of the immune system condemns us to isolation and stagnation (Esposito, 2011; Braidotti, 2006), and goes against the nature of life, which is essentially a process of becoming and of entering into relationships with other beings.

Recent debates about immunology have shown that the problem of the immune system is related to the problem of individuation; that is, the problem of how the heterogeneous components that make up a body can organize to form a coherent unity (Pradeau, 2019). The issue of individuation is present throughout the life cycle because organisms are permanently interacting with their

environment in diverse and changing ways. Studies in immunology show that organisms adapt to their environments in creative and situation-dependent ways and that, beyond mere defense, the immune system is a part of such creative responses that dynamically reconfigure what is outside and inside, what is identity and what is alterity (Pradeau, 2019; Bula & Garavito, 2013).

In this new paradigm of immunology, the immune system “helps to establish harmonious balance with the environment” (Swiatczak, 2014, p. 428). This harmony-seeking need not be understood as a mere striving towards a permanent equilibrium but can be seen as an ongoing development of relationships and activities. This perspective sees events as problems: things keep happening, and we need to deal with them. Adaptation and transformation are active answers to becoming (Swiatczak, 2014). In that sense, problem-events (eventualities) can be understood as stimulatory, and the immune system as a response-eliciting interface between actors and environmental challenges.

Among the perspectives on the immune system that reject a militaristic understanding of immunology and view its task as one of learning rather than destruction, we find that of nomadic ethics (Esposito, 2011; Braidotti, 2006). This position is related to two essential questions: “Is there a point at which the dialectical circuit between the protection and negation of life can be interrupted, or at least problematized? Can life be preserved in some other form than that of its negative protection?” (Esposito, 2011, p. 16). Nomadic ethics celebrates the potentialities inherent in deterritorialization (Deleuze and Guattari, 2005). Rather than following and consolidating a given code, a given form of operating, nomadic ethics flees codification, and therefore gives rise to new possibilities: in evolutionary terms, a hand is a deterritorialized front paw; and a hand that is free to make tools is the product of deterritorialization away from one that serves merely for climbing. Nomadic ethics is an openness to becoming, a willingness to change one’s own configuration. Of course, territorialization and de-territorialization

need and necessitate each other: if a given territorial configuration is abandoned, it is on order to produce a new one. Nomadic ethics, then, is characterized by the acknowledgement that territorial configurations have a merely contingent, situational, validity; and that their chief purpose is to be abandoned, in order to give rise to new configurations.

A discussion of nomadic ethics seems pertinent in times of ontological uncertainties and rapid sociopolitical change. Today, things seem to be getting more complex, diverse, unpredictable and, in a word, strange (Braidotti, 2002). New characterizations of immunity enable us to configure a notion of non-defensive, non-reactive answers to the demands of becoming. Perhaps nomadic ethics is more a re-discovery than a novelty: otherness has been a crucial factor of development active and transformative possibilities of life: humans, have always been exploring new ways of living (Pijl, 2007; Raschke, 2012).

We wish to explore a “nomadic ethics”, that subscribes to a radical immanence and an ecological understanding of the Self (Braidotti, 2006; Tauber, 2016); an ethics of exploration of the foreign, an embrace of becoming that is not anxious about defining boundaries between self and other.

We begin by fleshing out the idea that life is essentially about openness to what is different. This leads us to a discussion of the ethics of hospitality. We then present the immune system as a paradigmatic example of the logic of life: once we understand that militaristic metaphors are inappropriate to explain the functioning of the immune system, we can see that an essential aspect of life is the integration of the other as a part of the self. Then we move on to think about individuation and difference in the ethical and political planes, and finally we discuss nomadism and its implications on the individual.

How should one write about a nomadic ethics? Short, aphoristic chapters seem appropriate. There is something stale about academic writing (indeed, there is a looming suspicion that most of

it is never read, see Jago, 2018), something that calls for adaptive transformation. To be more precise, there is something stale about the esoteric arrogance embodied in customary academic writing (Braidotti, 2002). By contrast, the *Essais* were tentative, capable of reflecting the mutability of Montaigne's own mind, and, perhaps not coincidentally, accessible (see di Carlo, 2020). Collections of brief texts are exploratory; although they aspire to systematic coherence, they function (like the cathedrals at Cologne and Barcelona) as a perpetual work in progress; as partial grasping at specific aspects of the multiplicity of becoming (Hui, 2019). As we will argue later, nomadic ethics require a nomadic epistemology, an acknowledgement that a full understanding (and control) of reality may be beyond our reach, and therefore an acceptance of partial, tentative, and diverse forms of knowledge.

§2

We are who we meet along the way. Daniel Innerarity has proposed an ethics of hospitality, that recongnizes that our existence “is structured around reception and encountering” (Innerarity, 2017, p. 3). Unlike a stone, humans need “relational goods” (2017, p. 24) such as friendship, love, or political associations. This implies both activity and passivity, a letting oneself be affected by the other. This openness to otherness is at the origin of human intelligence; it also makes us (biologically, cognitively, emotionally) vulnerable. Responses to danger that wall us off from the environment in the name of safety are reactive, and can diminish our power of acting (Hardt, 1993).

Although human beings have a particular way of being open to difference, life itself is characterized by its being an open system, constantly exchanging energy and matter with an environment. Human subjectivity and communities are just more sophisticated ways in which autopoietic (self-making) beings affirm and produce themselves in relational networks (Maturana and Varela, 1994).

§3

Death is when the music stops. Maturana and Varela (1994) define living beings as self-organizing systems that need a permanent relationship with their environment in order to survive. Viewed as a system, a living organism is an ensemble of harmonized processes; and physical equilibrium is tantamount to their cessation (Capra, 1996). Life is an unbalanced formula that can only persist in time, in defiance of entropy, through constant exchange with the environment.

This openness to the environment does not imply a sacrifice of identity, but it does put it at risk (Varela, 2000). It requires that the different parts of a complex living organization have cohesion—operational closure—as they are in constant communication with the environment. This is the primordial form of a situated and embodied cognitive process. Cognition is to be understood as the transformation of a system in response to an environment, in order that its autopoietic processes can persist through time.

Isolation, rigidity, and immobility are malignant and fatal (Chen J., Jing, X., Volkman, A-M., Chen, Y., Lui, Y., et al., 2019) and can be understood as a cognitive failure of the autopoietic system. Death can be seen as a cessation of exchange, a starvation of otherness (Napier, 2021) (Is this true, though, of all kinds of death? Consider apoptotic death. It is a suicidal sacrifice in the name of the community of living partners. That such a death is possible is in itself a philosophical problem—see Silverstein, 2009—).

§4

Living systems have different degrees of complexity; the more complex a system, the more its openness to the environment requires richer forms of cognition. A cell has a tighter operational closure than a multicelular organism, and its cognition is correspondingly less complex. In multicellular organisms, the immune system is a subsystem that has as its goal the maintenance of a

higher-order autopoiesis (that is, the autopoiesis of the ensemble of subsystems); it is, in itself, a cognitive system (Varela, 2000).

§5

Life seeks motion, change and adaptation (Napier, 2021; Braidotti, 2002); strength is creative, adaptive, it has the miraculous quality of the “newly created rose” (García Lorca, 2007). The essence of strength lies in the exploration of boundaries, in the capacity to navigate unknown territories. *Hic sunt dracones*: old maps had painted dragons over the unexplored. And certainly, facing dragons can kill us. But living organisms need dragons in order to grow, to develop new ways of being.

§6

If change and exploration are essential to growth, the human immune system is a glowing example. In “Tolerance, Danger, and the Extended Family”, Polly Matzinger (1994) holds that the immune system’s primary goal is not to distinguish between internal and external entities, i.e., self, and non-self. The central task of the immune system is to explore the outside, while producing a complex protective biological network.

§7

In her essay about T cell tolerance and the belief that the immune system’s primary drive is the discrimination between self and non-self, Matzinger focuses on a particular question: “How is self-tolerance induced and maintained?” (1994, p. 992).

Initially, ‘self-tolerance’ refers to the fact that the immune system can recognize any part of the body, as compared to any foreign entity. ‘Self’ and ‘Non-self’ relate to the concept of identity. In this line of thinking, the body is understood as a clearly delineated entity that is also capable of distinguishing the inside and the outside through its immune system (Matzinger, 1994; Weasel, 2001).

This view has heavy philosophical implications. Obviously, the first question is ‘What is the Self?’. Is ‘Self’ the name of an encoded sequence of information, including the structures that share it—i.e., genome and commensal genomes? Is ‘Self’ better defined as any tissue accessible to white blood cells? Is ‘Self’ an idiom: a network of unique elements— i.e., amino acids?

According to Matzinger, the attempts to define the nature of the Self show:

How some of the most creative thinking in immunology has evolved to search for practical definitions of self and non-self. Ultimately, they all boil down to variations of the view that the immune system makes its definitions. It regards a certain subset of the body as self and a particular fraction of the rest of the universe as foreign. In short, it does not really discriminate self from non-self, but some self from some non-self”. (1994, p. 994)

The most common image of the immune system is that its task is to detect and attack foreign organisms by maintaining surveillance over abnormal cells (Lucas, Swaminathan and Dear, 2015; Pradeau, 2019); it is seen as chiefly defensive (Bula & Garavito, 2013) and research is centered on the mechanisms that eliminate invasive pathogens. The language used in this context is militaristic: there is talk of surveillance mechanisms, targeted physiological attacks, strategic communication, the capture of opponents, repelling invaders, and subversive agents, etc. (Esposito, 2011; Weasel, 2001).

But perhaps our immune system, ignorant of the political philosophy of Carl Schmitt (2007), does not care about friends and foes; perhaps, having never heard of national borders or passports, it does not care about the foreign. Rather, being a product of evolution, our immune system cares about survival. Which foreign bodies are worthy of an immune response? How does the immune system choose between attacking, ignoring or tolerating? According to Matzinger: “the criteria have to do with what is dangerous rather than the Self” (1994, p. 994). What is in play,

instead of a simple polarity between self and non-self, is a complex set of distinctions and information processing procedures. The central immune system aims to recognize dangers by evaluating realities (Matzinger, 1994). It operates more as a network capable of identifying multiplicities than a dialectic machine dividing the world between friends and enemies.

§8

No learning takes place in the School of Life except through struggle. Matzinger (1994) distinguishes between virgin cells and experienced cells (those that have responded at least once to entities challenging the body). The latter help train the former, stimulating them to action at the appropriate time.

§9

This is the Law of Lymphotics: you must defend against threats, but you cannot be constantly wary of possibly threatening events. The immune system responds to encounters with external contingencies by being activated in situations that raise red flags; otherwise, it must rest, lest it make its own the body the object of its attacks:

At first glance, an immune system, once attacked, would seem to be best prepared for the next invasion by keeping its primed effector cells ready. However, though efficient, this is simply too dangerous to allow. Autoreactive effector CTLs (Cytotoxic T Lymphocytes) could destroy tissues; effector T helpers could secrete up to 2000 antibodies per second. Resting cells, by contrast, are entirely innocuous (until activated). The immune system is therefore stingy with its effectors and does not allow them unlimited life spans. Plasma cells are thought to die after a few days, and killer and helper effectors either die or revert to the resting state, from which they must be reactivated to become effectors once again. The transition from resting cell to effector is thus a critical and carefully controlled step that occurs only

in the presence of signal two —i.e., help for B cells and co-stimulation for T cells. (Matzinger, 1994, p. 998)

Furthermore, maintaining a permanent state of vigilance is costly. It is more efficient to be idly prepared for potential threats than to view everything as threatening (this can produce harmful auto-immune responses, Bula & Garavito, 2013). Responding correctly and proportionally to events is all about inducing adequate cell activation and timing.

Activation and triggering are distinct immune responses. Activation is a change of state: from resting to activated cells through stimulation and co-stimulation among different kinds of cells. Triggering is a prior awakening of the immune system, in response to unusual events (Tauber, 2016).

Finally, timing refers to the gap between triggering and activation (Matzinger, 1994). Responding too late can give dangerous foreign elements time to grow and cause serious damage (Velasquez-Manoff, 2020). Responding too early can lead to an equally dangerous uncontrolled flood of antibodies in the system (Wu, 2020).

§10

Traditionally, the immune system has been understood as a mechanism of self-recognition and elimination of the foreign, of the non-self (Pradeau, 2019). The work of the immune system boils down to recognition and elimination: “Theoretical immunologists are unanimous on this point. Without recognition and elimination, the body would become ‘a toxic dumpsite’. Without the capacity to recognize and eliminate potentially toxic viral matter, the body could not repel antigens” (Napier, 2013, p. 29).

In contrast, both Matzinger and Napier believe the immune system is better understood in terms of exploration and protection. For Napier our “so-called immune system resembles more an advanced guard (*avant-garde*) that constantly seeks out new information than it does the armed battalion that acts on that

information. It is plainly a search engine as much as a defense mechanism” (2013, p. 26).

This point of view is a refreshing departure from a long tradition of dualism and Manicheism (Braidotti, 2002). Safety does not necessarily lie in the defeat of a nefarious other. The appearance of the Other need not be an invitation to war, but perhaps to hospitality (cfr. Innerarity, 2017). Our body is open to environmental challenges, it can adjust to new information. We are not mere survivors but experimenters. The human body can be understood as *xenophilic*, as well as *xenophobic* (Napier, 2013).

§11

New views on the immune system are an invitation to question fundamental assumptions about difference, organic autonomy, and identity:

Several areas of science have emerged to examine and rethink the symbiotic relationship between human identity and its boundaries. New research on the microbiome has focused, for example, on the vast diversity of commensal organisms that occupy our bodies and influence and adjust for our interactions with our local environments. These, we now know, are not only critical for organic health but have significant effects on our susceptibility to allergies, our chances of contracting non-communicable diseases (such as diabetes), and our ability to adjust to irritants and related toxic stimulants. Moreover, there are many examples of plant, animal, and cross-species dependency that are literally life-giving and without which entire species would disappear. (Napier, 2017, p. 60)

§12

Life, well lived, is rife with risks and challenges. Recent scientific research regarding immunology insists on the idea of learning through exploration and the formation of connections with diverse entities. These need not be a cause for fear, but for curiosity.

“Closing off the outside is only a short-term answer that can bring no new life” (Napier, 2017, p. 79).

§13

Curiosity requires a certain generosity; a willingness to diverge from one’s tired path from work to home and check out that dodgy carnival tent someone set up in the park. Diverging from what a stingy and competitive view of evolution might expect, living beings consistently show a propensity to seek out otherness (Napier, 2017). With this idea in mind, we turn to the topic of individuation and difference in the ethical and political fields.

§14

Novel challenges can be met in one of two ways. We can modify existing practices and accommodate the new through a kind of conservative budgeting of resources: homeostasis. But we can also invent solutions through experiment. This latter option implies uncertainty: a lack of guarantees, of tried-and-true solutions. Perhaps this sort of leap into darkness is more common than we like to think; perhaps all life, all evolution, is a mindless leap into darkness (cfr. Dennett, 1996). Perhaps, no one is transcendently responsible for our fate (Deleuze, 2002). What sort of *ethos* should accompany this realization? Perhaps, something close to Melville’s “desperado philosophy”, which he ascribes to whalers; a sort of active abandon, a lucid and playful dancing with the world, expecting nothing from it:

There are certain queer times and occasions in this strange mixed affair we call life when a man takes this whole universe for a vast practical joke, though the wit thereof he but dimly discerns, and more than suspects that the joke is at nobody’s expense but his own. However, nothing dispirits, and nothing seems worth while disputing. He bolts down all events, all creeds, and beliefs, and persuasions, all hard things visible and invisible, never mind how knobby; as an ostrich of potent digestion gobbles down bullets

and gun flints. And as for small difficulties and worryings, prospects of sudden disaster, peril of life and limb; all these, and death itself, seem to him only sly, good-natured hits, and jolly punches in the side bestowed by the unseen and unaccountable old joker. That odd sort of wayward mood I am speaking of, comes over a man only in some time of extreme tribulation; it comes in the very midst of his earnestness, so that what just before might have seemed to him a thing most momentous, now seems but a part of the general joke. (Melville, 2003, p. 189)

§15

Radical inventions are necessary at the social level. That is, inventions of new ways of life, rather than local improvements of the status quo. It means creating new social worlds, rather than new entrepreneurial technologies of the Self (Han, 2016; Ehrenberg, 2010). Social divergence is often shunned; but, unless we have figured out a way of life that is beyond improvement, we should appreciate new experiments in the field of living well (Mill, 2002). Just as exploration is a dimension of biological life, it is a dimension of social life (Tauber, 2016). Communities commit to experiment under duress (Maffesoli, 2006); under conditions that call for adaptive change (Napier, 2017). We need environmental opportunities for change —with all the danger they entail.

§16

How can I change for the better? This problem has a paradox analogous to that of Meno (Fine, 2014): in the field of knowledge, if we don't know what it is we are supposed to find, how can we know if we have found it? In the field of existential experimentation, if we don't know what kind of being we are to become through experimentation, how can we know if we are headed somewhere good? How does one do radical change well?

§17

Nomadic ethics invites us to let go of certain idols: the quest for permanent control, the admiration for strong leadership, the comfort of deterministic systems and unchanging values. Openness, uncertainty, is our destiny. But this is little more than a cliché; a conclusion that is reached too quickly.

In order to avoid a facile conclusion, we can explore this issue in relation to time: experimentation concerns differentiations in relation to past, present and future. History and becoming take place in a struggle between powers of control and forces of change. This dichotomy can be questioned by considering a multilevel structure of history and becoming in which the two productively coexist in diverse ways (Lundy, 2012). The dualism of history and becoming can be overcome by an interest in what produces escapes, jumps, flies, and leaks (Scoones and Stirling, 2020).

§18

To view the immune system as an information seeking machine requires an ecological understanding of the body: how its several subsystems cooperate in learning, how it is configured by the environment (Tauber, 2016). This information seeking system works by recording events (history) and facing them by creating productive answers (becoming). What we are is the history of our answers to the challenge of becoming (cfr. Simondon, 2005).

If this is what life is about, difference is *prima facie* not something to be rejected or eliminated, but to be incorporated as precious information. Dualism tends to emerge when the process of life is seen in a chiefly defensive light: friend and enemy, good and bad, inner and outer, self and other, etc. Sometimes this is accompanied by a tell-tell language of contamination: as an example, the Ku-Klux-Klan, in its heyday, saw itself as the white blood cells of the USA (Bula & Garavito, 2013). This path leads to individualism, to transcendental and normative models of action (Braidotti, 2002), and to unbearably facile conceptions

of reality, where some single thing is the enemy and the cause of all evil. To go beyond such puerility, one must engage in more complex descriptions of reality, and adopt some kind of ontology of multiplicity (Grosz, 2017).

§19

Bodies, ecologically understood, are not a mere collection of cells and organs: as sites of experience, as lived bodies, they only exist in their meaning-generating connection with the world (Merleau-Ponty, 2012). Once we understand that living is producing a lifeworld, the dualism of world and body is revealed as artificial. With the concept of lifeworld, Husserl (1989) means the environment in which human life actually happens, that is, the world as we experience it: whatever physics has to say, *our* world is not made up of atoms (save, perhaps, parts of the lifeworld of a physicist). The term *Umwelt* has been used to describe the lifeworlds of different biological organisms (Cf. Uexküll, 1934; Buchanan, 2008); how the world is given to the embodied consciousnesses of bees, dogs, and ticks. And it is in this world that bodies appear as lived bodies.

Do we therefore live as windowless monads, each in our own lifeworld? Absolutely not! The problem of interanimality (cf. Buchanan, 2008), of the connection between apparently closed off *Umwelten* is solved precisely because the creation of meaning, the bringing forth of a lifeworld, is produced through resonance with other living bodies. Resonance has to do with the affective character of the world (*Stimmung* —cfr. Husserl, 2004—) that is given through bodies own affective states. Therefore, to resonate with other bodies is to resonate with other *lifeworlds*; and the coordination between bodies in coexistence leads to the constitution of a common world. The lifeworld, as a subjective world, contains in itself a multiplicity of meanings, historically constituted (Garavito, 2022).

Resonating with other lifeworlds in the constitution of a common world is an affective experience. Whereas cognitive

psychology conceived the personal world as something solipsistically private and confined to a single mind, a perspective that sees the world as both subjective and intersubjective proposes that the private is in interaction with the public. This can be seen in the way bodies express themselves, in the way that they deal with the world. According to Colombian philosopher Laura Quintana (2021) affects (as opposed to emotions or feelings, which are usually understood as private phenomena), are essentially relational. Affects cannot be understood as something that occurs within an individual; rather the individual is an instance of a collective force that produces common worlds. For Quintana, the militarizing immunitary logic we have been criticizing is at the heart of social problems. Social systems are paranoid and see the common world as something to be protected. This paranoia leads to social practices in which militaristic metaphors become public policies, such as restrictions on immigration, militarized riot police, etc. (Cfr. Sloterdijk, 2012).

§20

The task of living can be seen as a kind of haptic cartography: going down different paths, looking for openings and passages, orienting and re-orienting oneself, facing, from time to time, a *cul-the-sac*, an open landscape, a rocky trail, a smooth and pleasant path. Overall, the place that is being mapped is a desert: open, wild, and indifferent to our needs or preconceptions (Deleuze and Guattari, 2005; Massumi, 2002).

Wayfarers all: nomadic existence moves without transcendent plans or previously structured guidelines. Wandering beggars: seeking alms in each new place, learning all that can be learned from others. Nomadic ethics has this in common with Innerarity's ethics of hospitality: it leaves the door open for unsuspected treasures. "Be not forgetful to entertain strangers: for thereby some have entertained angels unawares" (Heb: 13, p. 2). The nomadic ethos implies going from a militarizing immunitary logic (Quintana,

2021) to an immunitary logic of openness. The affects that impede transformations should be replaced with those that produce an openness to difference: empathy, curiosity, desire, etc.

§21

Travelling need not go from A to a pre-determined B. Striving to get to the top, to win, going for the gold; these are goals one can reject. In the words of the protagonist of *Trainspotting*:

Choose a life. Choose a job. Choose a career. Choose a family. Choose a television. Choose washing machines, cars, compact disk players, and electrical tin openers. Choose good health, low cholesterol, and dental insurance. Choose fixed-interest mortgage repayments. Choose a starter home. Choose your friends. Choose leisurewear and matching luggage [...]. Choose sitting on that couch, watching mind-numbing, spirit-crushing game shows. [...]. Choose your future. Choose your life. But why would I want to do a thing like that? (Macdonald, Figg, & Boyle, 1996)

This is not to say that heroin addiction (as perhaps celebrated in the film) is any kind of active or creative response (it is, rather, the misery of the reactive neurotic; Deleuze, 2007). But young Mark Renton has a point: to follow the straight and narrow path to a pre-set destination means that all trajectories but one is eliminated. From home to work and back again: fatigue, frustration, apathy, boredom (Arnett, 2004; Han, 2016; Ehrenberg, 2010). Is there no alternative? (cfr. Fisher, 2009).

§22

Nomadic ethics takes wandering seriously: “If you are ready to leave father and mother, and brother and sister, and wife and child and friends, and never see them again—if you have paid your debts, and made your will, and settled all your affairs, and are a free man— then you are ready for a walk” (Thoreau, 1863, p. 161). Not having a particular home or destination, nomadic wandering releases living from

any debt with supernatural entities—The State, The People, Nature, God, The Promised Land (Thoreau, 1863).

If becoming is the nature of reality, if existence is both historical and destined to mutate towards novel forms, ontology must keep up, and be constantly challenged (Deleuze, 2001). If there is no ontological tack holding things in place, then reality is a mess: an exciting and unavoidable mess (Law, 2004).

Nomadic adaptation is the ability to face this mess (Khazanov, 1981). For this reason, nomadic wandering must not be understood merely as walking freely or anarchically within open territories as a kind of tourist. In order to learn and create, we need contact, contagion. The first step is to recognize the role of others in my own subjectivity (Quintana, 2021); the second is to embrace this fact of life. Creativity is only possible through engagement with the other. This is the principal characteristic of nomadism: “its indissoluble and unavoidable connection with the outside world” (Khazanov, 1981, p. 142).

§23

Otherness can come from inside: we sometimes blurt out opinions we didn’t know we had or find within ourselves the growth of new feelings and desires that, initially, look like housebreakers rather than welcome guests. There is no dialectical opposition between inside and outside but rather, a productive relationship related to the processes of exploring territories and incorporating new ways of being (Nandi and Sarin, 2001; Tauber, 1996).

In fact, there is no dialectical opposition between nomadism and territorializing structure: no wandering is possible without campsites or reference points; no reconfiguration of identity is possible without a previously existing identity. If Black Sabbath invented heavy metal, they did so by modifying the existing genres of psychedelic rock and, especially, blues, as is evident in their first two albums (cfr. Bula, 2010). There are interesting relationships between nomadism and sedentarism in terms of economy,

resource availability, subsistence sources, and population size (Khazanov, 1981). In our attempt to overcome the dualism of the internal and the external, we have, admittedly, overemphasized nomadism. The productive relationship between nomadism and sedentarism is a necessary topic for further research; this dualism should also be overcome.

CONCLUSIONS

§1

The beautiful ethical lesson derived from thinking about the immune system is that the adventure of living is all about “problem-events” and constant interactions between inside and outside (Deleuze and Guattari, 2005, p. 365). Nomadic ethics highlights the importance of movement and adaptations well as the need for active and dynamic modulation of our responses to environmental challenges. This view of life contrasts sharply with one that could be called paranoid: it is all about eliminating enemies and establishing control (over language, nature, affects, even chance) (Zoja, 2013).

§2

We have used a discussion in biology (about the nature of the immune system) to build an ethical outlook (nomadic ethics). This interdisciplinary move requires further discussion:

Disciplinary fields are a point of departure. Concepts are nomadic: concepts are neither invariable ‘things’, nor do they change only in time. The way they function and change depends on their cultural embedding: a concept in one discipline may operate differently than in another, making travel from one milieu to another a factor of modification. (Surman, Stráner, and Haslinger, 2014, p. 2; cfr. Braidotti, 2006, p. 7)

Working in between disciplinary fields provides a space for novel thought. Specifically, ethical thoughts: grasping realities through

theoretical frameworks leads to ethics—i.e., the constitutive practical nature of ontological principles (Deleuze, 1990; Hardt, 1993).

§3

How is one to creatively respond to a world composed of generative forces and diverse relations among multiplicities of beings and events? A world composed of unpredictabilities: pains and pleasures, hopes and horrors, intuitions and apprehensions, losses and redemptions, mundanities and visions, individuals and communities, things that appear and disappear, change shape, or have no form at all (Law, 2004).

We tend to face uncertainty through a paradigm of command and control: gather data, produce a complete, precise and reliable model of the situation, control the situation in detail (see Heidegger, 1977). Just think about recent ideas of Big Data generation, Big Data acquisition, Big Data storage, and Big Data analytics within the framework of governance and political-administrative decision-making processes (Al-Badi, Tarhini, and Khan, 2018). The aim is to make events predictable, and to make life the subject of control (Sanderson, 2003).

We would prefer to explore a humbler alternative. Yes, we want to understand. But understanding can be partial, tentative, metaphorical, even mythical (is this not the origin of scientific thought? See Lloyd, 1999). Understanding can eschew pretensions of universality, and use new concepts and methods adjusted to becoming (Law, 2004). What if we say realities cannot be completely understood? What if our endeavors to know work under the premise that “events and processes are not simply complex in the sense that they are technically difficult to grasp (though this is certainly often the case)”, but rather, “they are complex because they necessarily exceed our capacity to know them”? (Law, 2004, p. 6). Nomadic ethics calls for a nomadic epistemology.

It also calls for a nomadic form of planning, and of institutions. “Planning” is usually understood in the restricted sense

of “exhaustive planning” (anything else is sloppy planning): the city planner, the business strategist, must know with maximum accuracy what is going to happen in three months, two years, five. This causes a feeling in planners that they must control everything in order to do their jobs well: the planner’s itch (Bula, 2021). But another kind of planning is possible: one can plan for self-organization; that is, one can put in place structures that help the emergence of the new and creative, without knowing exactly what will emerge (cfr. Bula, 2021 for the case of city planning; Bula 2015 for the case of education).

§4

Lockdowns, curfews, isolation, etc., are sometimes necessary emergency measures in high-risk scenarios; but they can only be temporary (and if the current social order can only subsist if such restrictions are permanent, then we need another social order). Certainly, if something unexpected arises we need time to understand and design adequate responses. But, if extended and exaggerated, even in the name of health, they can be detrimental to life (e.g. to mental health, Kischhoff and Kiverstein, 2019). Indeed, uncertainty is essential to life. The immune system “situated at the crucial point in which the body encounters what is other than itself, it constitutes the hub that connects various interrelated entities, species, and genera such as the individual and the collective, male and female, human and machine” (Esposito, 2011, pp. 148-149), shows us that self-protection involves an opening towards the other, and exposure to risk.

§5

This does not mean that risk is an absolute value. In a better world, certain kinds of risk are minimized. Let us look at peacemakers, people who live, love, work, eat and sleep in the midst of armed conflict — certainly the most unstable and uncertain of social milieus:

This kind of life can be dangerous and difficult, and sometimes I’ve had to rely on dumb luck to stay safe. In Malakal, South Sudan, I left my hotel just a few hours before heavy fighting broke out there. In North Kivu, Congo, I found a driver who had ‘brothers’ and ‘cousins’ in all of the rebel groups and army units deployed in the area, so he always made sure we would be safe on the road. I trusted him with my life, literally.

I’ve become relatively good at protecting myself. I’ve found out that bulletproof vests are heavy and uncomfortable and not really made for slight women like myself —especially when you put them on backward, as I did the first time. In fact, the vests mark me as a potential target, so I never wear them. Instead, I’ve learned to develop an adequate understanding of the area I’m in, to build a sufficient network to avoid ending up in the wrong place at the wrong time, and to establish contingency plans in the event I don’t come back from one of my meetings or visits. I also listen to my gut and leave them when something looks suspicious —as I did the day I met with a Congolese lieutenant whose leery smile, slurred speech, and aggressive talk made me nervous, or the evening one rebel leader told me point-blank he ‘knew’ I was a spy for the French government. And I had to answer for the state officials who start flirting instead of answering my questions —‘Miss or Mrs. Autesserre?’ ‘It’s professor!’ (Autesserre, 2021, p. 7)

Far be it from us to romanticize such a life as *prima facie* desirable! It is admirable, indeed, but in a better world, such heroics would not be necessary.

A distinction must be made between migration caused by dire necessity and nomadism. Migrants go into the uncertain, the unforeseen, to seek shelter, protection, security —they go from one point to another, even if the last one is unknown. In contrast, relays determine nomadic movements: campsites, refuges, sanctuaries reached only to be left behind. “The life of the nomad is the intermezzo” (Deleuze and Guattari, 2005, p. 380). Nomads undergo processes of change occurring within multiplicities in

becoming. They explore, look for opportunities in new environments, bargain: nomads are similar to bandits (Hobsbawm, 2000).

§6

Nomadic ethics challenges the old notion that the new can only be incorporated by assimilation to the old (e.g., “the trunk is the elephant’s nose”). Nomadic ethics call for alternative conceptual procedures that can know the strange as strange (Hui, 2019). This is an ontological step which is followed by an ethical one: the realization that understanding the real outside is more interesting than our subjective inside. Reality simply surpasses all our cognitive and sensory apparatus (Hui, 2019).

§7

What is the ethical import of discussing the immune system? It helps us think about identity; not in a subjective sense (cfr. Miller, 1993), but in an ontological sense. The immune system is an example of a biological network capable of learning, changing, and creating through exposure to difference and internal communication. It is a springboard to think about bodies as highly complex processes that can be understood nomadologically. In his *Ethics*, published posthumously in 1677, Spinoza stated that “what the body can do no one has hitherto determined” (E3P2S). Let us attempt this task.

REFERENCES

- Al-Badi, Ali, Tarhini, Ali, and Khan, Asharul Islam. (2018). Exploring Big Data Governance Frameworks. *Procedia Computer Science*, 141, pp. 271-277. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.procs.2018.10.181>
- Arnett, J. J. (2004). *Emerging Adulthood. The Winding Road from the Late Teens through the Twenties*. Oxford: Oxford University Press.
- Autesserre, S. (2021). *The Frontlines of Peace. An Insider’s Guide to Changing the World*. Oxford: Oxford University Press.

- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialistic Theory of Becoming*, UK: Polity.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*, UK: Polity.
- Buchanan, B. (2008). *Ontoethologies*. Albany: State University of New York Press.
- Bula, G. (2010). Diversidad y cohesión: arte, ecosistemas, sociedades, *Polisemia*, 6(10), pp. 53-61. Doi: <https://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.6.10.2010.53-61>
- Bula, G. (2015). Towards a Non-trivializing Education. *Kybernetes*, 44: 6/7, pp. 913-925. Doi: <https://doi.org/10.1108/K-11-2014-0254>
- Bula, G. (2021). A Philosophy of Sidewalks: Reclaiming Promiscuous Public Spaces. In M. Nageborg, T. Stone, M., Gonzalez Woge, P.E. Vermaas, P.E. (Eds), *Technology and the City: Towards a Philosophy of Urban Technologies* (pp 347–364). New York: Springer.
- Bula, G. & Garavito, M. C. (2013). Innerarity and Immunology: Difference and Identity in selves, bodies and communities. *Journal of Arts and Humanities*, 2(2). Retrieve from: <https://www.theartsjournal.org/index.php/site/article/view/64>
- Capra, F. (1996). *The Web of Life*, London: Harper Collins.
- Chen Jiageng, J., Xiyue, V., Anna-Mari, C., Yunfeng, L. Y., et al, (2019). Assessment of factors affecting diabetes management in the City Changing Diabetes (CCD) study in Tianjin. *Plos One*, 4(2), pp. 1-13. Doi: 10.1371/journal.pone.0209222. eCollection 2019.
- Deleuze, G. (1990). *Expressionism in Philosophy: Spinoza* [Translated by Martin Joughin]. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. (2001). *Difference and Repetition* [Translated by Paul Patton]. London: Continuum.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche and Philosophy* [Translated by Hugh Tomlinson]. London: Continuum.
- Deleuze, G. (2007). *Two Regimes of Madness: Text and Interviews 1975-1995* [Translated by David Lapoujade]. London: Semiotext(e).
- Deleuze, G. and Guattari, F. (2005). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* [Translated by Brian Massumi]. London: University of Minnesota Press.

- Dennett, D. (1996). *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Simon and Schuster.
- Di Carlo, A. (2020). The Birth of the Essay: Reading Montaigne and Descartes. *Epoch*, 1. Retrieved from: <https://www.epoch-magazine.com/dicarlobirthoftheessay>
- Ehrenberg, A. (2010). *The Weariness of the Self. Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*, Québec: McGill-Queen's University Press.
- Esposito, R. (2011). *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. UK: Polity.
- Fine, G. (2014). *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford: Oxford University Press.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism: Is there no alternative?* London: Zero Books.
- Garavito, M. C. (2022). *Hacerse mundo con los otros. Intersubjetividad como co-constitución*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- García Lorca, F. (2007). Theory and play of the Duende [Translated by A. S. Kline]. *Poetry in Translation*. Retrieved from: <https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Spanish/LorcaDuende.php>
- Grosz, E. (2017). *The Incorporeal. Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, New York: Columbia University Press.
- Han, B.-C. (2016). *The Burnout Society* [Translated by Erik Butler]. Stanford: Stanford University Press.
- Hardt, M. (1993). *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, London: University of Minnesota Press.
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays* [Translated by William Lovitt]. New York: Harper & Row.
- Hobsbawm, E. (2000). *Bandits*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Hui, A. (2019). *A Theory of the Aphorism. From Confucius to Twitter*, Princeton: Princeton University Press.
- Husserl, E. (1989). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* [Translated by David Carr], Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (2004). *Einleitung in Die Ethik. Vorlesungen Sommersemester*. London: Springer-Science+Business Media.
- Innerarity, D. (2017). *Ethics of hospitality*. New York: Routledge.
- Jago, A. (2018). Can It Really Be True That Half of Academic Papers Are Never Read?, *The Chronicle*. Retrieved from: <https://www.chronicle.com/article/can-it-really-be-true-that-half-of-academic-papers-are-never-read/>
- Khazanov, A. (1981). Myths and Paradoxes of Nomadism. *European Journal of Sociology*, 22(2), pp. 141-153. Retrieved from: <https://www.cambridge.org/core/journals/european-journal-of-sociology-archives-europeennes-de-sociologie/article/abs/myths-and-paradoxes-of-nomadism/61A06E88A9D35A4454499308C6FB337A>
- Kischhoff, M. & Kiverstein, J. (2019). *Extended Consciousness and Predictive Processing. A Third-Wave View*. London: Routledge.
- Law, J. (2004). *After Method. Mess in Social Research*. London: Routledge.
- Lloyd, G. (1999). *Magic, Reason and Experience*. Indianapolis: Hackett.
- Lucas, R., Swaminathan, A., and Dear, K. (2015). Shining Light on Human Immunity. In C. Butler, J. Dixon, A. Capon. *Reflections based on Tony McMichael's four Decades of Contribution to Epidemiological Understanding* (pp. 145-154). Australia: ANU Press.
- Lundy, C. (2012). *History and Becoming. Deleuze's Philosophy of Creativity*, Edinburg: Edinburgh University Press.
- Macdonald, A., Figg, C. (producers) and Boyle, D. (director) (1996). *Trainspotting* [Film], USA: Channel Four Films.
- Maffesoli, M. (1996). *The Times of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*. London: SAGE
- Massumi, B. (2002). *The Parables of the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. London: Duke University Press.
- Maturana, H. & Varela, F. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Matzinger, P. (1994). Tolerance, Danger, and the Extended Family. *Annual Review of Immunology*, 12, pp 991-1045. Doi: 10.1146/annurev.iy.12.040194.005015
- Melville, H. (2003). *Moby Dick*, New York: Dover.

- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception* [Translated by Donald Landes]. London: Routledge.
- Mill, J. S. (2002). *On Liberty*, New York: Dover.
- Miller, C. (1993). The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of *A Thousand Plateaus: Nomadology, Anthropology, and Authority*. *Diacritics*, 23(3), pp. 6-35. Doi: <https://doi.org/10.2307/465398>
- Nandi, D. and Sarin, A. (2001). Trends in Basic Immunology Research – 2001 and beyond, *Current Science*, (80)5, pp. 647-652. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/24104165>
- Napier, D. (2013). A New Sociobiology: Immunity, Alterity, and the Social Repertoire. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 31(2), pp. 20-43. Doi:10.3167/ca.2013.310202
- Napier, D. (2017). Epidemics and Xenophobia, or, Why Xenophilia Matters. *Social Research*, 84(1), pp. 59-81. Doi: <https://doi.org/10.1353/sor.2017.0006>
- Napier, D. (2021). Safety is Fatal. *Aeon*. Retrieved from: <https://aeon.co/essays/on-the-dynamics-of-social-trust-in-human-cultures>
- Pijl, van der K. (2007). *Nomads, Empires, States. Modes of Foreign Relations and Political Economy*. London: Pluto Press.
- Pradeau, T. (2019). *Philosophy of Immunology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Quintana, L. (2021). *Rabia: afectos, violencia, inmunidad*. Bogotá: Herder
- Raschke, C. (2012). *Postmodernism and the Revolution in Religious Theory. Toward a Semiotics of the Event*. Charlottesville: University of Virginia Press – Kindle Edition
- Sanderson, I. (2003). Is it ‘what works’ that matters? Evaluation and evidence-based policy-making’. *Research Papers in Education*, 18(3), pp. 331-345. Doi: <https://doi.org/10.1080/0267152032000176846>
- Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political* [Translated by George Schwab] Chicago: The University of Chicago Press.
- Scoones, I. and Stirling, A. (2020). Uncertainty and the Politics of Transformation. In: I. Scoones, and A. Stirling. *The Politics of Uncertainty. Challenges of Transformation* (pp. 1-30). London: Routledge.
- Silverstein, A. (2009). *A History of Immunology*. New York: Elsevier.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation*. Paris: Millon.
- Sloterdijk, P. (2012). *Esféricas I. Burbujas, Microsferología* [Translated by Isidoro Reguera]. Madrid: Siruela.
- Spinoza, B. (1949). *Ethics, preceded by On the Improvement of the Understanding* [Translated by James Guttman]. New York: Hafner.
- Surman, J. K. and Haslinger, P. (2014). Nomadic Concepts – Biological Concepts and Their Careers beyond Biology. *Contributions to the History of Concepts*, 9(2), pp. 1-17. Doi:10.3167/choc.2014.090201
- Swiatczak, B. (2014). Immune Balance: The Development of the Idea and its Applications. *Journal of the History of Biology*, 47(3), pp. 411-442. Doi: 10.1007/s10739-013-9370-z
- Tauber, A. (1996). *The Immune System: Theory of Metaphor?* New York: Cambridge University Press.
- Tauber, A. (2016). Immunity in Context: Science and Society. *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 31(2), pp. 207-224. Doi: 10.1387/theoria.14560
- Thoreau, H.D. (1863). *Excursions*. Massachusetts: Ticknor & Fields.
- Uexküll, von, J. (1934). A stroll through the worlds of animals and men. In C.H. Schiller (ed.) *Instinctive Behavior* (pp. 5-80). New York: International Universities Press.
- Varela, F. (2000). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Velasquez-Manoff, M. (2020). How Covid Sends Some Bodies to War with Themselves. *The New York Times*. Retrieved from: https://www.nytimes.com/2020/08/11/magazine/covid-cytokine-storms.html?surface=home-discovery-vi-prg&fallback=false&req_id=669852366&algo=identity&imp_id=88980130&action=click&module=Science%20%20Technology&pgtype=Homepage
- Weasel, L. (2001). Dismantling the Self/Other Dichotomy in Science: Towards a Feminist Model of the Immune System. *Hypatia*, 16(1), pp. 27-44. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/3810713>
- Wu, K. (2020). Scientist Uncover Biological Signatures of the Worst Covid-19 Cases. *The New Work Times*. Retrieved from: https://www.nytimes.com/2020/08/04/health/coronavirus-immune-system.html?surface=home-discovery-vi-prg&fallback=false&req_

id=700918301&algo=identity&imp_id=129011325&action=click&
module=Science%20%20Technology&pgtype=Homepage

Zoja, Luigi. (2013). *Paranoia. La Locura que hace la historia* [Translated by
M.J. De Ruschi]. México: Fondo de Cultura Económica.

PARA UNA HISTORIA IN-FINITA DE LA NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO-EN-IMAGEN DE PAUL KLEE. A PARTIR DE UNA INTERPRETACIÓN DE LOS PARÁGRAFOS 76 Y 77 DE LA CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR DE KANT.

For an In-finite History of Nature in Paul Klee's Thought-in-Images. As from an Interpretation of Paragraphs 76 and 77 of Kant's Critique of Judgement.

Sergio Andrés Martínez Vilajuana

Universidad de Chile (Chile)

sergio.sermar@gmail.com

RESUMEN

En este trabajo busco aproximarme a una historia in-finita de la naturaleza en el pensamiento-en-imagen de Paul Klee a partir de una interpretación de los párrafos 76 y 77 de la Crítica de la facultad de Juzgar de Kant. Para su lectura, propongo considerar como contrapunto uno de los principios del entendimiento puro que Kant considera en la Crítica de la razón pura, este es: el principio de las anticipaciones de la percepción. A saber, el principio que explica la condición de toda sensación. Para preguntar por una historia in-finita de la naturaleza es fundamental atender a la diferencia implicada en la relación entre naturaleza y arte que advierte Klee. Dicha diferencia conlleva considerar el origen de esta historia como fractura por la atención puesta hacia lo que la diferencia, lo cual exige pensar en lo que denomino un cambio de percepción.

Palabras clave: *arte, intuición intelectual, historia in-finita de la naturaleza, acto de creación de mundo, fractura, principio de producción de mundo, momento cosmogenético.*

ABSTRACT

To approach an un-ending history of nature in Paul Klee's thought-in-images, I focus this work on an interpretation of paragraphs 76 and 77 of Kant's Critique of the faculty of Judgment. For its reading, I think that is necessary a counterpoint. This is, the principle of the anticipation of perception, one of the principles of pure understanding that Kant considers in the Critique of Pure Reason. Furthermore, in the in-between of that interpretation of paragraphs 76 and 77 of the Critique of the faculty of Judgment, in a genetical and genealogical manner, it seems fundamental to attend to the difference implied in the relationship between nature and art, which will entail to consider a break in the origin of an un-ending history of nature. This break requires to think what I name as a change of perception.

Keywords: *UArt, intellectual intuition, a un-ending history of nature, act of creation, break, principle of producción of a world, cosmogenetical moment.*

*El proceso de abstracción transfigurado por la filosofía y únicamente atribuido al sujeto cognoscente tiene lugar en la sociedad del canje (Tauschgesellschaft)
Th. Adorno. Dialéctica negativa.*

*El tono es el sonido interrumpido
Friedrich Schelling, Filosofía del arte*

*Felix escribe: "Iber Kopap er schek mire in pi l pilbuch. ich u tu mülers ku müsel taspistu. Einmilerschas numer 23 (zweiunddreißig). feliz Klee. Ot ut wener ist ein laupup."
Paul Klee. Diarios 1898-1918.*

INTRODUCCIÓN¹

Para aproximarme a una historia in-finita de la naturaleza en Paul Klee (1879-1940), propongo una interpretación genética y genealógica de la elaboración de su pensamiento-en-imagen,² que hallaría su fuente filosófica en los párrafos 76 y 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant.³ Aquí entiendo por interpretación genética y genealógica una atención puesta en la pregunta por el origen de su pensamiento-en-imagen. Para lo que origina la ela-

¹ Este artículo es parte del proyecto de investigación "Hacer memoria. Otra historia in-finita de la naturaleza", Número 3190096, Fondecyt-Postdoctorado. 2019-2021. Profesor Patrocinante: Pablo Oyarzun R. Patrocinado por Universidad de Chile, Chile. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Filosofía, Artes y Humanidades y el Departamento de Postgrados en Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile. Agradezco al Zentrum Paul Klee por la generosidad de haberme proporcionado las imágenes que se hallan en las entrañas de la investigación, en particular, a Eva Wiederkehr Sladeczek. Muchas gracias a quienes evaluaron anónimamente el trabajo aquí presentado, sus comentarios fueron de mucha ayuda para mejorarlo.

² Con el uso del guion para una *historia in-finita de la naturaleza busco describir un corte y enfatizar lo finito. Con el uso del guion para pensamiento-en-imagen* deseo enfatizar la presentación imaginal de su pensamiento, esto es, con el enlace busco atender a la presentación de su pensar en imágenes en cuanto se presenta en imágenes.

³ Para la traducción de la *Kritik der Urteilskraft*, hemos consultado tanto la traducción de Pablo Oyarzún Robles (1992) como la de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, vertida por *Crítica del discernimiento* (2012). Pero he optado por la primera.

boración de su pensamiento-en-imagen, creo necesario atender lo que el artista suizo-alemán denomina "el momento cosmogénico (*der kosmogonische Moment*)" (BG I. 1/14 a 1/16).⁴ Por momento cosmogénico, Klee entiende el instante en que se torna perceptible un movimiento de diferenciación entre caos y cosmos. Este movimiento de diferenciación, que cosmogónicamente entraña a la tierra, para Klee equivale al movimiento de la naturaleza. Una interpretación de los párrafos 76 y 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, en los que la pregunta por una intuición intelectual se halla en el meollo de estos, conlleva averiguar la relación entre naturaleza y arte que se plantea el artista suizo-alemán. Esta relación exigiría preguntar de otro modo por una intuición intelectual, en tanto se problematiza un movimiento de la naturaleza. Entiendo aquí por intuición intelectual la intuición de una imagen arquetípica, en la medida en que se imagina como originariamente constitutiva de la realidad.

En el tono hipotético en el que deseo desarrollar este trabajo, averiguar la naturaleza de esta intuición intelectual exige prestar atención al momento cosmogénico, en tanto momento en que se discierne lo que diferencia una historia in-finita de la naturaleza. Entonces, preguntaré por lo que discierne el momento cosmogénico y al mismo tiempo buscaré proponer una puesta en cuestión de una intuición intelectual. Esto me permitirá aproximarme al movimiento de la naturaleza considerado por Klee.

Si de una lectura kleeneana de los párrafos 76 y 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar* se desprende una pregunta por lo que diferencia una intuición intelectual, propongo considerar que implica la intuición de un principio de producción de mundo lo que diferencia una intuición intelectual. Si una intuición intelectual presupone una imagen arquetípica como la de un intelecto

⁴ La *bildnerische Gestaltungslehre* será citado por BG luego por número romano para finalmente número arábigo, en este caso: BG I. 1/14 a 1/16. Los cursos de Klee en la Bauhaus se hallan publicados en: www.kleegestaltungslehre.zpk.org.

arquetípico (Kant, 1992, B 351/ A 347), a saber, la de un intelecto intuitivo que va de la intuición de un todo a lo particular (Kant, 1992, B 351/ A 347), es posible plantear un cuestionamiento a lo que origina tal intuición al problematizarlo como un principio de producción de mundo. Este desplazamiento me permite preguntar por la naturaleza imaginal de una intuición intelectual, así como la puesta en cuestión de lo que diferencia una intuición intelectual como principio de producción de mundo posibilita cuestionar cómo el momento cosmogénico se diferencia de una imagen arquetípica en cuanto radicalmente la problematiza.

El instante en que se percibe la cosmogénesis de un mundo es también el de un momento decisivo para la crítica de un principio de producción de mundo. Tal crítica se reside en un dominio en el que se presenta un momento cosmogénico. Es el dominio del arte el que hace sensible y pensable una crítica a un principio de producción de mundo, en tanto una obra de arte abre la experiencia a una historia in-finita de la naturaleza. Esta distinción entre principio de producción de mundo e historia in-finita de la naturaleza es importante para este trabajo. Por ello, es necesario prestar atención a lo implicado en esta historia que nos propone Klee (BG II.21/130-131). En la *conferencia de Jena de 1924* el artista suizo-alemán llama “acto de creación de mundo (*weltschöpferische Tun*)” (1999, p. 65) a lo que aquí interpreto como el acto de dramatización de una intuición intelectual, por cuanto su origen se halla en una intuición estética. Se tiene que considerar este pasaje del intelecto arquetípico a la imagen arquetípica o, más bien, de una intuición intelectual a una intuición estética, en tanto se atiende la intuición estética originariamente como una experiencia de la sensación.

Una aproximación genética y genealógica a una historia in-finita de la naturaleza tiene que atender a la pregunta: ¿qué es lo que interrumpe un principio de producción de mundo, es decir, el principio implicado en un proceso de abstracción al considerar una experiencia de la sensación? Si en una sensación se halla el

origen del momento cosmogénico, lo que diferencia exigiría problematizar la intuición estética como intuición intelectual. Y si se presta atención al origen de una historia in-finita de la naturaleza, lo que le diferencia conllevaría poner en cuestión una intuición estética. ¿Cómo elabora Klee esta problemática? Esta pregunta exigiría pensar lo que denomino un cambio de percepción, el cual sería generado por la interrupción del momento cosmogénico, en tanto que implica una fractura, una historia in-finita de la naturaleza.⁵ Que la pregunta por una fractura sea fundamental para una historia in-finita de la naturaleza se debe a lo experimentado por un pensamiento-en-imagen: la experiencia de una sensación en el momento cosmogénico.

1. PARA UNA INTERPRETACIÓN DE LOS PARÁGRAFOS 76 Y 77 DE LA *CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR*

La distinción entre principios regulativos y principios constitutivos planteada en el párrafo 76 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, se podría interpretar como una llamada de atención hacia lo que he llamado principio de producción de mundo. Como dice Kant, aquella distinción es necesario conservarla para nuestro intelecto, pues de la posibilidad de pensar en algo no se desprende su realidad (*Wirklichkeit*) y *viceversa*. Esta es una distinción propia de los límites de nuestro intelecto (Kant, 1992, B340/A 336). Pero, si un principio de producción de mundo se halla expuesto en el dominio del arte, condice con que este dominio es fundamental para los inicios del idealismo alemán o para el romanticismo temprano,⁶ en la medida en que dicho dominio se revela como un espacio de experimentación, puesto que singularmente expresaría la opera-

⁵ La fractura expresa un corte, un quiebre, Klee rescata este concepto de la geología. Ver BG I.4/18.

⁶ Sobre todo, aquí la lectura de la Observación I de la segunda sección de la primera parte de la *Crítica de la facultad de Juzgar* o *Crítica del discernimiento* es sumamente relevante para el romanticismo temprano y el idealismo alemán, y para lo que se llamará filosofía del arte.

ción del principio mismo en términos estético-filosóficos. Es que, para el romanticismo temprano, la obra de arte en cuanto acabada presenta efectivamente su principio constitutivo en sí misma, a la vez que por analogía permitiría pensar lo que es constitutivo de un mundo. La condición de posibilidad de la obra de arte se halla implicada en sí misma.

En este trabajo me interesa considerar ambos principios, regulativo y constitutivo, operando en la presentación de una obra de arte, desde que expone un principio de producción de mundo. Lo anterior se debe a que genealógicamente para el temprano romanticismo, o para los inicios del idealismo alemán, lo regulativo es la puesta en obra de la experiencia del arte en tanto que experiencia inacabada.⁷ La posibilidad de pensar lo inacabado de tal experiencia se abre como un hiato entre lo regulativo y lo constitutivo. Entonces, se desea alcanzar una imagen arquetípica que se concibe como constitutiva de la realidad. Y más allá de que busque atender uno de los componentes, regulativo o constitutivo, lo que propongo como un trabajo de la crítica es poner en cuestión el principio de producción de mundo, en la medida en que pregunto por lo que subyace a este, lo cual implica la experiencia de un *transporte*. Que una intuición intelectual implique una intuición estética no es un motivo menor, pues está en el meollo del asunto la pregunta por la relación entre naturaleza y arte. El *transporte*

7 P. Lacoue-Labarthe y J-L Nancy han apuntado este asunto a partir del significado de la estética trascendental, de la primera crítica de Kant, para el temprano romanticismo. La división de la intuición en dos formas puras: tiempo y espacio, no solo limita las posibilidades del intelecto, en tanto que no son conceptos inteligibles sino formas puras de la intuición, *pues* en la medida en que lo que se intuye se presenta distintamente tanto en el tiempo (sentido interno) como en el espacio (sentido externo) —y la posibilidad de la cognición se limite a un objeto en general categorialmente representado—, no se puede presuponer una síntesis substantiva de la experiencia. Es decir, esta es siempre regulativa. Para Lacoue-Labarthe y Nancy, “[d]e aquí hay que partir, de esta problemática del sujeto que no puede presentarse ante sí mismo y de la erradicación de todo sustancialismo, si se quiere entender lo que el romanticismo va a recibir, no como su legado, sino como “su” cuestión más difícil y probablemente más intratable” (2012, p. 60).

reside justamente en la relación entre naturaleza y arte, en el movimiento que conduce a pensar en tal relación. Como dirá Kant,

...pronto se cae en la cuenta que dondequiera que el entendimiento no puede seguir, vuélvese trascendente la razón (*die Vernunft überschwinglich wird*), y se manifiesta en ideas previamente fundadas (como principios regulativos), pero no en conceptos objetivamente válidos [como principios constitutivos (agregado nuestro)]. (1992, B 339 / A 335)

Si en la *Crítica de la facultad de juzgar* hay una experiencia peculiar que manifiesta ideas, esta es la de lo sublime. E intento sostener, siguiendo a X. Tilliette (1995), que esta experiencia está implicada en la interpretación de los párrafos 76 y 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Para una aproximación a una historia in-finita de la naturaleza, desde la perspectiva de la relación entre las facultades de conocimiento, lo que como experiencia abre esta historia se tiene que pensar como un desgarramiento. El desgarramiento genera la relación entre imaginación y razón. Se tiene entonces que considerar implicada la imaginación en la experiencia del volverse trascendente de la razón.⁸ Si la experiencia de lo sublime expresa la violencia de la imaginación, llevando a la facultad

8 Incluso, según X. Tilliette, en Fichte, si consideramos la doctrina de la ciencia como la exposición de una lógica de la imagen que se abre a partir de la imaginación, cuyo papel es clave para la intuición intelectual “Se atenderá que para sustentar las premisas kantianas de la intuición intelectual en el ser humano, Fichte no ha recurrido al “sentimiento de lo sublime”, mientras que este es manifiestamente un lugar al que se recurre intuitivamente (*lieu intuitif*) y una referencia mayor para los jóvenes discípulo de Schiller. Sin embargo, la proximidad no se le ha escapado, si uno toma en consideración una discreta indicación en el Fundamento [de toda la Doctrina de la ciencia]. El pasaje trata de esa «maravillosa facultad desconocida (*merveilleuse faculté méconnue*) del yo (*Moi*), la imaginación, capaz de reunir los contrarios, el Yo y el No-Yo (*le Moi et le Non-Moi*), la conciencia y la cosa, haciéndolos flotar, oscilar (*Schweben*), hasta que le fije los límites la razón; pero es la imaginación la que, por su oscilación característica, mediadora entre lo finito y lo infinito, engendra el producto (de la percepción). De allí nace también el tiempo, la sucesión de los momentos, que la imaginación despliega (*étire*) en su «conflicto con ella-misma»” (1995, p. 138). Traducción nuestra.

cognoscitiva más allá de sí, se debe a que la imaginación violenta al entendimiento provocando la génesis del dominio de la razón. La experiencia de lo sublime como experiencia de un desgarrar, que atañe a un evento informe de la naturaleza que sobrepasa en intensidad a la experiencia de la forma de lo bello, como expresa Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* (1992, §28), excede el libre juego entre imaginación y entendimiento. La violencia de la relación entre las facultades, en analogía a un evento informe de la naturaleza, provoca un desgarrar que hace que se genere el dominio de la razón. Esta experiencia desgarradora origina o engendra las ideas. Es un cuerpo el espíritu que engendra las ideas; un desgarrar como una experiencia que expresa una alteración cognoscitiva por la relación entre imaginación y razón que, a su vez, origina el dominio de las ideas.⁹

Ahora bien, en la medida en que se preste atención a una relación entre conceptos e ideas expresada por una obra de arte, la relación entre naturaleza y arte que se abre implica por contraste la elaboración de una sensación. En Klee es posible considerar que el principio de producción de mundo es *puesto en cuestión* por un *acto de creación de mundo*, puesto que se halla implicado en la experiencia del arte lo que sobrepasa al entendimiento. La imagen arquetípica que se presenta como la de una intuición intelectual se revela como una intuición estética. Un acto de creación de mundo pone en cuestión un principio de producción de mundo al revelar performativamente su origen, este acto de dramatización permite sentir y pensar un doble discernimiento. Si la violencia que ejerce la imaginación está ligada a la presentación de una idea, entonces lo que resta como singular se tendría que concebir como un *faktum*. Pero, el *hecho* se tiene que pensar en tensión. Si un pensamiento-

en-imagen hace una experiencia de una idea-real,¹⁰ entonces *cabe pensar como una otra historia* lo que resta de dicha experiencia. Creo que esta diferencia la hace pensar el pensamiento-en-imagen de Klee, en tanto la relación entre naturaleza y arte se presenta como un movimiento que es fundamental de discernir para el artista suizo-alemán.

La presentación de una obra de arte plantea una pregunta por la naturaleza de una idea, en tanto la experiencia de una obra de arte exige pensar una sensación como un resto, esto fuerza, cito al artista suizo-alemán, a pensar un “«no-concepto (*Unbegriff*)»” (BG I. 1/14 a 1/16). Si consideramos que la singularidad de la obra excede los conceptos que la comprenden, la experiencia de una obra de arte consistiría en una experiencia de alteración. Una experiencia que fuerza a preguntar por la naturaleza de una idea. Y si en la presentación de una obra de arte está implicada la *interrupción* de un principio de producción de mundo, da las condiciones para sentir y pensar un acontecimiento la elaboración de un momento cosmogénico. En este último sentido, el acto de creación es a la vez el acto de una crítica *de* la imaginación. La crítica a una imagen arquetípica implica la puesta en cuestión de una totalidad, lo cual significaría considerar que el proceso de abstracción encuentra su exposición en una obra de arte, en la medida en que la obra de arte cuestiona un principio de producción de mundo. Tal vez se puede considerar en suspensión el momento cosmogénico. Por otro lado, una interrupción del movimiento de diferenciación de la naturaleza exige preguntar por un cambio

⁹ Una propuesta de lectura en clave deleuziana de esta génesis en Martínez (2017, p.31-46).

¹⁰ F Schlegel, en algunos fragmentos del *Atheneum*, por ejemplo, va a plantear: “[u]na idea es un concepto perfeccionado hasta la ironía, una síntesis absoluta de antítesis, el continuo cambio generado en sí mismo de dos pensamientos en conflicto. Un ideal es a la vez idea y hecho (*Faktum*)”, y en otro, de los fragmentos, “[h]ay una poesía, cuyo ser primero y último es la relación entre lo ideal y lo real, y que por analogía con el lenguaje técnico de la filosofía tendría que ser llamada también poesía trascendental” (2005, pp. 72-73 y 124-125).

de percepción, respecto a lo que diferencia una historia in-finita de la naturaleza.

1.1. Un contrapunto

En las *anticipaciones de la percepción*, uno de los principios del entendimiento puro para Kant en la *Crítica de la razón pura* es que en “[e]n todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene cantidad intensiva, es decir, un grado” (2009, [B207]). Kant plantea como condición de toda sensación una intuición sin objeto, una intuición pura = 0. Esto implica considerar la posibilidad de concebir una conciencia meramente formal, *a priori*, de lo múltiple en el espacio y en el tiempo, en tanto síntesis de la generación de la cantidad de una sensación. Es decir, una síntesis de la generación de la cantidad desde su comienzo = 0 hasta una cantidad cualquiera (Kant, 2009, [B208]). Este trasfondo de lo categorial habla de una intuición pura, sin contenido empírico, como condición de toda sensación. Esto es, de una conciencia meramente formal. Pero, para preguntar por la percepción del no-concepto propuesto por Klee, se tiene a la vez que considerar una experiencia que lo origina. Una experiencia en la que está en juego una intuición de la naturaleza. Entonces, si la experiencia que subyace a la pregunta que se plantea el artista suizo-alemán tiene que ser considerada como la de un empirismo trascendental, se tiene que atender un dominio en el que se expresa como sensación lo que trascendentalmente origina a una conciencia, a una intuición pura = 0. ¿Cuál es este dominio que permite atender singularmente esta experiencia? Creo que el del arte. Y si se presenta esta experiencia como la de un signo = 0, significa ir más allá de Kant, esto es, a la interpretación de F. Hölderlin (2014, p. 96). En consecuencia, se tendría que volver a preguntar por una intuición estética.¹¹ Si

¹¹ Que la intuición intelectual la despliegue una intuición estética implicaría considerar a la vez que la estética tiene su límite justamente en el cuestionamiento del principio de producción de un mundo. Para Hölderlin, y Klee es un lector de Hölderlin (1979, pp. 1224-1225), el signo = 0 expresa lo trágico.

esta dialéctica es plausible, tengo que retornar a una importante distinción kantiana que reitera el párrafo 76 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, ya que me parece que esta distinción permite volver a lo que estoy buscando averiguar.

La distinción entre intuición y entendimiento nace de lo que caracteriza al entendimiento humano: la heterogeneidad entre sus formas y facultades de conocimiento. Se podría decir que esta distinción expresa una diferencia inasimilable para el concepto que representa la singularidad del objeto o de la existencia, pues se busca problematizar una intuición estética. A la vez, aquella distinción permite preguntar por el movimiento que vuelve trascendente a la facultad cognoscitiva. Esto es, si se pregunta por el movimiento de la razón, se tiene que preguntar por una intuición estética. He aquí, si se quiere y vuelvo pronto a este punto, la fisura (*Sprung*) de lo categorial, en la medida en que consideramos una experiencia de la sensación. Lo que pone en movimiento la razón, Klee lo discierne sensiblemente como un momento cosmogénico. El empirismo trascendental de Klee es el de una poesía trascendental, entonces, es la distinción entre: “la posición (*Position*) de la representación de una cosa con respecto a nuestra facultad de pensar y el acto de poner (*Setzung*) la cosa en sí misma (fuera de ese concepto (*außer diesem Begriffe*))” (Kant, 1992, [B 340 / A 336]), la que exige volver a plantear la pregunta por un principio de producción de mundo. El acto de creación de mundo del artista suizo-alemán tiene afinidad con la *Tathandlung* fichteana como originaria presentación del actuar del pensamiento.¹² Ello no tiene que llevar a olvidar, como no lo olvidan en

¹² Para una exposición de la *Tathandlung* de Fichte, y de su relación con Kant y Schelling, J.L. Villacañas (1996). En este texto, Villacañas describe a la *Tathandlung* como “[l]a estructura común del idealismo” (1996, p. 353). Aquí entra la pregunta, que también Kant introduce y que es también fundamental para la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, por la afección que conduce de modo indefectible al ámbito práctico. Ver para esto el párrafo 6 de la Segunda introducción a la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (2016, pp. 85-109). Recordemos que para el romanticismo temprano

realidad los poskantianos, que la distinción entre posibilidad y realidad de las cosas es propia a un entendimiento finito. Pero, ¿acaso el entendimiento expresa la finitud? ¿es el entendimiento la expresión de la finitud? Ahora bien, como dice Kant,

[s]i nuestro entendimiento fuese intuyente no tendría más objetos que lo real. Ambos, los conceptos (que simplemente conciernen a la posibilidad de un objeto) y las intuiciones sensibles (que nos dan algo, sin que, por ello, empero, nos lo hagan conocer como objeto), no tendrían lugar”. (1992, [B340/ A336])

¿Por qué entonces considerar la intuición intelectual, si no se abandona aparentemente el planteamiento kantiano? Una aproximación genética y genealógica a la intuición intelectual como intuición estética en Klee permite prestar atención al acto de poner, en tanto que altera mi indagación. Ahora vuelvo a preguntar por la naturaleza de una intuición estética en el artista suizo-alemán.

2. DE CAMINO A KLEE, LA INTUICIÓN INTELECTUAL COMO INTUICIÓN ESTÉTICA

Que esté considerando una lectura de los párrafos 76 y 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar* para preguntar por una historia in-finita de la naturaleza, me exige plantear una pregunta que creo esencial a lo expresado en dichos párrafos en la medida en que no le es ajena a la operación de una intuición intelectual una teleología especulativa. La pregunta es: ¿qué es lo que pone fuera de sí un entendimiento discursivo? El entendimiento discursivo como doble del entendimiento intuitivo, como entendimiento que piensa en la posibilidad de una plena espontaneidad intuitiva (Kant, 1992, [B 348]), considera la posibilidad de un fin natural. Esta consideración Kant la plantea al preguntar por lo que hace

uno de los eventos fundamental de la época moderna, además de la Revolución francesa y el Wilhelm Meister de Goethe, es la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte.

que al entendimiento humano se le presente la idea de un fin natural como un principio constitutivo.

[c]on el concepto de un fin natural sucede ciertamente lo mismo que en lo que atañe a la causa de la posibilidad de un predicado semejante [de los predicados objetivos de las cosas mismas que no atañen sino a ideas (agregado nuestro)], causa que solo puede residir en la idea; pero la consecuencia que está en conformidad con ella (el producto mismo) está, no obstante, dada en la naturaleza y el concepto de una causalidad de esta como ser que actúa según fines, parece hacer de la idea de un fin natural un principio constitutivo de ese ser; y en esto ella tiene algo que la diferencia de otras ideas. [B345/A341]

Para Kant es la idea de fin natural un principio de la razón que no es para el entendimiento. Si *a priori* se carece del concepto determinante del objeto, es, en cambio, tal idea de fin natural un principio para la *facultad de juzgar*. En cuanto solo en conformidad con un objeto de la naturaleza aparece para la *facultad de juzgar* la idea de fin natural como constitutivo al objeto, para Kant, un juicio determinante no puede aprehender *a priori* tal objeto. No puede *a priori* ser determinado por lo universal. Si en lo particular se establece lo que concuerda con lo universal debido a que la facultad de juzgar presupone el concepto de fin natural en la naturaleza, lo que estamos considerando como fin nos transporta distintamente al dominio de las ideas. Dicho transporte tiene que ser atendido por tratarse de la facultad de juzgar la que discierne un objeto de la naturaleza, como un movimiento.

Por una parte, en este transporte está en juego, en términos kantianos, un substrato suprasensible. Por otra parte, es el concepto de organismo el que se torna necesario de introducir para Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*, que se puede considerar como ejemplo de lo particular para pensar un concepto de fin natural en la naturaleza. El concepto de fin natural implica una concepción orgánica de la naturaleza o bien la idea de organismo implica la idea de fin natural (Kant, 1992, §65). Para Kant, “lo que es solo

pensable para nuestro entendimiento por mediación del enlace de fines” (1992, [B348/A344]) tenemos que representárnoslo como necesario para considerar que la concordancia entre las leyes naturales con nuestra facultad de juzgar no es meramente contingente, es decir, no es solo posible (1992, [B348/A344]).

Es pensable la concordancia (*Zusammenstimmung*) de las leyes naturales con nuestra facultad de juzgar por mediación del enlace de fines, pero que se postule como necesaria torna necesario para la *Crítica de la facultad de juzgar* considerar otro entendimiento que se distinga del nuestro. Es entonces cuando Kant va a trazar una distinción, cara para el idealismo alemán, entre un entendimiento que va de lo universal-analítico (de los conceptos) a lo particular (la intuición empírica dada); y otro entendimiento que, en cuanto intuitivo y no discursivo, va de lo universal-sintético (la intuición de un todo en cuanto tal) hacia lo particular (1992, [B 349, 350/A 345, 346]). Esta presentación, la de un intelecto que se distingue del nuestro, no es contradictoria para Kant, en tanto es posible pensar en un intelecto arquetípico distinto a nuestro entendimiento discursivo menesteroso de imágenes (1992, [B 351/ A 347]).

El movimiento filosófico que se inicia después de Kant, el idealismo alemán, le critica que lo que él concibe como intuición intelectual o entendimiento intuitivo describe el otro lado o la otra cara del entendimiento discursivo.¹³ En la medida en que lo pone en acto, fuera de él, el entendimiento discursivo al entendimiento intuitivo, la intuición de un todo puede considerarse como una

13 A. Philonenko en una nota al párrafo 77, de su traducción de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, resume la lectura que llevan a cabo los poskantianos de la diferencia entre lo universal-analítico y lo universal sintético, el entendimiento intuitivo (intuición intelectual) y el entendimiento discursivo. Pues los poskantianos consideran que Kant trazando esta distinción dice mucho o demasiado poco. “Su descripción detallada del entendimiento intuitivo no es más que una descripción en espejo del limitado entendimiento humano. Y este mismo suscitará las dudas; pues en fin ¿«quien» sujeta el espejo, sino es un ser que comprende los dos términos? Entonces, ¿es necesario decir que el secreto de la teología de Kant reside en la antropología? Kant habla de contraste” (Kant, 1993, p. 346, nota número dos). Traducción nuestra.

experiencia del sustrato suprasensible del pensamiento. Se podría decir al revés que, al intelecto arquetípico son imágenes las que lo presentan. Es por ello que tenemos que considerar un contraste, pues nos es necesaria una crítica de un intelecto arquetípico como el de una imagen arquetípica. Una crítica de la economía de su imagen. Una crítica al espejo del limitado entendimiento humano. Aquí es cuando tenemos que pensar en un hiato, en tanto lo que se abre corresponde a la experiencia de una fisura. Para lo que aquí busco considerar al preguntar por una intuición estética, la pregunta por la relación entre naturaleza y arte conlleva elaborar una crítica de un movimiento de la naturaleza. Pero, si se torna necesario considerar el concepto de organismo, que es clave para aprender lo que puede concebirse por fin natural, lo particular en Klee trasciende dicho concepto. Entonces, si una interpretación kleeneana de los párrafos 76 y 77 supone considerar la intuición intelectual primariamente como una intuición estética, lo que se conciba por fin natural implica la problematización del sustrato suprasensible del pensamiento.

La experiencia de lo que el pensamiento re-crea *fuera de sí* tal vez consista en prestar atención distintamente a lo que se considere como particular. Si una obra de arte rompe con la idea-real de organismo (Beiser, 2003, pp. 82-87, pp. 137-139, pp. 157-161), entonces al preguntar por una historia in-finita de la naturaleza se tiene que considerar cómo se presenta dicha idea-real. Pero, no es en analogía con el organismo que se tiene que pensar una obra de arte, más bien se tiene que pensar en analogía con un mundo. En Klee, la diferenciación de un movimiento de la naturaleza implica la diferenciación de un mundo. Y lo que problematiza a una intuición intelectual como intuición estética se tiene que intentar pensar en el momento en que se presenta una fractura. El instante en el que el momento cosmogénico se presenta como una fisura atañe a una fractura de una historia in-finita de la naturaleza. Esto exige preguntar por una idea-real. Diría que lo que presenta la relación entre naturaleza y arte en Klee es un acto de creación de

mundo. Y al considerar que una historia diferencia dicho acto, se piensa en un acontecimiento, en la interrupción de un acontecimiento. La puesta en cuestión de un principio de producción de mundo agrava la diferencia entre *faktum* e idea. Entonces, si, en términos de W. Benjamin, “la idea es mónada, y eso significa, en pocas palabras, que cada idea contiene la imagen del mundo. Y su presentación tiene como tarea nada menos que trazar en su abreviación esta imagen del mundo” (2006, p. 245), lo que hace visible una obra de arte como imagen de un mundo exige pensar una sensación como un resto. Es al acto de dramatización al que tengo que volver.

3. UNA LECTURA DE KLEE

En la *conferencia de Jena* de 1924, también conocida por el título *Sobre el arte moderno*, Klee considera al arte como una *efigie transformante* de la naturaleza (1999, p. 52). En buena medida, en esta conferencia el artista suizo-alemán reelabora sumariamente parte de lo expresado en lo que hasta ese momento había enseñado en sus cursos teóricos en *Bauhaus*, cursos, como lo señala una estudiante, Helene Schmidt-Nonne, que “sonaban frecuentemente a fórmulas matemáticas o físicas [o biológicas o geológicas (agregado nuestro)], pero no eran sino poesía pura (*reinste Poesie*)” (Klee, 2014, p. 53). Esta poesía trascendental, su formulación en una variedad de fórmulas poéticas, que Klee elabora se vincularía a la intuición estética de un todo. Y Klee concibe la naturaleza como un todo: “[U]n tal todo es tanto la naturaleza, como su efigie transformante, el arte” (Klee, 1999, p. 52). Si se pregunta por la relación entre naturaleza y arte, donde el arte presenta un movimiento de la naturaleza, se pregunta ahora por cómo esta relación presenta un mundo. Y si un movimiento de la naturaleza se torna perceptible por el momento cosmogénico, esta diferenciación conlleva sentir y pensar un mundo.

Ahora, en cuanto estoy intentando poner en cuestión un principio de producción de mundo, lo que está en juego en “el acto

de poner la cosa en sí misma (fuera de ese concepto)” (Kant, 1992, [B 340 / A 336]) implica una intuición estética que tendría que diferenciarse del acto de poner. Lo que diferencia la relación entre naturaleza y arte, para preguntar por lo que presenta un mundo, tenemos que diferenciarlo de un principio de producción de mundo. Esta diferenciación recae en el modo en que se interpreta una intuición estética. Si la consideramos al modo de una imagen en suspensión, en tanto implica un momento cosmogénico, la imagen de mundo que presenta tiene que ser interrogada. Sin embargo, la diferenciación que propongo considerar exige ser doblemente discernida. Si el concepto (*Begriff*) se pone afuera para *aprehender* lo que resiste ser *aprehendido*, entonces la intuición estética es una diferenciación en sí misma. La intuición estética se diferencia respecto a lo que aferra el concepto. Una diferenciación respecto a lo que el concepto aprehende. Si es la intuición estética la que presenta una intuición intelectual,¹⁴ a la vez de la intuición estética se diferencia una experiencia de la sensación. Entonces, si consideramos una intuición estética al modo de una imagen en suspensión, lo que se diferencia de esta implica una sensación como un resto inconceptuable. Una sensación exige preguntar por

14 Estos fragmentos, particularmente el 76, son fundamentales para Schelling. Se halla, por ejemplo, una elaboración de estos en *Filosofía del arte*, cito dos partes: “La intuición fundamental del caos se halla en la intuición de lo absoluto. La esencia interior de lo absoluto, donde todo está en uno y uno en todo, es el caos originario mismo. [...] Gracias a la intuición del caos, quiero decir, el entendimiento se sobrepasa para alcanzar todo conocimiento de lo absoluto tanto en el arte como en la ciencia [*Wissenschaft*]” ((2017, pp. 146-147)”. En *la primera carta sobre Las cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Schelling va a considerar, “[En efecto,] esta lucha contra lo inconmesurable (*das Unermessliche*) no es solo lo más sublime que el ser humano puede pensar, sino incluso, a mi juicio, el principio mismo de toda sublimidad” (2009, pp. 70-71). En *la décima carta*, volverá a este asunto a partir del lugar que ocupa el arte (la tragedia griega, Sófocles) para la exposición de esta experiencia. En definitiva, respecto a la lectura de aquellos fragmentos el aclarador texto de Marcela García, M. (2018, pp. 160-176). Para una lectura del tránsito de Schelling a la filosofía del arte a través de los escritos que se remontan a “Del Yo como principio de la filosofía”, (Tilliette, 1995, pp. 53-70).

la exposición de una imagen de mundo. Tal vez se pueda considerar una pregunta por dicha sensación al atender un signo = 0.

El límite que interroga el arte y el pensamiento de Klee se expondría distintamente al advertir que es puesto por su pensamiento-en-imagen, esta atención abre la posibilidad de poner en cuestión un principio de producción de mundo. Lo pone radicalmente en cuestión en el límite de su exposición, en tanto la naturaleza que expresa el arte se diferencia como una experiencia de un signo = 0. El signo = 0 es afín a una genealogía hölderliniana presente en el artista suizo-alemán.¹⁵ Dice Hölderlin:

En efecto, propiamente, lo originario puede aparecer en su debilidad, pero, en cuanto que el signo en sí mismo es puesto como insignificante = 0, puede también lo originario, el fondo oculto de toda naturaleza, presentarse. Si la naturaleza se presenta propiamente en su más débil don, entonces el signo, cuando ella se presenta en su más fuerte don, es = 0. (Hölderlin, 2014, p. 96)

Si una obra de arte expone la crítica de un principio de producción de mundo, en el que se presenta un movimiento ideal-real infinito, la diferencia que se expone amerita contrastar ese movimiento. Lo que contrasta a un principio de producción de mundo se encuentra expresado por lo que lo diferencia: un momento cosmogénico. El movimiento ideal-real que presenta el pensamiento-en-imagen de Klee como movimiento infinito del color (2014, pp. 50-51) parece el de la exposición de un fin natural. Y la experiencia de una historia in-finita de la naturaleza nos exige preguntar por lo que interrumpe a un principio de producción de

¹⁵ Klee en una carta a su esposa, Lily Stumpf, del 28 de enero de 1933, le describe la impresión que le causó la lectura en traducción de Hölderlin del Edipo Tirano: “De hecho en la traducción de nadie menos que Hölderlin [...] Lo leí ayer en la tarde en [un estado] de afebrada agitación, como si de mí mismo respectara [como si se dirigiera a mí mismo]” (Klee, 1979, p. 1225). Hölderlin en un fragmento conservado dirá, “[a]hora bien, en lo trágico, el signo es en sí mismo insignificante, carente de efecto, pero lo originario brota directamente” (Hölderlin, 2014, p. 96).

mundo. ¿Cómo Klee piensa la interrupción de dicho principio? Creo que la experiencia del color tiene que tornarse la de una sensación de lo real. Si una relación entre naturaleza y arte presenta un mundo, preguntar por la interrupción de un principio de producción de mundo implica un doble discernimiento. Se tiene doblemente que discernir una historia in-finita de la naturaleza, en tanto se diferencia de un principio de producción de mundo.¹⁶ En cuanto a la creación de un mundo, al modo del §84 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, esta es expuesta por un acto de creación de mundo, el acto de poner se expone a una crítica radical. Entonces, tengo que volver a preguntar por lo que contrasta como momento cosmogénico el artista suizo-alemán.

¿Cuál historia in-finita de la naturaleza, en tanto entraña, en el decir de Hölderlin, un signo insignificante = 0? Que aquello a sentir y a pensar sea una fractura que diferencia a una historia de la naturaleza y con esto se considere una pregunta por el tono de una historia, en tanto se presenta una resistencia. En el momento en el que un signo insignificante expone un momento crítico, una resistencia se presenta respecto al tono de una historia como exigencia de un cambio de tono. Es una otra historia in-finita de la naturaleza la que se exige pensar un pensamiento-en-imagen. En su más débil don la pregunta por una vida vuelve a evocarse como una exigencia. Y si Klee se exige considerar un movimiento infinito del color, la enunciación de este movimiento por parte del artista suizo-alemán implicaría considerar esta resistencia como una experiencia. Klee escribe en su *Libro de esbozos pedagógicos* (1925):

¹⁶ En su seminario *Sobre la teoría de la historia y de la libertad* (1964-1965), Theodor W. Adorno (2019) considera esencial para su exposición sobre la teoría de la historia el ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* de Kant. Y es justamente el octavo principio allí propuesto lo que es necesario de interrogar sin renunciar a la clave cosmopolita (Kant, 2010, pp. 17-20).

Para pasar al movimiento infinito, *donde la dirección del movimiento va a devenir insignificante* [cursivas nuestras], dejo entonces en principio fuera la flecha. De este modo, se unen (*vereinigen sich*), por ejemplo, los casos: calentamiento y enfriamiento [para ello, Klee va a considerar la relación entre los colores primarios y secundarios, o sea, los colores complementarios (agregado nuestro)]. El *pathos* (la tragedia) va a transmutarse (*wandelt sich*) en un *ethos*, el cual comprende en él un acuerdo entre fuerza y contrafuerza. En primer lugar, movimiento y contra-movimiento: así \rightarrow o \leftarrow así. Al hacer eso, se confiere un centro, el centro gris (*das zentrale Grau*). Mientras más pura sea la presentación del gris, más restringido su dominio, teóricamente limitado a un punto. (2014, p. 50)

Si una obra de arte (la) origina un movimiento de la naturaleza, la expresión de este movimiento infinito del color tiene que diferenciarse del principio de producción de mundo. Esta diferenciación como contraste interesa, porque el proceso de abstracción, que implica un principio de producción: el de poner un concepto en la cosa, revela el carácter intercambiable de dicho principio. Se vuelve efectiva la diferenciación de un movimiento del color, pues la dirección del movimiento se torna *insignificante*. Que se torne relevante introducir teóricamente un punto comportaría preguntar por el carácter central que se le ha atribuido al punto gris. Pues si se busca contrastar un principio de producción de mundo, es necesario prestar atención a lo que diferencia al momento cosmogénico de dicho punto teóricamente expresado. El punto en suspenso, en cuanto se radicaliza la puesta en cuestión de un principio de producción de mundo, como experiencia de transmutación de un *pathos* (tragedia) en un *ethos*, correspondería, más bien, a la interrupción del momento cosmogénico, que se diferencia del principio de producción de mundo al elaborar un contraste, ahí se muestra radicalmente un contraste. Una transmutación de una diferencia, la de lo trágico como un *signo insignificante* (Hölderlin, 2014, p. 96).

4. TAL VEZ SEA UNA SENSACIÓN (*GEFÜHL*) LA LÍNEA DE UN PENSAMIENTO-EN-IMAGEN

Quizás pueda argüirse que el discernimiento de una historia in-finita de la naturaleza presupone el carácter agudo de una *crisis*. La exigencia a pensar una fractura en una historia *in-finita* de la naturaleza no se debe a la mera acentuación de lo finito en lo infinito. El corte que vuelve a exigir a un pensamiento-en-imagen pensar una historia in-finita de la naturaleza entraña volver a preguntar por lo que diferencia un momento cosmogénico. Atender la historia que diferencia a una historia in-finita de la naturaleza es considerar la exigencia del pensamiento-en-imagen de Klee como la de un cambio de tono. Es un acontecimiento lo que diferencia una obra de arte como pensamiento-en-imagen. Si la experiencia de un contraste se halla en el meollo de un pensamiento-en-imagen, en tanto que el tiempo se diferencia de la imaginación y la imaginación del tiempo, la distinción entre un principio de producción de mundo y una historia in-finita de la naturaleza permite preguntar por la diferencia entrañada en la experiencia de un momento cosmogénico. De este modo lleva a cuestionar el principio de producción de mundo y se tendría que intentar considerar como la exposición de una interrupción en suspenso; como el momento en que se muestra un mundo y se exige una crítica de un principio de producción de mundo. Este es el momento en el que vuelve a fracturarse una historia in-finita de la naturaleza. Creo que es lo que exige pensar la obra y el pensamiento de Klee.

¿Cómo pensar una *transmutación de la experiencia*? Un movimiento de transmutación de un *pathos* a un *ethos* entraña un resto como una falta, es decir, pensar la falta como una pérdida. Una pérdida que exige pensar la falta de la diferencia en un principio de producción de mundo; comporta una elaboración crítica de tal principio. Cuando una obra de arte muestra lo que produce un principio de producción de mundo, a su vez muestra la falta de la diferencia en él. Es una paradójica re-presentación de un mundo

desde que como pensamiento-en-imagen muestra lo que produce un principio de producción de mundo a la vez que exige una historia in-finita de la naturaleza. Es este punto de la diferenciación el que Klee problematiza como un no-concepto. Es un punto ciego el que Klee hace visible, en tanto una historia in-finita de la naturaleza exige una transmutación de un *pathos* en un *ethos*.

Si la obra y el pensamiento del artista suizo-alemán elabora una crítica de un principio de producción de mundo, entonces, respecto a tal principio, la transmutación la exige una experiencia de la diferencia. Si una relación entre arte y pensamiento en su más débil don implica la posibilidad de abrir en el punto en cuestión un cambio de tono, es porque vuelve a preguntar por una historia in-finita de la naturaleza. Enuncia el pintor y dibujante en la introducción para una contribución que proyectaba como un libro para el aprendizaje de la figuración en imagen durante su estancia en la Bauhaus (1921-1931):

El caos en cuanto oposición no es el auténtico efectivo verdadero caos, sino una noción localmente determinada relativa al concepto de cosmos. El auténtico caos nunca podrá ser puesto en una balanza, más bien siempre permanecerá imponderable e inconmensurable. (...) Símbolo pictórico (*Bildnerisches Symbol*) para este «no-concepto (*Unbegriff*)» es el punto matemático, el cual propiamente no es un punto. Algo vacío o Nada eventual es un concepto inconceptualizable de la falta de oposición (*ist ein unbegrifflicher Begriff der Gegensatzlosigkeit*). Déjesele tornarse discernible sensiblemente (*sinnlich wahrnehmbar*) (como si se extrajese del seno de lo caótico un resultado (*Fazit*)), así se llega al concepto de gris, punto fatídico (*Schicksalspunkt*) para el devenir y lo que muere: el punto gris.

Gris es este punto, porque ni es blanco ni negro o porque es tanto blanco como negro. Es gris porque no está arriba ni abajo o porque está tanto arriba como abajo. Es gris porque no es cálido ni frío, gris es como punto no-dimensional, como punto entre las dimensiones.

El momento cosmogénico está ahí (*Der kosmogenetische Moment ist da*). (...).

La elevación de un punto a tal valor central significa concederle el momento cosmogénico. (*BG I. 1/14 a 1/16*)

He intentado decir que me es necesario considerar una fractura, pues creo que lo que torna *sensiblemente perceptible* el momento cosmogénico tiene que ser considerado elaborado por una obra de arte. He allí donde reside primordialmente expresado un pensamiento-en-imagen. Una obra de arte nos da un pensamiento-en-imagen. El acontecimiento que implica el punto gris como punto no-dimensional, entre las dimensiones, se siente y se piensa por la relación entre arte y pensamiento. Si en una historia in-finita de la naturaleza se muestra como el de una experiencia del color, esta implica una transmutación de sí: la de un *pathos* en un *ethos*. El pasaje de un padecimiento a un reconocimiento de dicho afecto supone reconocer una otredad en la experiencia de transmutación; atañe un doble discernimiento respecto al punto gris que implica una interpretación que es histórica.

La interpretación que origina la sensación exige una diferenciación. La de un punto ciego que Klee considera como un *pathos* (*tragedia*). Un *pathos* que le exige a Klee una elaboración conceptual a la vez que es elaboración de una experiencia. El carácter fatídico del punto gris se torna discernimiento de un punto crítico. Pero he allí un doble discernimiento, en tanto es necesario volver a pensar un límite. Si es la falta de la diferencia en el principio de producción de mundo la que torna discernible el punto gris como punto teórico, lo cual torna sensiblemente perceptible como momento cosmogénico atañe a una diferenciación exigida por una alteridad. Exige poner radicalmente en cuestión el carácter fatídico del punto gris. En ese sentido implica un contrapunto; es lo humano lo que está en juego en la introducción de un contraste. La vida humana en el momento en el que se expone agudamente un principio de producción de mundo.



De la lista, suprimido (von der Liste gestrichen, 1933, 424).
Pintura al óleo, labrada con cuchillo,
sobre papel encerado, 31,5 x 24 cm.

Un cambio de percepción expone la historia que diferencia a una historia in-finita de la naturaleza. La fractura del principio de producción de mundo muestra la operación que instaura a dicho principio. Ante la obra *De la lista, suprimido*, la diferenciación del acontecimiento del punto gris genera un cambio de tono, y, lo que falta como diferencia se muestra como una pérdida. La tristeza del rostro como alteridad se halla diferenciada por la *x* impuesta sobre el rostro como signo de supresión. Al agudamente re-presentarse la operación del principio de producción de mundo como una operación de supresión de lo humano, se suprime lo que diferencia a una vida humana. Que lo humano

se diferencie como otredad; que una vida humana esté excedida por lo que la diferencia como vida humana es una exigencia que pasa por un cambio de percepción. ¿Cómo interpretar las tonalidades que componen *De la lista, suprimido*, a la vez que se experimenta su composición matérica labrada con cuchillo? Si la historia que diferencia una historia in-finita de la naturaleza se expresa en un momento agudo, este momento muestra que la instauración de un principio de producción de mundo implica una operación de supresión de lo humano. Es el contraste una exigencia para el pensamiento-en-imagen de Klee.

Es justamente lo que torna sensiblemente perceptible Klee: el punto ciego como *pathos* (tragedia) de una experiencia. Es lo que expresa el pensamiento-en-imagen de Klee al considerar esta experiencia como la de un movimiento que atañe una transmutación de sí, de un *pathos* en un *ethos*. La violencia implicada en la instauración de un principio de producción de mundo es reconocer radicalmente un punto ciego. Es este reconocimiento el elaborado por un pensamiento-en-imagen, al que se le exige experimentar una transmutación de sí. La violencia implicada en la instauración de un principio de producción de mundo es contrastada por una historia in-finita de la naturaleza. Es la elaboración de una crítica de un punto fatídico. Por otra parte, el que una historia diferencie a una historia in-finita de la naturaleza significaría volver a pensar la sensación que origina la intuición estética de Klee, en la medida en que se diferencia de su interpretación histórica. ¿Cómo se diferencia? Como una experiencia cuya historia pone en suspenso, dado que se exige una crítica radical de su carácter fatídico. Este movimiento entraña una crítica de la violencia, en tanto es la de un doble discernimiento.¹⁷

¹⁷ La filósofa Judith Butler reflexionando en torno al pensamiento de Freud escribe que “solo una práctica ética que conozca su propio potencial destructivo tendrá la posibilidad de resistírsele [a su propio potencial destructivo]. Aquellos para quienes la destrucción solo llega desde afuera jamás serán capaces de conocer y manejar-

Considerar la sensación como un no-concepto implica que un pensamiento-en-imagen considere lo que lo diferencia en el momento de su más débil don. Esta diferenciación la exige el momento cosmogénico como experiencia de la abertura de una fisura; una línea se libera al volver a abrirse una fisura. El contraste que traza un límite que acarrea sentir y pensar otra historia in-finita de la naturaleza atañe un cambio de tono.

5. DE UN CONTRASTE ENTRE TONOS

Un contraste expone una obra de arte como pensamiento-en-imagen. Lo que se resiste de una lista a ser suprimido *recrea una memoria*; un cambio de tono apela a una transmutación de un *pathos* en un *ethos*. El acto de dramatización expone una resistencia contra lo que instaura un principio de producción de mundo.¹⁸

se con la demanda ética impuesta por la no-violencia (*nonviolence*). Dicho esto, la violencia y la no violencia siguen siendo temas que son al mismo tiempo sociopolíticos y psíquicos y, por lo tanto, la reflexión ética debe tener lugar precisamente en el umbral entre el mundo psíquico y el social” (2022, p. 200). Cita ligeramente modificada.

18 Desde una perspectiva histórica antropológica económica, K. Polanyi proponía que, para comprender el fascismo alemán, o el fascismo a secas, era necesario regresar a la Inglaterra ricardiana, la época en la que se impone la fantasía del mercado autorregulado (2017, pp. 91-92). Creo que vale la pena extenderse un poco más en el origen de esta fantasía, porque es posible aquí, valga la ironía, preguntar por el modelo que moviliza la fantasía de un mercado autorregulado. Polanyi se pregunta de dónde se obtiene la visión de un mercado de trabajo determinado por “un flujo de vidas humanas cuyo suministro era regulado por la cantidad de alimento puesto a su disposición” (p. 226). Y por supuesto se halla una respuesta en su extraordinaria obra, pues dice Polanyi que esta visión-fantasia se obtuvo de los axiomas que Joseph Townsend, el autor de *Disertación sobre las leyes de pobres* (1786), dedujo de sus cabras y perros. Axiomas que intentó aplicar a la reforma de la ley de pobres. Como dice Townsend, citado por Polanyi, “[e]l hambre aplacaría a los más fieros de los animales; les enseñaría, incluso a los más perversos, la decencia y la civilidad, la obediencia y la subordinación. Es decir que solo el hambre puede espolearlos e incitarlos [a los pobres] a trabajar; sin embargo, nuestras leyes han prescrito que nunca tendrán hambre. Debemos reconocer que las leyes han dicho también que debe ser obligados a trabajar” (pp. 172-174). ¿De dónde obtiene Townsend tal visión-fantasia, que Polanyi también llama paradigmática? Bueno de un modelo, cito, “una década más tarde *La disertación* de Townsend se centró en el teorema de las cabras y los perros. El escenario es la isla de Robinson Crusoe en el Océano Pacífico, frente a las costas de Chile” (p. 173). Un escenario que también habla de un proceso de colonización.

Lo que a Klee le parecía un absurdo en sus primeros cursos en la *Bauhaus* se expone como el meollo de una historia en la que se diferencia un mundo.

¿¿El mundo en gris?? ¡No! Mucho peor aún: El mundo como un gris único, como nada. A este absurdo es posible de dirigir la simplificación, si se quiere, a un último empobrecimiento, hacia la pérdida de la vida (*zur letzten Verarmung, zum Verlust des Lebens*). (BF 188)

El carácter agudo de la *crisis* del pensamiento-en-imagen de Klee implica una fisura; esta se re-presenta como una interrupción de un principio de producción de mundo. Si la elaboración de la crítica de un principio de producción entraña discernir una operación dirigida al empobrecimiento de la vida, hacia la pérdida de la vida, la operación implicada en el principio de producción se expone al reducir a nada el mundo: el mundo como gris único, esto es, meditar un despertar.¹⁹ Dice el pintor y dibujante, en sus *Diarios 1898-1918*, precisamente en el *Diario IV*, correspondiente a los años 1916-1918:²⁰ “[E]l objeto era el mundo, aunque no este mundo visible” (1993, p. 287).²¹ Y parafraseo el famoso enunciado: *hacer visible*. Ante el mundo como nada, la crítica. Entonces, si es la experiencia del color la de una transmutación, la exigencia de un cambio de tono implica la persistencia de un contraste.

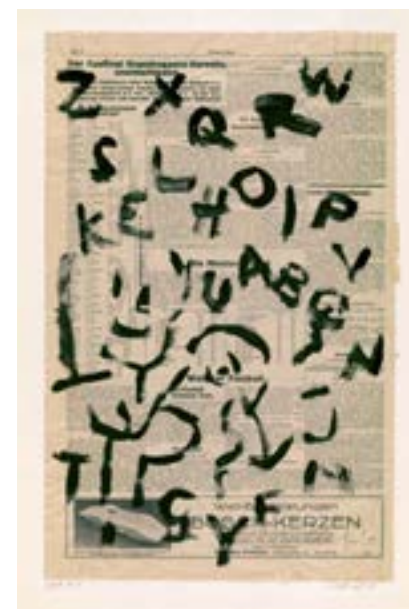
19 W. Benjamin acude a Klee para pensar en la posibilidad de otro pensamiento en *Experiencia y pobreza*, en *Obras. Libro II. Vol.1.*, Ed. Tiedemann, R. y Schweppenhäuser, H. Trad. Navarro Pérez, J., Madrid, Abada Editores, 2007, pp. 216-222.

20 En 1915 Klee escribe: “Lo que la guerra me día al comienzo tenía más bien naturaleza física: que en las cercanías corría sangre. Que el propio cuerpo (*eigene Leib*) podía correr peligro, ¡cuerpo sin el que el alma nunca es! (1993, número 956). En 1918, el pintor y dibujante escribe: “[R]ecibí de la clase de bachillerato la invitación para asistir un día de septiembre a la reunión de la generación de 1898. Tendré que enviar mis disculpas, estoy aún un poco conmovido por la gran enfermedad europea (*der großen europäischen Krankheit*). Deben esperar todavía otros cinco años, quizá entonces ahí vaya” (1993, número 1126a). Traducción ligeramente modificada.

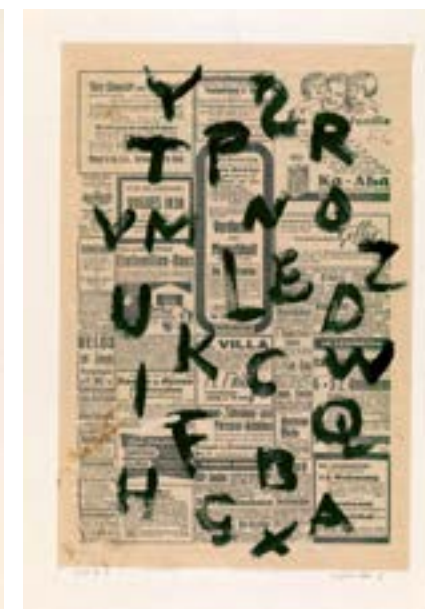
21 “*Der Gegenstand war die Welt, wenn auch nicht diese sichtbare*”.

Si la instauración de un principio de producción de mundo comporta una operación de supresión de lo humano, el mundo que vuelve a hacer visible Klee porta la huella de un pasado que exige volver a ser pensado. Una historia in-finita de la naturaleza exige volver a pensar lo que la diferencia y, el cambio de percepción, signo del carácter radicalmente mortal de lo humano, expone un límite que debe ser irrebalsable. Como si lo que *hace visible* la obra *De la lista, suprimido* comportase una relación disyuntiva con el título mismo de la obra. En ese caso, ¿cómo interpretar los ojos cerrados del rostro, sino como expresión de una resistencia?, pues, lo que *hace visible* podría de otro modo expresarse como una marca: la de un límite ético político irrebalsable. Como si el pasado en el rostro ahí presente fuese el pasado de toda vida humana en cuanto otrx, lo humano se diferencia como otredad.

La experiencia del contraste, como crítica de un punto fatídico para una historia in-finita de la naturaleza, tal vez se tiene que atender en el momento en el que ella volvería a comenzar. Exige, como dice Th. Adorno respecto a Klee, “una *écriture*” (2014, p. 170). “Es[t]a categoría de la modernidad arroja luz sobre el pasado[.]” (2014, p. 170).



Alfabeto I (Alphabet I, 1938, 187)
Acuarela negra pastosa sobre papel de diario
impreso, con mancha de pegamento sobre
cartón.
53,9 x 34,4 mm



Alfabeto II (Alphabet II, 1938, 188)
Acuarela negra pastosa sobre papel de diario
impreso, con mancha de pegamento sobre
cartón
49 x 33 cm.

Se expone un contraste como medio para una crítica de un principio de producción, esto comporta la presentación de una composición que vuelve a hacer visible un mundo. *Alfabeto I* y *Alfabeto II* generan un contrapunto respecto a un principio de producción de mundo. La diferenciación de una *écriture* permite que un pensamiento-en-imagen pueda presentarse en una relación entre lo visible y lo legible, en tanto se exige un otro alfabeto. Visibilidad y legibilidad para mostrar la posibilidad de otra grafía. Otra escucha respecto al pasado.

Si otra historia in-finita de la naturaleza abre un devenir como advenimiento de una otredad, lo que he intentado considerar en esta lectura genética y genealógica de los párrafos 76 y 77 de

la *CfJ* bajo un tono kleeneano, sería un contraste en la experiencia de un pensamiento-en-imagen. Lo que hace sentir y pensar el momento cosmogénico, su *insignificancia = 0*, lo muestra un pensamiento-en-imagen como una huella: la de una otredad. Un contraste como exposición del afuera de sí atañe una abertura por la interrupción primaria de una otredad; la transmutación de sí entraña una exposición a una otredad. Una *écriture* de la diferencia arroja otro sentido sobre el pasado. Como si las letras y los signos visibles de *Alfabeto I* y *Alfabeto II* buscaran contrastar radicalmente lo que no-dice el presente que yace como un periódico en el fondo. Como si exigiesen otra escucha.

Ahora bien, si se hallase un volver a comenzar en un límite de la experiencia de un pensamiento-en-imagen, entonces como comienzo tal vez se tendría que pensar siempre como una memoria. El hacer de una memoria que deshace al principio de producción de mundo y que muestra la operación que instaura a dicho principio; dicho de otro modo, una memoria an-árquica. La crítica de un principio la elabora el hacer de una memoria como *écriture*, de un pasado que exige otra historia. Como si huellas de otros lugares se presentasen en los signos y letras visibles trazados en acuarela negra pastosa de *Alfabeto I* y *Alfabeto II*; como si acogiesen dichos signos y letras trazadas diversas memorias. Al mostrar un contraste contra lo que sostiene un gris único como principio de producción: un principio de dominación en su extrema exposición, un pensamiento-en-imagen vuelve a dar a sentir y pensar *para* una *otra* historia in-finita de la naturaleza. Se da como débil don para otra historia in-finita de la naturaleza. Como dice Klee en sus *Diarios*, “abstracto con recuerdos”, “solo permanece la abstracción de lo precedero” (1993, número 951 y 1081).



Comienzo de un poema (*Anfang eines Gedichtes*, 1938, 189).
Acuarela negra pastosa sobre papel Ingres Marke Canson con mancha de
pegamento sobre doble cartón.
48,3 x 62,8 cm

En este punto, ¿qué es lo que se expone como *comienzo de un poema*? La dificultad radicaría en concebir una obra gráfica y pictórica como si fuera un poema (*Gedicht*). Tal forma implicaría la experiencia de una alteración de los sentidos, en tanto se componga una relación entre lo visible y lo legible, y entre lo visible y lo audible. El pensamiento-en-imagen de Klee entonces exige ser escuchado. Si se considera como *comienzo de un poema* lo enunciado siguiendo ordinalmente los números figurados, ¿cómo interpretar el movimiento figurado? Si persiste en lo enunciado un secreto, este se encuentra en lo que enuncia la obra *Comienzo de un poema*. El que se halle entremezclado en un caótico alfabeto conduce a seguir el ritmo de lo enumerado. Lo que se muestra como ritmo está íntimamente vinculado a lo que dibuja la línea en

el momento en el que comienza su movimiento. Tal vez tendría que considerarse como la paradójica presentación de un secreto:

1 *so* = hacia arriba a

2 *fang* = cayendo a

3 *es* = ascendiendo a

4 *heimlich* = en dirección a su culminación en

5 *an*; que a la vez convirtiéndose en prefijo *an-* expresa un movimiento ascendente o hacia arriba:

así comienza secreto.

Si se torna relevante la pregunta por un volver a comenzar, se tiene que considerar una crítica de la elevación del punto gris a momento cosmogénico. Es la puesta en cuestión de lo que *comienza secreto* a la vez que la expresión de un doble discernimiento. La operación de la elevación la expone Klee al enunciarla su pensamiento-en-imagen. La crítica del punto gris es una caída que no puede pensarse sin el advenimiento de una otredad. Como *écriture* su pensamiento-en-imagen se halla como cuerpo. ¿Un pensamiento como cuerpo que traza su secreto? El movimiento de una mano que traza un pensamiento, como si el movimiento expresase un latido de un pensamiento como cuerpo. Huella de sí como huella de una otredad.

Así pues, si prestamos atención a la distribución de los números en la obra *Comienzo de un poema*, podríamos considerar que bajo el número 5 está el número 1. Entonces, si la repetición como diferencia inscrita en *Comienzo de un poema* es la de un volver a comenzar, tendríamos que preguntar por el trazo que vuelve a comenzar. La *desfiguración* que Klee pone en práctica en su obra tardía como comienzo de un poema sería de un paradójico encuentro. Lo anterior se debe a que rompe radicalmente con el

reconocimiento de sí como mismidad; abre, se podría decir, el reconocimiento de sí como otredad. Vuelve a comenzar como un ritmo una relación trazada por un pensamiento-en-imagen. *Yo es otrx como otrx es yo, nos-otrxs*. ¿Cómo volver a pensar un cambio de percepción? ¿cuál devenir está en juego?

CONCLUSIÓN

En este trabajo he propuesto una lectura kleeneana de los párrafos 76 y 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, de la cual he desprendido una pregunta por lo que diferencia una intuición intelectual. Y he considerado que lo que diferencia implica la intuición de un principio de producción de mundo. Pero, he comprendido la intuición intelectual como una intuición estética, una intuición que entraña una experiencia de la sensación como diferencia de intensidad. Si el instante en que se percibe la cosmogénesis de un mundo es también el de un momento decisivo para la crítica de un principio de producción de mundo, he considerado el dominio del arte como el que hace sensible y pensable tal crítica, en tanto el pensamiento-en-imagen de Klee presenta una historia in-finita de la naturaleza.

La puesta en cuestión de un principio de producción de mundo me ha exigido preguntar por la interrupción del momento cosmogénico, por tratarse de una experiencia de la sensación que subyace a una intuición estética, en tanto esta intuición origina una intuición intelectual. Entonces, si se presta atención al origen de una historia in-finita de la naturaleza, lo que le distingue posibilita considerar en el momento cosmogénico una diferencia de intensidad, la cual me ha exigido pensar lo que denomino un cambio de percepción.

En la *conferencia de Jena* de 1924 el artista suizo-alemán llama acto de creación de mundo a lo que en este trabajo he interpretado como un acto que dramatiza una intuición intelectual en cuanto su origen permanece en una intuición estética. Este desplazamiento

desde una *intuición intelectual a una intuición estética* es la base para un acto de creación como un acto de dramatización.

Dicho esto, a lo que deseo volver en esta conclusión es al desarrollo de una puesta en cuestión de un principio de producción de mundo. En este trabajo me he detenido brevemente en una reflexión de Kant en torno a un fin natural de la naturaleza, considerando que se puede discernir en lo particular una concordancia con lo universal. Es la facultad de juzgar la que discierne por medio de la noción de organismo tal concepto de fin natural en la naturaleza, concepto que transporta al dominio de las ideas. Por otro lado, si he buscado considerar una experiencia de la sensación como originaria de una intuición estética se ha debido a que el movimiento de la naturaleza como totalidad lo expresa el movimiento del color. Decía Klee: “Para pasar al movimiento infinito [del color], donde la dirección del movimiento va a devenir insignificante, dejo entonces en principio fuera la flecha” (2014, p. 50). Esto es, como si el movimiento del color presentase el movimiento sin dirección de la naturaleza, de forma simultánea la pregunta por su presentación es un traslado a otro dominio, el del arte. Con ello he buscado prestar atención a la relación entre naturaleza y arte en Klee, en tanto que entraña preguntar por un mundo. En tal sentido, si se considera que la particularidad de la obra de arte excede los conceptos que la comprenden, el acontecimiento que la obra de arte como pensamiento-en-imagen exige sentir y pensar implica la experiencia de la interrupción de un momento cosmogénico que, en cuanto no-concepto, comporta una crítica de un principio de producción de mundo. Un acto de dramatización vuelve a hacer visible un mundo.

En vista de que acarrea un proceso de abstracción en el principio de producción de mundo, su imagen arquetípica se halla críticamente expuesta en una obra de arte. Exposición crítica de un principio de producción de mundo. ¿Cómo lo expone? Me ha parecido que puede considerarse en suspensión el momento cosmogénico, pues se exige volver a pensar en él, para ello se

tiene que prestar atención a una interrupción del movimiento de diferenciación de la naturaleza desde que el pensamiento-en-imagen de Klee fuerza a preguntar por un cambio de percepción respecto a lo que diferencia una historia in-finita de la naturaleza.

En tal caso, si lo que presenta la relación entre naturaleza y arte en Klee implica un acto de dramatización de mundo, entonces un acontecimiento es una historia que se diferencia de dicho acto al ser problematizada. La puesta en cuestión de un principio de producción de mundo agrava la diferencia entre *faktum* e idea porque tensiona el hecho en cuestión. Una obra de arte expone la crítica de un principio de producción de mundo, a la vez que la diferenciación que la obra expone entraña sentir y pensar un contraste. Lo que contrasta a un principio de producción de mundo se encuentra expresado por lo que lo diferencia: un momento cosmogénico que como sensación se halla en la experiencia de la obra de arte. Esta intensidad diferenciada que hace sentir y pensar como pensamiento-en-imagen, y que se presenta en el momento de su más débil don, se tiene que considerar abierta por una fisura. Es la experiencia de una fisura, como la interrupción primaria de una otredad se da a sentir y pensar lo que elabora la experiencia de una obra de arte como pensamiento-en-imagen.

En esta conclusión entonces intento expresar el doble movimiento implicado en la crítica de un punto fatídico. En el momento en el que un signo insignificante expone un punto fatídico como el de un momento crítico, se presenta una resistencia como exigencia de un cambio de tono. La resistencia que la relación entre arte y pensamiento en Klee da a sentir y a pensar experimenta performativamente su historia como un acontecimiento, el de una historia in-finita de la naturaleza; es la de una abertura como *écriture*. Así, si se halla la experiencia de un contraste en el meollo de un pensamiento-en-imagen, el campo de posibilidad de su experiencia supone volver a preguntar por su momento cosmogénico. ¿Qué es lo que interrumpe a un principio de producción de mundo? La diferencia como no-concepto radica en pensar la diferenciación

del momento cosmogénico como advenimiento de una otredad, es decir, como el momento en que una otredad muestra un mundo que exige otro mundo. Lo que se resiste a ser suprimido de una lista, la vida humana, exige una escucha; el cambio de tono conlleva una transmutación de un *pathos* en un *ethos*. En su más débil don un pensamiento-en-imagen abre la posibilidad de pensar un cambio de percepción, lo cual se debe a que vuelve a preguntar por una historia in-finita de la naturaleza. Es la obertura sin principio de una totalidad abierta.

Por último, creo que el presente trabajo podría extenderse en al menos dos direcciones que me permitirían profundizar en dos asuntos que me parecen relevantes. Creo importante volver a preguntar por la crisis de su pensamiento-en-imagen en el momento en que se decide afrontar una reducción al absurdo. Desarrollar la dialéctica que expone en cuanto pensamiento-en-imagen significa preguntar por su figuración. Por otro lado, el modo en que se presenta su pensamiento-en-imagen en su obra tardía exigiría preguntar por lo que da a sentir y a pensar su presentación. Particularmente, creo que exige que se mire y se piense de dos modos el movimiento figural que traza la línea de su pensamiento-en-imagen, en tanto se figura una otra figura. Este movimiento demanda considerar que su obra y su pensamiento tardío, su estilo tardío,²² hacen visible radicalmente la naturaleza esencialmente relacional de la experiencia.

REFERENCIAS

Adorno, W. Th. (2014). *Teoría estética*. R. Tiedemann con colaboración de G. Adorno, S. Buck-Morss, y K. Schultz (Ed.), J. Navarro Pérez (Trad.). Madrid: Akal.

Adorno, W. Th. (2014). *Dialéctica Negativa*. A. Brotons (Trad.). Madrid: Ediciones Akal. (2003). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

²² Haciendo uso del concepto de Edward W. Said.

Adorno, W. Th. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. R. Tiedemann (Ed.), M. Dimúpulos (Prólogo) M. Vedda (Trad.). Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Beiser, F. (2003). *The Romantic Imperative*. Cambridge: Harvard University Press

Benjamin, W. (2006). "El origen del Trauerspiel alemán". R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds). *Obras*, libro I/ Vol.1. A. Brotons Muñoz (Trad.) Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2007). Experiencia y pobreza. En *Obras. Libro II. Vol.1*. (pp. 216-222), R. Tiedemann, y H. Schweppenhäuser (Eds.) J. Navarro Pérez (Trad.). Madrid: Abada Editores.

Butler, J. (2020). Filosofía política en Freud: guerra, destrucción, manía y la facultad crítica. En *La fuerza de la no violencia* (pp. 177-212). M, Mayer (Trad.). Santiago: Editorial Paidós.

Fichte, J.G. (2016). *Primera y segunda introducción Doctrina de la ciencia*. E. Acosta y J. Rivera de Rosales (Trad.). Madrid: Ediciones Xorki.

García, M. (2018). «Nunca se han apiñado tantos pensamientos profundos en tan pocas hojas...» La intuición intelectual en Schelling y el §76 de la Crítica del juicio. En G. Leyva G, A. Peláez, y P. Stepanenko (Eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica V.1* (pp. 160-176). Ciudad de México y Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana y Anthropos Editorial.

Kant, I. (2010). Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. R. Rodríguez Aramayo (Estudio Preliminar), y C. Roldán Pacheco y R. Rodríguez Aramayo (Trad.). Madrid: Editorial Ténos.

Kant, I. (1981). *Kritik der Urteilskraft*. W. Weischedel (Ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. P. Oyarzún (Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamérica.

Kant, I. (2012). *Crítica del discernimiento*. R. Rodríguez Aramayo y S. Mas (Trad.) . Madrid: Alianza Editorial.

Kant, I. (1993). *Critique de la faculté de juger*. A. Philonenko (Trad.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi. (Trad.). Buenos Aires: Colihue.Hölderlin, F. (2014). *Ensayos*. F. Martínez Marzoa (Trad.). Madrid: Hiperión.
- Klee, P. (1999). Der Vortrag [La conferencia]. En *Paul Klee in Jena 1924* (pp. 47-69), Th. Kain, M. Meister y F-J. Verspohl (Eds). Jena: Kunsthistorisches Seminar, JENOPTIK AG, Druckhaus Gera.
- Klee, P. (2014). *Pädagogisches Skizzenbuch* [1925], Berlin: Gebr, Mann Verlag.
- Klee, P. (1979). *Briefe and die Familie. Band 2*. F. Klee (Ed). Köln: DuMont.
- Klee, P. (1993). *Diarios 1898-1918*. F. Klee (Ed). J. Reuter (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J-L. (2012). *El absoluto literario*. C. González y L. Carugati (Trad.). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Martínez, S. (2017). Lecturas kantianas de Deleuze. *Revista Alpha* 45. 31-46. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012017000200031>
- Onetto, B y Portales, G. (2005). *Poética de la infinitud. Ensayos sobre el romanticismo alemán / fragmentos del Atheneum*. B. Onetto (Trad.). Santiago: Editorial Intemperie/ Palinodia.
- Polanyi, K. (2017). *La gran transformación*. G. Chailloux (Trad.). Ciudad de México: Fondo Cultura Económica.
- Schelling, F. (2009). *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (edición bilingüe), E. Maragat (Trad.). Madrid: Abada Editores.
- Schelling, F. (2017). *Filosofía del arte*. V. López-Domínguez (Trad.). Madrid: Editorial Tecnos.
- Tilliette, X. (1995). *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris: Vrien.
- Villacañas J. L. (1996). Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor. En O. Market y J. Rivera de Rosales, J. (Coord.), *El inicio del Idealismo alemán* (pp. 343-363). Madrid: Editorial Complutense y Universidad Nacional de Educación a Distancia.

MÚSICA BAUDELAIRIANA

Baudelairian Music

María José Sánchez Usón

ORCID ID: 0000-0002-3409-4055

Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas” (México)

sanchez-usonmj@uaz.edu.mx

RESUMEN

En este trabajo se parte de una lectura interdisciplinaria y crítica de los distintos actores y perspectivas que intervienen en la investigación baudelairiana, enfatizando la relación existente entre música y poesía. El conocimiento musical y la pasión por la música de Charles Baudelaire están presentes en su obra, en la que tanto citas directas como alusiones resultan esenciales para el develamiento y la comprensión de su yo poético. No obstante, es en el ámbito de la filosofía donde música y poesía van a encontrarse conciliándose, ya que ambas artes no solo se ven arrastradas naturalmente a la reflexión filosófica, sino que, al igual que la poesía genera “ideas”, la música, por sí misma, compone “ideas-melodías”.

Palabras clave: *Baudelaire, música, poesía, filosofía, filosofía de la música.*

ABSTRACT

This paper is based on an interdisciplinary and critical reading of the different actors and perspectives involved in Baudelaire’s research, emphasizing the relationship between music and poetry. Charles Baudelaire’s musical knowledge and passion for music are present in his work, in which both direct quotations and allusions are essential for the unveiling and understanding of his poetic self. However, it is in the field of philosophy that music and poetry will find themselves reconciled, since both arts are not only naturally drawn to philosophical reflection, but just as poetry generates «ideas», music, by itself, composes «ideas-melodies».

Keywords: *Baudelaire, music, poetry, philosophy, philosophy of music.*

“La música agujerea el cielo”.
(Baudelaire, 1943, p. 13).

INTRODUCCIÓN

El músico e investigador Stanislas Paczynski sostiene tajantemente que Baudelaire no se interesó por la “belleza de los sonidos” sino hasta el final de su vida (1973, p. 2). Se conoce también que no heredó la disposición o la habilidad musical de su familia. El propio poeta admite su falta de formación en este campo de las artes. En una célebre carta que escribiera a Richard Wagner en 1860 confiesa que no sabe música, y que toda su educación “se limita a oír tocar el violín a su vecino y a haber escuchado —con gran placer, es cierto— algunos bellos fragmentos de Weber y Beethoven” (Baudelaire, 2013, p. 8). Este compañero de vecindad al que se refiere es el diletante Fernand Boissard, el cual —como nos informa Théophile Gautier, gran amigo del escritor— sin abandonar la pintura, se dejó distraer por otras artes: “tocaba el violín, organizaba cuartetos [y] descifraba a Bach, Beethoven, Meyerbeer y Mendelssohn” (Baudelaire, 1908, p. 7). El sonido de las cuerdas no pasará desapercibido para Baudelaire; antes bien le llevará a anotar: “Se estremece el violín como un alma afligida” (Baudelaire, 2017, p. 102) o “El violín desgarrar como una hoja que busca el corazón” (Baudelaire, 2014, p. 6). Además, se sabe que solicitaba partituras a sus amigos. El 11 de mayo de 1865 está documentada la recepción de unas obras que le interesaban y que había pedido al pintor Édouard Manet (Baudelaire, 1906, p. 435). Estas podrían tratarse de las *Rapsodias húngaras* de Liszt porque en otra carta firmada esta vez por Manet, fechada en París a comienzos del mismo mes y año, se lee: “Le envió la rapsodia Liszt (sic) que antes me había pedido” (*Lettres à Charles Baudelaire*, 1973, p. 234). Baudelaire tampoco dice ser filósofo: “Me obliga a ser filósofo y a lanzarme a cuestiones que no he estudiado”, escribe,

en cierta ocasión, a su editor Auguste Poulet-Malassis” (Baudelaire, 1906, p. 288).

Pero la actitud modesta del escritor no esconde su capacidad de reflexión, su conocimiento ni su pasión por la música, que no quedan fuera de su creación, bien sean tratados de forma explícita o de un modo *praeter*-intencional, en la que tanto sus citas directas como sus alusiones resultan siempre esenciales para el develamiento y la comprensión de su *yo poético*.

A través de sus versos, narraciones en prosa y cartas puede reconstruirse quiénes fueron sus compositores predilectos, poner de manifiesto su faceta de crítico y, en definitiva, averiguar el lugar que la música ocupó y los efectos que produjo en su inteligencia y sensibilidad.

Si la comparamos con la que se encarga de revelar otros aspectos de su literatura, la investigación sobre música en Baudelaire pareciera quedar en un segundo plano. No obstante, existen excelentes trabajos literarios y musicológicos que documentan con precisión la compleja y rica relación que el poeta mantiene con el universo sonoro. Entre estos destacan el excelente libro *Baudelaire et la musique*, de la investigadora guyanesa Joycelyne Loncke (1975), que da cuenta del protagonismo que la música juega en la vida y cursus artístico de Baudelaire, así como en su visión de la realidad. Es reseñable, asimismo, la tesis doctoral del ya mencionado Stanislas Georges Paczynski (1973), presentada en la Universidad Sorbonne Nouvelle, Paris III, sobriamente titulada *Baudelaire et la musique*, que recoge, a su vez, una completa bibliografía de lo publicado hasta entonces. De igual modo son destacables *Baudelaire et la musique*, de la investigadora en literatura Murielle Lucie Clément (2005) y *Correspondencias entre música y palabra*, de la pianista y musicóloga española Marta Vela (2019), un estudio sinestésico —como indica su subtítulo— sobre “Harmonie du soir” (poema, como es sabido incluido en *Las Flores del mal*) y Debussy, que relaciona sentidos y sensaciones transmitidos entre texto y sonido. Por último, *Le cerveau mélomane de Baudelaire*.

Musique et neuropsychologie, del neuropsicólogo Bernard Lechevalier (2010), traslada la investigación baudelairiana al terreno de las neurociencias al observar el funcionamiento del cerebro de un melómano “no entendido en música”, como se autocalificó el poeta francés.

Ahora bien, sin pretender aquí exhaustividad alguna, deben dejarse de mencionar artículos de fondo como “Baudelaire e la musica” de Claudio Gallico (1955); “La musique de Baudelaire” de Jacques Péchenart (1958-1959); “Baudelaire and Music” de Edward Lockspeiser (1970); “Baudelaire invitación a la música ‘tras la muerte del gran Pan’” de Enrica Lisciani-Petrini (1996); “Baudelaire et Liszt: le génie de la rhapsodie” de Barbara Bohac (2011); o los más recientes de Pierre Brunel (2005-2006; 2014-2015) “Baudelaire et Schumann” y “Baudelaire et la musique; moderne ou antimoderne”, todos rigurosos trabajos que exponen un gran esfuerzo investigativo.

CHARLES BAUDELAIRE: ROMANTICISMO, POESÍA Y MÚSICA

Baudelaire vive indiscutiblemente inserto en el Romanticismo, adelantándose al último periodo de este movimiento, si es que puede ser reducido —creemos que no— a tratos lineales, acogiendo a sus principios, tendencias y gustos musicales, así como anticipándose al simbolismo, aunque de un modo prematuro y subjetivo.

Los artistas de ese tiempo, atravesados por las ideas de esta indefinible corriente, que hace referencia a una realidad ambigua, se rebelan contra la rigidez anterior, a su juicio obligada y constreñida, sintiéndose huérfanos de su presente y desheredados de un futuro incierto. Este ambiente de oposición con el pasado, crítica y negación del mañana que se respira no solo en los medios artísticos e intelectuales, sino también en el comportamiento de toda una generación, está claramente descrito por Alfred de Musset en su *Confesión de un hijo del Siglo*:

Tres elementos intervenían, pues, en el porvenir que se ofrecía entonces a los jóvenes: a sus espaldas, un pasado destruido para siempre, pero debatiéndose aún entre las ruinas [...] ante ellos la aurora de un horizonte inmenso, el primer fulgor del futuro; y entre esos dos mundos [...] en una palabra, el siglo presente, que separa el pasado del futuro, que no es ni uno ni otro y que se parece simultáneamente a los dos, sin saber, a cada paso, si se pisa suelo firme o ruinas. (Musset, 2002, p. 103)

El oscuro caos del que habla Musset, escritor, por otra parte, despreciado por Baudelaire, marcará a una pléyade de jóvenes, moldeará su intelecto, dirigirá sus ideas y dominará sus pasiones, tornándolos silenciosos y sombríos ante un porvenir manchado, representado, como diría el propio Musset, por un sol sangriento, sin amor que gozar y sin gloria de la que ufanarse. En este contexto [escribe]: “Los hombres dudaban de todo: los jóvenes lo negaron todo. Los poetas cantaban a la desesperanza: los jóvenes salieron de la universidad con la frente serena, la tez fresca y sonrosada y la blasfemia en la boca” (Musset, 2002, p. 111).

Resulta obvio decir que los músicos se sumergirán también en esta actitud tanto de detracción como de desengaño, intentando escapar de una realidad social que se les hacía agobiante, mezquina e hipócrita. Para ello rompieron con los géneros musicales heredados e innovaron en nuevas formas expresivas más imaginativas y oníricas, tanto etéreas y leves como de una nueva gravedad poderosa y trascendente, tal y como se aprecia en los preludios y polonesas de Chopin, las fantasías operísticas de Hoffmann, las sinfonías poéticas de Berlioz o la *Inconclusa* de Schubert, perfecta síntesis del pensamiento romántico.

En su mayoría, compositores e intérpretes de esta época, al igual que muchos literatos, fueron también “creadores malditos”. El apelativo “maldito” debe rastrearse hasta las líneas introductorias del Capítulo I (dedicado al poeta Tristan Corbière) incluidas en la primera edición del opúsculo *Les poètes maudits*, especie de manifiesto publicado en 1884 por Paul Verlaine, en el que se lee:

Tendríamos que haberlos llamado Poetas Absolutos para mantener la calma, pero, aparte de que la calma no está a la orden del día en estos tiempos, nuestro título responde en justicia a nuestro odio y, estamos seguros, al de los supervivientes de entre los Todopoderosos en cuestión, al vulgo de los lectores de élite -una ruda falange que nos lo devuelve [el odio] con creces.

Absolutos por la imaginación, absolutos en la expresión, absolutos como los Reys netos¹ de los mejores siglos.

¡Pero malditos!

Juzguen ustedes. (Verlaine, 1884, p. 1)

Como ya se ha mencionado, este adjetivo, que con posterioridad a este ensayo calificará también a Baudelaire,² puede aplicarse, sin duda alguna, a los músicos coetáneos. Es cierto que unos, como Chopin o Berlioz, adquirieron más fama y notoriedad en vida, aunque en casi todos o bien la crítica se ensañó con ellos en alguna ocasión, se vieron ahogados por la pobreza o fueron despreciados por el público.

Partiendo de lo anterior, cabe preguntarse en qué medio se desenvolvían estos creadores y cuál sería el ambiente musical de París en el siglo ochocentista. Una carta de Berlioz, dirigida a su amigo Franz Liszt, fechada el 6 de agosto de 1839, recrea este escenario con el conocimiento de quien vive en él. En esta se informa sobre los acontecimientos diarios y sus protagonistas, las noticias y novedades, los gustos y preferencias, las rivalidades y las críticas que emanan del contexto cultural parisino, componiendo

¹ Por “Reys netos” entiéndase reyes absolutos. Véase el uso de estos términos en la obra del historiador Jean Bernard Lafon (Lafon, 1865, p. VI).

² Aunque no está incluido en el texto de Verlaine, Baudelaire es considerado un “poète maudit”. El epíteto “maudit” es tomado de un verso de la última estrofa del poema “Bénédiction” (“Bendición): (“[...] l’instrument maudit de tes méchancetés” / “[...] el maldito agente de tus malignidades”) (Baudelaire, 2001, pp. 82 y 83).

con todo ello la atmósfera sonora que impregnaba entonces al Romanticismo francés.

En ese tiempo, un joven Baudelaire estudiaba bachillerato en París en el prestigioso Liceo Louis-le-Grand, ubicado en pleno Barrio Latino, corazón de la intelectualidad y la vida artística capitalina, una institución por cuyas aulas habían pasado antes figuras de la talla de Molière, el marqués de Sade, Voltaire o Diderot, por citar solo algunos célebres exalumnos que le precedieron. Es esta, para el novel poeta, una etapa de estudio y lecturas, de construcción de un juicio propio y de oposición a las normas dictadas por el orden social instituido, al que ya desprecia y critica ácidamente.

En estos primeros años formativos la música va a jugar un papel decisivo en la educación de la apreciación estética y la sensibilidad de Baudelaire. Franz Liszt y Héctor Berlioz son los más claros exponentes de los gustos musicales del momento, a quienes luego el poeta venerará junto a Karl Maria von Weber y —por encima de todos— Richard Wagner.

La epístola de Berlioz, anteriormente mencionada, resume este ambiente conservador, adocenado y repetitivo, que tanto desagradaba ya al *lycéen*:

Me gustaría, mi querido amigo, [expresa Berlioz] poder contarte absolutamente todo lo que ocurre en nuestro mundo musical, o al menos todo lo que sé sobre las transacciones que tienen lugar allí, los acuerdos que se hacen allí, las minas que se excavan allí, los tópicos que allí se cometen (*Correspondance inédite de Hector Berlioz 1819-1868*, 1879, p. 87).

En opinión de Berlioz, la música había sido ultrajada en los salones y salas de concierto, ante la irritación impotente de los músicos que, como Liszt y él, ni siquiera podían sublevarse. La carta continúa así:

Solo intentaré darte una idea superficial de lo que ocurre en nuestros conciertos, en nuestros teatros líricos, entre nuestros virtuosos, nuestros cantantes, nuestros compositores; y esto,

sin pasión, sin reproches ni alabanzas, en una palabra, con la plana calma de un adepto de aquella famosa escuela filosófica que fundamos en Roma en el año de nuestro Señor de 1830, y que tenía por título: *Escuela de la indiferencia absoluta en materia universal*. (*Correspondance inédite de Hector Berlioz 1819-1868*, 1879, p. 87)

El tono cínico de este fragmento nos remite a esta aludida indiferencia que en Berlioz provoca la falta de creatividad, lo mediocre y lo vulgar de su época. “El cinismo, por consiguiente, como prolongación del aburrimiento radical, no es sino la manifestación de una radical indiferencia y consunción de la acción” (Cataldo, 1992, p. 45). El mundo del cínico es, por tanto:

Un mundo indiferenciado e inmóvil donde todo parece, eternamente, ‘dar lo mismo’. Frente al gesto altanero del rebelde, frente a la soberbia airada del insurrecto o la protesta procax del blasfemo, comparece ahora la estrategia del gesto mínimo, la suprema indiferencia y pasividad del tedio. (Cataldo, 1992, p. 44)

Esta indiferencia es la disposición que sigue a la inconformidad que deja una actitud crítica, la cual se muestra impotente para cambiar el *statu quo*. Tal vez fuera este *dégoût* general por lo establecido lo que orillaba al poeta a adoptar una actitud cínica, displicente e indiferente con todos y todo, conducente al *spleen*, ese “profundo aburrimiento” del que luego, en otras coordenadas muy distintas, hablará Martin Heidegger en *¿Qué es Metafísica?*, y que fuera tan significativo para Baudelaire y sus coetáneos más intuitivos. Este aburrimiento, escribirá el filósofo de Messkirch:

Dista mucho del simple aburrirnos de este libro o aquella comedia, de esta ocupación o aquel descanso, y que irrumpe cuando «nos aburrimos», [simplemente]. El profundo aburrimiento, que se cierne de aquí para allá, como niebla flotante, en los abismos de la existencia, envuelve consigo todas las cosas y los hombres y a nosotros mismos, reuniéndolo todo

en una portentosa indiferencia. Este aburrimiento revela el ente en su totalidad. (Heidegger, 1932, p. 136)

Años después de la redacción de la ya tan referida carta de Berlioz a Liszt, Baudelaire en “Cada cual su quimera”, uno de sus poemas en prosa de *El spleen de París*, definiría esta indolencia al describir el caminar “sin saber a dónde” de unos hombres doblegados por el peso de míticas quimeras que cargaban en sus hombros. Ante semejante e incomprensible espectáculo escribe: “Y durante algunos instantes me obstiné en querer comprender aquel misterio; pero no tardó en abatirse sobre mí la irresistible Indiferencia, y me quedé más agobiadamente postrado que ellos mismos con sus abrumadoras Quimeras” (Baudelaire, 1993, p. 25). Esta cita descubre que, incluso bajo su aparente y cultivado cinismo, no existe una indiferencia radical en Baudelaire, como no la puede haber en nadie, si acaso una “indiferencia diferenciada”, que se salva en la escucha de una serie de acordes que impresionan sus sentidos y estremecen su conciencia. De este modo, al igual que un siglo más tarde ocurrirá con Cioran, otro paseante indolente por la Ciudad de la Luz, la música logra canalizar esa angustiosa apatía dándole un sentido.

Cioran, contradictorio admirador de Baudelaire, tendrá una experiencia similar: la del exiliado sustancial que desea huir del hastío pese a ver en él “una especie de equilibrio inestable entre el vacío del corazón y el del mundo” (Cioran, 1997, p. 96), y solo consigue escapar de este estado a través de la música, en la que encuentra un remedio universal contra la amargura y el tedio. En palabras del pensador rumano, la música —principalmente la de Bach— “eleva la respiración hasta un umbral inmaterial, más allá de las ruinas de la sensibilidad” (Cioran, 2021, p. 50), hacia la inexistencia pura, propagando “acordes dignos de ángeles embriagados por indecibles apariencias. Todo llora..., en la irrealidad. Lágrimas vibrantes en el seno de un Inconveniente trascendente, desamparo mágico, mortaja sonora de un delicioso éxodo...” (Cioran, 2021, p. 51).

Cioran reconoce en Baudelaire al “poeta más profundo del tedio” (Cioran, 1997, p. 56), a un maestro —junto con Nietzsche y Dostoievski— del arte de pensar contra sí mismo (Cioran, 1989, pp. 10-11) y a un escritor de “postulados contradictorios”, que preconiza, por ejemplo, a un tiempo, tanto el éxtasis como el horror a la vida (Cioran, 1997, p. 41); aunque, como él, se halle abducido por lo sonoro. Explica: “El encanto de la música nos colma porque esta flota por encima de la bajeza de las existencias controladas. Escapa tanto al ser como al no ser. Es el único arte que tiene que ver no con lo que existe, sino con nuestro devenir en lo irreal” (Cioran, 2021, p. 19) ¿Será la música, efímera en la grandeza de lo efímero, despojada de ideas, el medio de comunicarse con el absoluto? ¿El conector que nos lo revele? ¿Un lenguaje más allá del lenguaje? ¿O quizá será un absoluto en sí misma?

Cabría plantearse idénticas interrogantes desde la lectura de Baudelaire. Para él, en un principio, la música es el medio idóneo que proporciona el marco perfecto de la ensoñación y el delirio alucinatorio. En *Los paraísos artificiales* alude a la vinculación de la música con el vino y las drogas y relaciona su sorprendente efecto sobre el trabajo creativo. Cita para ello la obra *Kreiseriana*, de E.T.A. Hoffmann (1986),³ el “divino Hoffmann”, como él llama al literato y músico alemán. Las fantásticas reflexiones hoffmannianas son puestas de manifiesto por Baudelaire cuando remite a los diferentes vinos que se corresponden con los distintos géneros musicales: champaña para la alegre ópera cómica; vino del Rin o del Jurançon para música religiosa, Borgoña para la música heroica, impetuosa y patriótica (Baudelaire, 2008, pp. 174-175). En su texto, Baudelaire explica cómo Hoffmann se sirve también

³ Conjunto de relatos, publicados a partir de 1810 y reunidos en *Phantasiestücke nach Callots Manier (Fantasías a la manera de Callot)*, publicados en cuatro volúmenes, entre 1814 y 1815, que tienen como protagonista al ficticio músico Johannes Kreisler, personaje que se inspira en Robert Schumann, quien, a su vez, compondrá ocho piezas para piano tituladas igualmente *Kreiseriana*.

de la música a modo de “barómetro psicológico” para hablar de sus propios y cambiantes estados de ánimo, a saber:

Espíritu ligeramente irónico templado de indulgencia; espíritu de soledad con profundo descontento de uno mismo; alegría musical, entusiasmo musical, tempestad musical, alegría sarcástica insoportable para uno mismo, aspiración a salir de mi yo, objetividad excesiva y fusión de mi ser con la naturaleza. (Baudelaire, 2008, p. 175)

Tras reproducir este fragmento de Hoffmann, Baudelaire advierte un estrecho lazo entre las distintas situaciones anímicas y “*las cualidades musicales de los vinos*” (Baudelaire, 2008, p. 175). Además del vino, la vivencia alucinógena del hachís es un medio que permite a Baudelaire vincular y asociar sensaciones. Refiere que en su consumo:

Los sonidos tienen un color, los colores tienen una música. Las notas musicales son números, y resolvéis con una rapidez espantosa prodigiosos cálculos de aritmética a medida que la música se desarrolla en vuestro oído [...] Otras veces la música os recita poemas infinitos, os sitúa en dramas espantosos o mágicos. Se asocia con los objetos que están ante vuestros ojos. Las pinturas del techo, mediocres o incluso malas, toman una vida espantosa. El agua límpida y encantadora corre por el césped que tiembla. Las ninfas de carnes destellantes os miran con grandes ojos más límpidos que el agua y el azul. (Baudelaire, 2008, pp. 190-191)

Toda una transitoria realidad paralela se despliega alrededor del consumidor de este psicotrópico, absorbiéndolo, al mismo tiempo que amplía su percepción sensorial del mundo aviva sus emociones, ralentiza su experiencia temporal y altera sus entornos y márgenes espaciales.

En *Los paraísos artificiales* Baudelaire da cuenta también de los alucinógenos efectos del opio, de uso muy extendido en el siglo XIX incluso con prescripción médica. Las ensoñaciones produci-

das por esta droga iban, la mayoría de las veces, acompañadas de música, proporcionando al consumidor, por un momento, la quimérica esperanza de fundirse en mundos nuevos y mejores. Así se expresa en los diferentes sueños de *Confesiones de un opiómano inglés* de Thomas de Quincey (1989),⁴ que Baudelaire traduce y transcribe en su libro:

El sueño comenzaba con música que oía con frecuencia en mis sueños, música preparatoria, idónea para despertar el espíritu y mantenerlo en suspenso, una música parecida a la obertura de la misa de coronación y que, como esta, daba la impresión de una amplia marcha, de un desfile indefinido de caballería y de un paso de ejércitos inúmeros. La mañana de un día solemne había llegado, un día de crisis y de esperanza final para la naturaleza humana, que sufría entonces algún misterioso eclipse y estaba atormentada por alguna angustia temible. (Baudelaire, 2008, p. 131)

Hay en todas estas prácticas psicotrópicas un predecible dandismo y un claro talante elitista, puesto que, a decir de Baudelaire:

La música interpretada e iluminada por el opio era el libertinaje intelectual, cuya grandeza y cuya intensidad puede concebir fácilmente cualquier inteligencia un poco refinada. Mucha gente pregunta cuáles son las ideas positivas contenidas en los sonidos; olvidan o más bien ignoran que la música, pariente de la poesía, a este respecto, representa más bien que ideas, sentimientos; sugiere las ideas, ciertamente, pero no las contiene. (Baudelaire, 2008, p. 105)

Si la música encierra ideas o no es cuestión debatible en Baudelaire. Aunque él lo niegue, su obra revela lo opuesto. El poema

⁴ Quincey escribe esta obra de reflexión personal sobre su adicción al opio en 1821, año en el que nace Baudelaire, quien traducirá e incorporará algunos de sus fragmentos en *Los paraísos artificiales*, no sin antes lamentar no poder traducir con suficiente acierto “la magia del estilo inglés”.

“La musique” (“La música”) es un ejemplo que contradice la anterior afirmación:

La musique souvent me prend comme une mer!
Vers ma pâle étoile,
Sous un plafond de brume ou dans un vaste éther,
Je mets à la voile;
La poitrine en avant et les poumons gonflés
Comme de la toile,
J’escalade le dos des flots amoncelés
Que la nuit me voile;
Je sens vibrer en moi toutes les passions
D’un vaisseau qui souffre;
Le bon vent, la tempête et ses convulsions
Sur l’immense gouffre
Me bercent. D’autre fois, calme plat, grand miroir
De mon désespoir!

[¡A menudo la música como un mar me subyuga!
A mi blanca estrella,
bajo un techo de bruma, o por un vasto éter
mis velas despliego;
el pecho hacia adelante y henchidos los pulmones
igual que la tela,
escalo por el dorso de amontonadas olas
que oculta la noche;
Yo me siento vibrar con todas las pasiones
de un bajel que sufre;
la tormenta con sus convulsiones, la brisa
en la sima inmensa
me mecen. Otras veces calma chica, alto espejo
de mi desespero]. (Baudelaire, 2001, pp. 286-287)⁵

⁵ Los versos de Baudelaire se transcriben en ambos idiomas para facilitar su comprensión.

Que su poesía es musical se constata en este poema que Baudelaire escribe no desde el conocimiento técnico-formal de la música, sino desde la pasión del “ingenuo ignorante” que, emocionado, se rinde ante ella dejándose invadir, avasallar. En estos versos la comparación de lo sonoro con el mar es clara, conformada por una multiplicidad de elementos: mecerse al ritmo de las olas, respirar intensamente, sentir la convulsión de la tormenta, dejarse llevar como un barco a la deriva, etc. Adicionalmente, el poema esconde una alusión velada a Wagner, anticipándose, de alguna manera, a la carta que Baudelaire dirigirá al compositor alemán en 1860, en la que expresa en la primera estrofa que las sensaciones que le produce escuchar música —la música de Wagner— se asemejan a flotar en la atmósfera o a verse arrastrado por el agua. Elevación, caída, arrastre, abandono: experiencias intensas de la escucha.

El que fuera su amigo, Théophile Gautier, es quien más acertadamente ha descrito esa relación poético-musical en Baudelaire:

Le gusta el entrelazamiento armonioso de las rimas que aleja el eco de la nota tocada por primera vez, y presenta al oído un sonido naturalmente imprevisto, que se completará más tarde como el del primer verso, provocando esa satisfacción que la armonía perfecta aporta en la música. Suele cuidar que la rima final sea plena, sonora y sostenida por la consonante de apoyo, para darle esa vibración que prolonga la última nota pulsada. (Baudelaire, 1908, p. 43)

PREFERENCIAS MUSICALES BAUDELAIRIANAS

En el diletantismo de los escritores románticos, las referencias a la música desde el punto de vista técnico son casi inexistentes. Así lo comprueba el filólogo y músico español Enrique García Revilla, quien asegura que la mayoría de los literatos decimonónicos no saben apenas del tema, y “su criterio se guía, por tanto, por el juicio único de un oído poco adiestrado” (García Revilla, 2012, p. 319). Este desconocimiento en opinión de los aludidos no es un demérito, sino al contrario. Baudelaire elogia el oído del

no iniciado, cuya “inocencia musical” le permite captar de una manera desprejuiciada los más bellos sonidos. Como romántico, Baudelaire privilegia los sentimientos que la música origina e introduce la subjetividad de la experiencia sonora, que es diferente para cada persona.

La individualidad de la escucha es, en opinión de García Revilla, un factor diferenciador determinante en el poeta francés, posición que lo sitúa por encima de otros creadores y se expresa en el verso “La musique souvent me prend comme une mer!” (“¡A menudo la música como un mar me subyuga!”) (Baudelaire, 2001 pp. 286-287), con el que inicia el citado poema “La musique”, en el cual la utilización del adverbio “souvent” (“a menudo”) elimina cualquier efecto totalizador y uniformador de lo sonoro. El empleo de esta palabra abre la relación personal e intransferible que el oyente tiene con la obra musical. García Revilla insiste en este aspecto: “Baudelaire quiere dejar claro desde el primer verso que la música no requiere siempre un mismo juicio, ni produce siempre el mismo efecto en quien la percibe” (García Revilla, 2012, p. 320). Las opiniones, pues, de Baudelaire respecto de los compositores coetáneos y sus creaciones se entienden en el contexto de la impresión personal no exenta del buen criterio de un *connaisseur*, pero habrá que reconocer que en los textos baudelairianos se señala muy poco a los músicos a los que el escritor respeta. Weber, Berlioz, Liszt y, sobre todo Wagner, son sus preferidos. Baudelaire se refiere también, esporádicamente, a Chopin y evoca a Haydn, Mozart, Beethoven y Gluck, este último considerado el precursor del drama wagneriano.

Por ejemplo, en Baudelaire la recepción de Schumann es nula. El especialista francés en literatura comparada Pierre Brunel califica la investigación en este punto de decepcionante, y se extraña de que no haya ni una sola mención en los escritos baudelairianos de un músico muy conocido, en ese tiempo, tanto en Alemania como en Francia (Brunel, 2005-2006, pp. 104-105).

Por el contrario, las alusiones a Karl Maria von Weber (1786-1826), aunque sucintas, no dejan de ser interesantes. En el poema “Los Faros”, incluido en *Las flores del mal*, Baudelaire nombra explícitamente al maestro alemán, incluyéndolo entre los grandes genios artísticos de su más alta estima, junto a Delacroix, Rembrand, Leonardo da Vinci, Miguel Ángel o Goya. El cuarteto que cita al músico en el último verso es el siguiente:

Delacroix, lac de sang hanté de mauvais anges,
Ombragé par un bois de sapins toujours vert,
Où, sous un ciel chagrin, des fanfares étranges
Passent, comme un soupir étouffé de Weber;

[Delacroix, sanguinoso lago de ángeles malos,
umbrado por un bosque de abetos siempre verdes,
donde extrañas fanfarrias, bajo un cielo de pena
cruzan, como un suspiro sofocado de Weber].
(Baudelaire, 2001 pp. 104-105)

La relación sinestésica entre color y la música que se establece en esta estrofa es evidente: el rojo del lago de sangre y el verde, colores vinculados, *colores armónicos* de la paleta de Delacroix se expresan asociados a las sonoridades románticas de Weber, a las fanfarrias conformadas por alientos y percusión, que en estos versos se sugieren aceleradas, efímeras y melancólicas, las cuales, en una no contradictoria manifestación, simbolizan el dolor moral, mal del siglo romántico.

[...] lo que realmente sería sorprendente [se cuestiona Baudelaire] es que el sonido *no pudiera* sugerir el color, que los colores *no pudieran* dar idea de una melodía y que el sonido y el color fueran impropios para traducir ideas, porque las cosas se han expresado siempre a través de una analogía recíproca, desde el día en que Dios articuló el mundo como una compleja e indivisible totalidad. (Baudelaire, 2013, p. 19)

En el poema “Correspondencias”, incluido en *Las flores del mal*, quizá el más significativo del poeta francés, la analogía entre los distintos elementos de la naturaleza es total. En su segunda estrofa evidencia esta similitud universal:

Comme de longs échos qui de loïn se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent

[Como los largos ecos que de lejos se mezclan
en una tenebrosa y profunda unidad,
vasta como la luz, como la noche vasta,
se responden sonidos, colores y perfumes].
(Baudelaire, 2001, pp. 94-95)

A esto se suma que la sinestesia establecida entre el color y lo sonoro puede trasladarse también de los sentidos de la vista y el oído al olfato y al gusto, puesto que, a juicio del poeta “[...] los artistas pueden compararse con sabores diversos” (Baudelaire, 2013, p. 54); por lo tanto, en su obra abunda un vocabulario lleno de sazones, olores y gustos metafóricos. En *Los paraísos artificiales* leemos, por ejemplo, en clara referencia al hachís: “La felicidad está allí, en la forma de un trocito de confitura” (Baudelaire, 2008, p. 186); y en *Las flores del mal*: “[...] el perfume de verdes tamarindos, / que vuela por los aires y que invade mi olfato, / se entremezcla en mi alma con cantos marineros”, escribe Baudelaire (2017, p. 77) oníricamente induciendo a escapar hacia la poesía, hasta habitar la poesía, como permite la música. Al respecto:

Un músico escribió *La invitación al vals*;⁶ ¿quién compondrá
La invitación al viaje que pueda ofrecerse a la mujer amada, a
la hermana de elección? [...] Los espejos, los metales, las telas,

⁶ Clara referencia a la obra de Karl Maria von Weber.

la orfebrería y la loza interpretan allí para la vista una sinfonía muda y misteriosa. (Baudelaire, 1993, pp. 51-52)

En el país de la poesía todas las sensaciones convergen y se fusionan en una sola. Una década antes, en el capítulo dedicado a Eugène Delacroix con motivo de la presentación artística del Salón de 1846, Baudelaire ya había relacionado al pintor francés con el compositor alemán en estos términos pesarosos: “Esta elevada y seria melancolía brilla con un fulgor apagado, hasta en su color, amplio, sencillo, abundante en masas armoniosas, como el de todos los grandes coloristas, pero quejumbroso y profundo como una melodía de Weber” (Baudelaire, 1999, p. 125).

De modo complementario, la edición de *Las flores del mal*, de 1868, publicada un año después de la muerte de Baudelaire, recoge la dedicatoria del autor a Théophile Gautier, escrita con estas palabras: “Al impecable poeta, al perfecto mago de las letras francesas, a mi queridísimo y venerado maestro y amigo Théophile Gautier, con los sentimientos de la más profunda humildad, dedico estas flores *enfermizas*” (Baudelaire, 1908, p. 77). Esta edición viene ampliada con una *notice*, o texto preliminar, del propio Gautier en la que opina de Weber:

Cuando se escucha la música de Weber, primero se experimenta una sensación de sueño magnético, una especie de calma que separa suavemente de la vida real, y luego en la distancia resuena una nota extraña que hace aguzar los oídos con ansiedad. Esta nota es como un suspiro del mundo sobrenatural, como la voz de los espíritus invisibles que se llaman. (Baudelaire, 1908, p. 75)

Para Gautier, la música weberiana provoca confrontadas ideas de paz y de inquietud, al mismo tiempo que nos traslada a un mundo inmaterial. Estas impresiones sonoras, modernas y contemporáneas son las mismas que trasmite la pintura de Delacroix y la *poesía musical* de Baudelaire, que remite a una concepción poética nueva que rebasa los márgenes del romanticismo literario.

Aparte de lo anterior, en el pensamiento de Baudelaire tiene un lugar importante el compositor antes mencionado Hector Berlioz, al decir del filólogo y musicólogo Enrique García Revilla, un creador total:

Una vez más se debe a su naturaleza multidisciplinar de músico integral y escritor pensador crítico, la capacidad de superar una filosofía de la música estancada en la teorización, mediante el rodaje práctico, el trabajo de campo previo a toda exposición teórica. Podemos decir que la esencia del trabajo filosófico berlioziano se encuentra en su experiencia como compositor, como intérprete, como oyente aficionado y como crítico musical. (García Revilla, 2012, p. 322)

A pesar de sus escritos musicológicos, de tipo técnico y metodológico, Berlioz se posiciona más allá de aferrarse únicamente a la defensa de la música como teoría. Así se constata, por ejemplo, en su *Grand Traité d'Instrumentation et d'Orchestration Modernes (Gran Tratado de Instrumentación)*, dedicado a Federico Guillermo IV, rey de Prusia, en donde propone un estudio instrumental que, a pesar de estar orientado pedagógicamente, no está exento de un lenguaje muy sugerente. En él destacan bellas frases literarias como: “Hace ya mucho tiempo que se descubrieron los mediterráneos musicales y más todavía que se aprendió a navegar por ellos” (Berlioz, 1843, p. 1).

De hecho, en la descripción organológica de los instrumentos, por ejemplo, el alto o la viola, recurre a una narración sensorial, emotiva y particular, de evidente valor poético: “Es tan ágil como el violín, el sonido de sus cuerdas tiene un mordiente particular, sus notas altas brillan con un acento tristemente apasionado, y su tono en general tiene una profunda melancolía [...]” (Berlioz, 1843, p. 34). Asimismo, y como ya hemos apuntado, Berlioz es un crítico, y no solo de su oficio, sino del grado de cultura y apreciación musical de su tiempo, y al igual que Baudelaire, lo vemos quejándose de la mediocridad de la sociedad y expresando ante ella una indiferencia absoluta.

Chopin, otro de los compositores imprescindibles del Romanticismo, es igualmente nombrado por Baudelaire, pero no directamente, sino que pone en boca de su amigo Franz Liszt la opinión que sus creaciones le merecen: “[...] música ligera y apasionada que se parece a un brillante pájaro revoloteando sobre los horrores del abismo” (Baudelaire, 1999, p. 339), la misma que era capaz de adormecer plácidamente a Delacroix. Por otra parte, la reputación de Chopin como compositor resulta innegable. Liszt en *Vie de Chopin*, elogia ampliamente, y no sin idealización, la particularidad, audacia y estilo del maestro polaco. Dada su cercanía con Baudelaire, es seguro que el poeta compartiría idéntica valoración:

[...] no sabría aplicarse un análisis inteligente de los trabajos de Chopin sin encontrar bellezas de un orden muy elevado, de una expresión completamente nueva, y de una textura armónica tan original como sabia. En él la audacia se justifica siempre; la riqueza, incluso la exuberancia, no excluyen la claridad; la singularidad no degenera en extravagancia barroca: los adornos no están desordenados y el lujo de la ornamentación no recarga la elegancia de las líneas principales. Sus mejores obras abundan en combinaciones que, puede decirse, forman época en el manejo del estilo musical. Atrevidas, brillantes, seductoras descubren su profundidad con tanta gracia, y su habilidad con tanto encanto, que con pena podemos sustraernos lo bastante a su atractivo arrollador, para juzgarla fríamente desde el punto de vista de su valor teórico; éste ha sido ya notado, pero se hará reconocer más y más cuando llegue el tiempo de un examen atento de los servicios dados al arte, durante el período que Chopin ha abarcado. (Liszt, 1946, cap. I)

Por cierto, las menciones de Franz Liszt en la obra baudelairiana son muy escasas; no obstante, la relación mantenida entre ambos artistas es decisiva para la introducción de Baudelaire en los elitistas círculos parisinos. En 1861 es Wagner quien los presenta y Liszt se arroga la tarea de “apadrinar” al poeta en ciertos ambientes sociales. Los contactos directos entre ellos serán pocos, pero su

interinfluencia es tan evidente como manifiesto es el respeto del escritor por el compositor austrohúngaro al calificarlo de ilustre pianista, artista y filósofo (Baudelaire, 2013, p. 17).

Al respecto, la especialista en literatura francesa Bárbara Bohac, en su libro *Baudelaire et Liszt: le génie de la rhapsodie* (Bohac, 2011, pp. 87-99), informa acerca de todo un mundo de relaciones entre estos creadores. Baudelaire, en agradecimiento por el apoyo recibido, compondrá para el virtuoso el poema en prosa “El Tirso”, inserto en *El spleen de París*, y leerá, con sumo interés, su libro *De los bohemios y su música en Hungría* (Liszt, 2014), que le es dedicado por su autor con simpatía y admiración.

En “El Tirso”, Baudelaire establece una analogía entre la forma de un tirso,⁷ o especie de maravillosa vara de carácter sacerdotal, y la personalidad de Liszt. Es la representación de la “*asombrosa dualidad*” (Baudelaire, 1993, p. 92) del pianista, de su genialidad, de su fantástica voluntad, de su carácter artístico, misterioso y apasionado a la vez. Al igual que este palo, el trabajo de Liszt es, para Baudelaire, análogo a una “línea recta y línea de arabesco, intención y expresión, rigidez de la voluntad, sinuosidad del verbo, unidad del objetivo, variedad de los medios, amalgama omnipotente e indivisible del genio” (Baudelaire, 1993, p. 93). El poema finaliza con esta salutación:

Querido Liszt, a través de las brumas, más allá de los ríos, por encima de las ciudades donde los pianos cantan vuestra gloria y la imprenta traduce vuestra sabiduría, en cualquier lugar que estéis, en los esplendores de la ciudad eterna o en las brumas de los países soñadores consolado por Gambrinus,⁸ improvisando cantos de deleite o de inefable dolor, o confiando al papel vuestras meditaciones abstrusas, cantor del placer y de

7 En el texto original en francés “le tirse” se describe como un “bâton”, entre cuyas acepciones, y no de manera gratuita, destaca la de “batuta”.

8 Personaje legendario europeo vinculado a la fabricación de la cerveza.

la angustia eternos, filósofo, poeta y artista, yo os saludo en la inmortalidad. (Baudelaire, 1993, p. 93)

En estas líneas, la consideración de Baudelaire por Liszt es notoria, pero se agranda después de que el primero leyese el libro del segundo *De los bohemios y su música en Hungría*. De su lectura se desprende que las conexiones entre ambos artistas iban más allá de una amistad casual. Esta obra, publicada en París en 1859, es una recreación de la idiosincrasia de los zingaros, así como de su apasionada música, que subyace en la base de las *Rapsodias húngaras* (1846-1885) del compositor austrohúngaro. La libertad de la errancia, su alegría, su orgullo, la singularidad de su lengua y sus costumbres, el rechazo institucional y normativo de todo lo ajeno, y su fuerte vínculo grupal son algunas de las características de los romanis, que han querido verse traducidas en Liszt⁹ en la escritura fragmentaria de una “epopeya bohemia”, cargada de orientalismos, fantasías pianísticas, cambios tonales, falta de acordes transitorios y, sobre todo, individualidad y libertad estructural (Berton, 2018). En definitiva: poetización de la música y musicalización de la poesía que Baudelaire cristaliza en su literatura.

En “Las vocaciones”, parágrafo de *El spleen de París*, Baudelaire refiere, por boca de un niño, la historia de tres músicos bohemios que tocaban en una feria popular así:

Eran altos, casi negros y muy altivos, aunque bien andrajosos, y tenían aspecto de no necesitar a nadie. Sus grandes ojos oscuros se volvieron totalmente brillantes mientras tocaban música; una música tan sorprendente que tanto da ganas de bailar como de llorar, o de hacer ambas cosas a la vez, y uno se volvería como loco si los escuchara demasiado rato. Uno de ellos, al deslizar el arco sobre el violín, parecía contar una pena, y el otro, al hacer saltar su martillito sobre las cuerdas de un pequeño piano colgado de su cuello por una correa, parecía burlarse del lamento de su

vecino, en tanto que el tercero chocaba de cuando en cuando sus platillos con una extraordinaria violencia. Estaban tan contentos de sí mismos que continuaron tocando su música salvaje incluso después de dispersarse de la muchedumbre. Por último, recogieron sus monedas, se cargaron los bultos a la espalda y se marcharon. Queriendo yo saber dónde vivían, los seguí de lejos, hasta el lindero del bosque; solo entonces comprendí que no vivían en ninguna parte. (Baudelaire, 1993, pp. 90-91; *Correspondance inédite de Hector Berlioz 1819-1868*, Calmann Lévy, Paris, 1879)

Pero, de todos los compositores que impresionan a Baudelaire, Richard Wagner es su predilecto. Su relación es compleja y enormemente subjetiva; se diría que el sentimiento que el gran músico despierta en el poeta es de entrega total. Esta admiración se origina en 1860, año en el que Wagner, ya conocido y celebrado en Alemania, viaja a París para presentar en la *Salle des Italiens* fragmentos de sus óperas *Tanhäusser*, *Lohengrin*, *El holandés errante* y *Tristán e Isolda*. El público se arrodilla ante él, pero “los imbéciles críticos”, entre los que figura el virulento François-Joseph Fétis, son despiadados en sus juicios al tacharlo de simple músico teórico, argumentando que alguien que razona tanto no puede producir obras bellas o que sus partituras son únicamente un medio para verificar sus teorías.

Avergonzado por el mal trato dispensado a su ídolo, admitiendo que en Francia la música recibe menos atención que la literatura, pero subyugado por un trabajo compositivo que califica como “música del porvenir”, Baudelaire escribe una maravillosa carta a Wagner fechada el 17 de febrero de 1860, de manera desinteresada y sin esperar a cambio nada de él (Baudelaire, 2013, pp. 7-10).¹⁰

En esta carta conceptúa la creación wagneriana de ardiente y despótica, intensa, explosiva, solemne, desbordada de gran-

⁹ Existe todavía hoy un debate abierto sobre cuál es el verdadero grado de influencia de la música zingara en sus rapsodias.

¹⁰ En la carta escrita por Baudelaire a Wagner el 17 de febrero de 1860, a modo de *postdata*, el disponente escribe orgullosamente a su destinatario: “No le adjunto mi dirección, no vaya a creer que tengo algo que pedirle”.

deza en sonidos y pasiones, excesiva. Es en este *exceso*, muy en su línea poética, en donde Baudelaire se identifica más con la música de Wagner, reconociéndola como suya y apropiándose de esta, debiéndole el haberse encontrado consigo mismo en sus notas y acordes. Paralelamente, sostiene que, tras escuchar el referido concierto, ha experimentado una epifanía, algo nuevo que apenas puede definir: “[...] vislumbré plenamente la idea de un alma moviéndose en un medio luminoso, de un éxtasis *hecho de voluptuosidad y conocimiento*, que se cernía por encima y muy lejos del mundo natural” (Baudelaire, 2013, p. 21). Esta impresión recibida, más cercana a la mística que al simple disfrute musical, se comprende en lo que Michel Hulin (2007) ha definido como “mística salvaje”, “sentimiento oceánico” o experiencia espontánea indescriptible e inefable, alejada de la precisa tipificación religiosa. “[...] sensación de la *beatitud espiritual y física, del aislamiento*, de la contemplación de *algo infinitamente grande e infinitamente bello, de una luz intensa* que regocija los ojos y el alma hasta el desmayo”, escribiría Baudelaire (2013, p. 21), intentando verbalizar sus emociones y su arrebató estético y espiritual. Regresamos, una vez más, a la aspiración de la música como “lenguaje de lo sagrado” o como *absoluto*. No obstante, se significa cuando en esta misma carta habla de un “éxtasis religioso” experimentado en la escucha de la “Fiesta nupcial” de la ópera *Lohengrin*. ¿Estamos ante un Baudelaire antirreligioso, pero creyente? Por supuesto que sí —el marchamo del catolicismo en el pensamiento francés es innegable—, al igual que lo había sido su predecesor Voltaire quien, pese a su furia anticlerical, defendía la necesidad de la existencia de un Dios como principio de orden en el mundo. El exjesuita y escritor argentino Leonardo Castellani así lo vio, al definir la posición moral del poeta francés con estas palabras:

No voy a canonizar a Baudelaire: ciertamente no es una lectura para chicas que se alimentan de bocadillos y de novelas yanquis, ni para chicas en general, ni para beatos, ni para burgueses, ni para burros, ni para sacerdotes no advertidos, ni para hombres

sin percepción artística, ni para la inmensa parroquia de la moralina y de la ortodoxia infantil. Asomarse al abismo no es para todos; y el abismo está presente en Baudelaire como en ningún otro poeta de todos los siglos. (Castellani, 1955, p. 215)

Al borde de un mismo abismo, aunque moral y estéticamente antagónico, parece posicionarse Nietzsche. En la literatura de la filosofía musical, los más que elogios que Wagner recibe de Baudelaire contrastan con los ataques de Nietzsche quien, después de haber sido “el más inteligente, sensible y devoto de sus admiradores” (Gavilán, 2013, p. 49), acabaría siendo el mayor de sus detractores. Este cambio de parecer se produce con motivo del estreno de *Parsifal* (Aranda, 2021), la última ópera del compositor alemán, en la que el filósofo ve un cambio de sentido en la creación wagneriana que le repugna ostensiblemente, al relacionarlo con los dictámenes de la moral cristiana, basada en la compasión, la caridad, la culpa, el castigo y la redención y, por ende, contrariamente opuesta a las directrices del pensamiento trágico y la afirmación de la voluntad. Todo este aborrecimiento, de manifiesto en la obra de Nietzsche *El caso Wagner* (2002), acabaría con una larga amistad entre el viejo maestro y el joven discípulo.

Vincular al maniqueo y radical binomio *amor-odio*, que involucra a Wagner, tanto las opiniones elogiosas de Baudelaire como las despreciativas de Nietzsche es quizá reducir al absurdo las respectivas posturas vitales y concepciones creativas de tres genios. Así, al menos, parece decirlo Philippe Lacoue-Labarthe en un brillante trabajo titulado *Baudelaire contra Wagner* (1981, pp. 23-52), prescindiendo de semejanzas o diferencias ideológicas o afectos correspondidos o traicionados para centrarse en un aspecto sustancial de su relación: la reconsideración de la literatura como concepto moderno en la comparación entre la poesía y la música (Lacoue-Labarthe, 1981, pp. 23-24).

Es Wagner quien, a juicio del pensador *tourangeau*, permite abrir la polémica de la primacía de las artes, privilegiando al teatro en detrimento del género narrativo y a la poesía en relación

competitiva a la música, alterando la jerarquía metafísica de las artes que propone Hegel en la segunda parte de sus *Lecciones sobre la Estética* (2007).

Por su parte, Lacoue-Labarthe, tras el análisis de los textos wagnerianos y baudelairianos reconoce, citando a Baudelaire, cómo el poeta se ve arrastrado por la tendencia de llegar “[...] hasta los límites de su arte, límites que rozan inmediatamente los de la música y, por consiguiente, la obra más completa del poeta debería ser aquella que, en su perfección última fuera una música perfecta” (Baudelaire, 2013, p. 32). La única forma, el único lenguaje más allá del signo, de explicar realmente el mundo, es decir, la música es —tal como calificaría Nietzsche refiriéndose a la ópera *Tristan e Isolda*— “*opus metaphysicum*”. En este escenario, Baudelaire y su poesía pareciera que se someten a la superioridad de la música. No es así.

CONCLUSIONES

En suma, ¿cuál sería la respuesta de Baudelaire a Wagner? Mejor dicho, ¿de la poesía a la música? ¿En qué posición de preeminencia queda la una sobre la otra? Philippe Lacoue-Labarthe ve en esta rivalidad una solución que adjetiva de simple: “La alternativa es, pues, muy sencilla [escribe el filósofo]: o la poesía se ciñe, sin más, a su elemento, el lenguaje, y se convierte en filosofía [...] o la poesía debe fundirse, «resolverse» en la música” (Lacoue-Labarthe, 1981, p. 31).

Será pues en el ámbito de la filosofía donde ambas artes van a encontrarse conciliándose, ya que no solo se ven arrastradas naturalmente a la reflexión filosófica, sino que, al igual que la poesía, la música por sí misma genera ideas, “ideas-melodías”, aceptadas por Liszt y, en apariencia, negadas por Baudelaire que, en contra de lo que siente, y se expresa en su literatura, piensa que la música únicamente es capaz de sugerirlas. Sin menoscabo de ninguna de estas ideas, a la equivalencia total de ambas artes Lacoue-Labarthe pondría una condición:

Esto solo se aplica, por otra parte, en la medida en que las «ideas-melodías» de este tipo de música-escritura están bien «concatenadas». En otras palabras, es el sistema o la estructura que hace al sentido, y no el «signo» en sí. Esto implica oposición y conjunción, recurrencia, orden, en definitiva, composición. La música solo es poesía porque es, en su naturaleza y función escritural, un sistema. (Lacoue-Labarthe, 1981, p. 52)

Un sistema compartido, sí, pero más que eso: también es el imperio de los sentidos fusionados, pasión subjetiva, mismidad, huida, mística y aspiración a la trascendencia, a algo más allá de lo inmanente; más allá de este mundo. Baudelaire concluiría:

La música, otra lengua cara a los perezosos o a los espíritus profundos que buscan solaz en la variedad del trabajo, os habla de vos mismo y os cuenta el poema de vuestra vida; se incorpora a vos y vos os fundís en ella. Habla a vuestra pasión no de una manera vaga e indefinida, como lo hace en vuestras veladas indolentes un día de ópera, sino de una manera circunstanciada, positiva, marcando cada movimiento del ritmo, un movimiento conocido de vuestra alma, transformándose cada nota en palabra, y entrando el poema entero en vuestro cerebro como un diccionario dotado de vida. (Baudelaire, 2008, pp. 54-55)

REFERENCIAS

- Aranda Espinosa, F. (2021). *La afirmación de lo real en la música* (tesis doctoral).
- Baudelaire, Ch. (1906). *Lettres (1841-1866)*. Paris: Société du Mercure de France.
- Baudelaire, Ch. (1908). *Œuvres complètes, Tm. I*. Paris: Calmann-Lévy.
- Baudelaire, Ch. (1993). *Diarios íntimos, Cohetes, Mi corazón al desnudo* (Rafael Alberti, trad.). Buenos Aires: El Bajel.
- Baudelaire, Ch. (1993). *El spleen de París* (Pedro Gandía Buleo, trad.). Altea: Aitana.
- Baudelaire, Ch. (1999). *Salones y otros escritos sobre arte* (Carmen Santos, trad.). Madrid: Visor.

- Baudelaire, Ch. (2001). *Las flores del mal* (Luis Martínez de Merlo, trad.). Madrid: Cátedra.
- Baudelaire, Ch. (2008). *Los paraísos artificiales* (Mauro Armiño, trad.). Madrid: Akal.
- Baudelaire, Ch. (2013). *Richard Wagner* (Carlos Wert, trad.). Madrid: Casimiro.
- Baudelaire, Ch. (2014). *Variétés*. Paris: Arvensa.
- Baudelaire, Ch. (2017). *Las flores del mal* (Enrique López Castellón, trad.). Madrid: Akal.
- Berton, L. (2018). Une présence de la littérature antique dans l'œuvre de Franz Liszt. Les «Rhapsodies hongroises»: un écho aux rhapsodies d'Homère? *Congrès Doctoral International de Musique et Musicologie «Au rythme de la recherche»*. Paris: Maison de la Recherche.
- Bohac, B. (2011). Baudelaire et Liszt: le génie de la rhapsodie. *Romantisme*, (151) 87-99. DOI <https://doi.org/10.4000/studifrancesi.5087>
- Brunel, P. (2005-2006). Baudelaire et Schumann. *L'Année Baudelaire*, 9/10, 79-92. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/45073602>
- Brunel, P. (2014-2015). Baudelaire et la musique: moderne ou antimoderne. *L'Année Baudelaire*, 18/19, 69-88. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/45073924>
- Castellani, L. (1955). *Psicología humana*. Buenos Aires: Jauja.
- Cataldo Sanguinetti, G. (1992). Nihilismo y aburrimiento. *Revista de Filosofía*, 39-40 (1) 39-50. Recuperado de: <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44236/46244>
- Cioran, E. M. (1989). *La tentación de existir*. Madrid: Taurus.
- Cioran, E. M. (1995). *El ocaso del pensamiento*. Barcelona: Tusquets.
- Cioran, E. M. (1997). *Conversaciones*. Barcelona: Tusquets.
- Cioran, E. M. (2021). *Ventana a la nada*. Barcelona: Tusquets.
- Clément, M. L. (2005). *Baudelaire et la musique*. Tunis: Sahar. *Correspondance inédite de Hector Berlioz 1819-1868* (1879). Paris: Calmann Lévy.
- De Musset, A. (2002). *Confesión de un hijo del siglo*. M. Giné (trad.). Madrid: Cátedra.
- De Quincey, T. (1989). *Confesiones de un opiómano inglés*. F. Cursó (Trad.). México: Fontamara.
- Gallico, C. (1955). Baudelaire e la musica. *Convivium*, 23(1), 68-81.
- García Revilla, E. (2012). *La estética musical de Héctor Berlioz a través de sus textos* (tesis doctoral).
- Gavilán, E. (2013). *Entre la historia y el mito. El tiempo en Wagner*. Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Lecciones sobre la Estética*. A. Brotons Muñoz (Trad.). Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (1932). ¿Qué es Metafísica? *Sur*, (II) 128-150. Recuperado de: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcxm0b1>.
- Hoffmann, E.T.A. (1986). *Fantasías a la manera de Callot*. R. y C. Lupiani (Trads.). Madrid: Anaya.
- Hulin, M. (2007). *La mística salvaje*. M. Tabuyo, A. López (Trads.). Madrid: Siruela.
- Lacoue-Labarthe, P. (1981). Baudelaire contra Wagner. *Études françaises*, 17 (3-4) 23-52. Recuperado de: <https://id.erudit.org/iderudit/036740ar>. <https://doi.org/10.7202/036740ar>
- Lafon, J. B. (1865). *Histoire d'Espagne*, Paris: Furne.
- Lechevalier, B. (2010). *Le cerveau mélomane de Baudelaire. Musique et neuropsychologie*. Paris: Odile Jacob.
- Lettres à Charles Baudelaire. (1973). *Études baudelairiennes IX*, 4/5, 228-239.
- Lisciani-Petrini, E. (1996). Baudelaire invitación a la música “tras la muerte del gran Pan”. *Sileno: Variaciones sobre arte y pensamiento*, (1) 18-27.
- Liszt, F. (1946). *Chopin*. Buenos Aires: Espasa-Calpe. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com>.
- Liszt, F. (2014). *De los bohemios y su música en Hungría*. Buenos Aires: Sieghels.
- Lockspeiser, E. (1970). Baudelaire and Music. *The Yale Review*, LIX (4) 498-506.
- Loncke, J. (1975). *Baudelaire et la musique*. Saint-Genouph: A.-G. Nizet.

Nietzsche, F. (2002). *El Caso Wagner* (José Luis Arántegui, trad.). Madrid: Siruela.

Paczynski Stanislas, G. (1973). *Baudelaire et la musique* (tesis doctoral).

Péchenart, J. (1958-1959). La musique de Baudelaire. *La Grive*, (97 y 101).

Vela, M. (2019). Correspondencias entre música y palabra. Un estudio sinestésico sobre *Harmonie du soir*, *Baudelaire / Debussy*, y *Le Gibet*, Bertrand / Ravel. Vigo: Academia del Hispanismo. Recuperado de: <https://revistamusicalchilena.uchile.cl/index.php/RMCH/article/view/55835>

Verlaine, P. (1884). *Les poètes maudis*. Paris: Léon Vanier.

FALACIA NATURALISTA, FALACIA DE COMPOSICIÓN EN JOHN STUART MILL¹

Naturalist Fallacy, Fallacy of Composition in John Stuart Mill

Vladimir Urueta León

ORCID ID: 0000-0002-2086-6288

Universidad de Cartagena (Colombia)

vurueta@unicartagena.edu.co

RESUMEN

El siguiente artículo aborda la crítica que manifiesta que John Stuart Mill incurrió en la falacia naturalista y en la falacia de composición. Esta temática se puede abordar de dos formas: una consistiría en analizar si Mill realmente desconoce la distinción entre lo deseado y lo deseable; otra sobre si su concepción de hedonismo, felicidad, conlleva la comisión de las falacias mencionadas. Esta última forma es el tema principal que se aborda; en otras palabras, se mencionará brevemente lo relativo a si Mill confunde deseado/deseable, es/debe, y se puntualiza en cómo el hedonismo y la idea de felicidad millianos no llevan a caer en la falacia naturalista ni en la falacia de composición. En todo esto la educación jugará un papel valioso.

Palabras clave: *John Stuart Mill, falacia naturalista, falacia de composición, hedonismo, felicidad.*

ABSTRACT

The following article will address the criticism that states that John Stuart Mill committed the naturalistic fallacy and the fallacy of composition. This theme can be approached in two ways, one would consist of analyzing whether Mill really does not know the distinction between what is desired and what is desirable, another, if his conception of hedonism, happiness leads to the commission of the aforementioned fallacies. This last form is the main topic that will be addressed, in other words, it will briefly mention whether Mill confuses desired/desirable, is/ought, and it will be pointed out how Mill's idea of hedonism and happiness do not lead to falling into the naturalistic fallacy nor in the fallacy of composition. In all this, education will play a valuable role.

Keywords: *John Stuart Mill, Naturalistic fallacy, fallacy of composition, Hedonism, Happiness.*

¹ Este escrito (que ha sido modificado para poder ser publicado) es el resultando del proyecto de investigación con el cual se ascendió en el escalafón docente de la Universidad de Cartagena.

INTRODUCCIÓN

En el campo de la filosofía moral ha hecho tradición la distinción entre doctrinas éticas deontológicas y doctrinas éticas teleológicas:² las primeras se refieren a la existencia de normas o principios los cuales deben seguirse por sí mismos; en cambio, las segundas implican la consecución de un *telos*, de un fin (el bien, la felicidad...). La ética de Kant es un claro ejemplo de deontologismo; Jeremy Bentham y John Stuart Mill son representantes conspicuos de cierta ética teleológica: el utilitarismo.³ Es pertinente aclarar que si hablamos de la ética de Bentham y de Mill como éticas teleológicas lo hacemos de forma lata, sabemos que existe controversia cuando se intenta asimilar, sin las precauciones debidas, las éticas teleológicas, las éticas consecuencialistas y el utilitarismo. Desde algunas posturas, utilitarismo y consecuencialismo no podrían ser éticas teleológicas; una ética teleológica es la ética de Aristóteles, la cual persigue un *telos* que “[...] no tiene mero carácter de meta u objetivo, sino de la perfección que le corresponde a una naturaleza finalizada” (Beleña, 2003). Pese a lo anterior, no descartamos que, por ejemplo, la ética de Mill (2014) presenta algunos

² Estas doctrinas obviamente no son iguales, sin embargo, “[...] el utilitarismo comparte con las éticas deontológicas filo-kantianas dos rasgos salientes, el universalismo y el igualitarismo; esto también la hace poseedora de un potencial crítico considerable que, en su caso, se plasma en un principio maximizador: “La mayor felicidad para el mayor número de individuos”, este es [...] el criterio normativo que propone la teoría para evaluar las instituciones y las políticas sociales” (Guariglia y Vidiella, 2013, p. 139).

³ “Como toda ética teleológica el utilitarismo considera que la corrección de las acciones debe juzgarse en función del bien que procuran; sostiene, asimismo, que existe un único bien moralmente relevante: la felicidad, de modo que una cosa o acción será buena si conduce a la felicidad” (Guariglia y Vidiella, 2013, p. 138). Determinados elementos de esta doctrina se pueden relacionar con corrientes y autores de distintas épocas: “Sus fuentes de inspiración son, sin embargo, en buena medida «continentales», internacionales, procedentes de todos los siglos, al igual que su influencia tanto en el siglo XIX, como en estos momentos de finales del XX, se extiende prácticamente a todo el mundo, constituyéndose en el núcleo central en torno al cual gira el debate ético-político, y todavía más en torno al cual intentan articularse alternativas políticas de signo progresista” (Guisán, 2004, p. 269).

rasgos teleológicos, particularmente al disertar sobre el cultivo de las virtudes y esto no lo lleva a creer que el ser humano tenga o llegue a tener una naturaleza totalmente acabada. De manera general, el utilitarismo propende por “la mayor felicidad para el mayor número”, esto no implica que se pueda hablar de un solo tipo de utilitarismo; todo lo contrario, existen diferentes clases de utilitarismo (Guisán, 2004, pp. 282-290).

Ahora, Bentham y Mill son utilitaristas considerados como reformadores sociales, cuyo propósito fue mejorar las condiciones de vida de los menos favorecidos (Guariglia y Vidiella, 2013). Mill, amigo y discípulo de Bentham, le hará matizaciones, cambios a la doctrina propuesta por este, dando pie a una forma novedosa de entender la ética utilitarista. Mill (1993) le critica a su maestro la visión tosca respecto a “la naturaleza humana”: “El hombre no es jamás entendido por Bentham como un ser capaz de perseguir, como fin último, la perfección [...]” (p. 46). Esto refuerza lo que acabamos de mencionar sobre el particular teleologismo milliano.

A esto se suma que Mill (2014) habría propuesto un tipo de hedonismo diferente al de Bentham, distinguiendo los placeres por su cualidad. Esto no quiere decir que en Bentham no se encuentre ninguna apreciación relativa a la calidad de los placeres ni que este solo preste atención a la cantidad, lo cual hace decir a algunos que Bentham fue un utilitarista más consecuente que Mill; tampoco queremos dar a entender que la postura de estos dos utilitaristas sea idéntica sino que en Mill se nota una mayor amplitud al estimar la superioridad de ciertos placeres, como los intelectuales, que implican en sí mismos más allá de algunas consecuencias específicas mayor satisfacción.⁴

Como se sabe, estos temas son tratados en el libro *El utilitarismo*, su autor lo dividió en cinco capítulos: en el primer capítulo (“Observaciones generales”), Mill plantea cómo el “pensamiento especulativo” se ha encargado de “los fundamentos de la moral”,

⁴ Para ampliar la discusión ver Vergara (2003).

en este mismo capítulo él critica la postura kantiana de la ética y menciona cómo esta tendría algo de utilitarista; la parte final del capítulo, junto con el cuarto capítulo (“De qué tipo de prueba es susceptible el principio de utilidad”), tocan un punto relacionado con cómo se prueba la doctrina de la felicidad. En el capítulo segundo (“Qué es el utilitarismo”), Mill intenta rebatir varias nociones erradas relativas al credo utilitarista, tales visiones han imposibilitado una mejor comprensión y aceptación de dicho credo. En el capítulo tercero (“De la sanción última del principio de utilidad”) se explica por qué el utilitarismo obliga, es decir, cuáles son las sanciones de esta filosofía moral. El quinto capítulo (“Sobre las conexiones entre justicia y utilidad”) versa acerca de los nexos entre la noción de justicia y la noción de felicidad, esta es el marco conformador de aquella.

Por nuestra parte, no examinaremos detalladamente cada uno de los capítulos mencionados; pretendemos trabajar, de forma breve, estas críticas: Mill confundió lo deseable con lo deseado, incurrió en la falacia naturalista y en la falacia de composición a la hora de explicar en qué consiste su perspectiva del utilitarismo. Este debate sobre los supuestos yerros cometidos por Mill es analizable desde dos perspectivas: una, examinando directamente si él conoce o no la diferencia entre lo deseable y lo deseado (esto lo trabajaremos sucintamente en el inciso 1. Supuesta no distinción entre deseado y deseable en Mill⁵); otra, indagando acerca de las nociones de hedonismo que comporta el utilitarismo milliano (inciso 2. Hedonismos, felicidad y educación en clave milliana). En este texto optaremos por estudiar la última perspectiva, dejando para otra ocasión la primera; sin embargo, daremos, a continua-

⁵ Este punto se trabajará en otro artículo, allí explicaremos con más amplitud las críticas que hace G.E. Moore a Mill y cómo podemos dar respuestas a algunos planteamientos del autor de *Principia Ethica*; también ahondaremos en varios aspectos que Mill no explicita o lo hace deficientemente (“intuición meta-normativa”, premisas suprimidas).

ción, un resumen de la primera postura, esto es, Mill no distingue lo deseable y lo deseado, asume que lo único bueno es el placer.

I. SUPUESTA NO DISTINCIÓN ENTRE DESEADO Y DESEABLE EN J.S. MILL

No es el objetivo de este escrito estudiar el origen de la regla que plantea la imposibilidad de “deducir” lo normativo, el deber teniendo como fundamento lo fáctico, lo que es. Con todo, un hito importante en esta temática lo constituye la siguiente cita de David Hume (1992):

En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón. (pp. 633-634)

Durante mucho tiempo se asumió que Hume estaba indicando que es imposible inferir asuntos normativos de cuestiones de hecho. Dicho de otro modo, hay una regla que señala que es indebido derivar cuestiones normativas a partir de elementos fácticos, esto es conocido como la “ley de Hume”: lógicamente no es correcto

colegir el *deber ser* partiendo del *ser*. A Hume se le considera el padre de aquella ley, esta cuestión no está libre de debates. A partir de la segunda mitad siglo xx se criticó la postura de los filósofos contemporáneos que atribuyeron al filósofo escocés la imposibilidad de inferir el *deber ser* por medio del *es*, deducir lo valorativo de lo descriptivo. Los delatores de esta posición argumentaban que sí es posible inferir o encontrar un lazo, una conexión entre las cuestiones de hecho y lo normativo, tal conexión tiene que ser “adecuadamente explicada”.⁶ Hallar el vínculo, la conexión entre *deber ser* y *es* se ve como “un problema más serio” que el de la posibilidad de derivar afirmaciones normativas de afirmaciones acerca del *es*. Resulta menester decir que aquello que se conoce como “ley de Hume”, a veces se intenta “armonizar” con lo que Moore llama “falacia naturalista”. Esta expresión fue acuñada por el filósofo londinense en su libro de 1903, *Principia Ethica*, y no se encuentra en la obra de Hume. Moore no usa la filosofía de Hume para explicar la mentada falacia, lo antedicho conlleva poner en cuestionamiento la postura de pensar que aquellos dos filósofos se encargan de lo mismo, aun cuando pueda existir similitud en sus enfoques (Sánchez, 2007, p. 643).

Si bien es viable relacionar estas dos temáticas (“ley de Hume” y “falacia naturalista”), no es posible su equiparación absoluta. Otra forma de exponerlo consiste en manifestar que Hume y Moore se ocupan de problemas distintos, comenzando con el hecho de que se afirma cierta ambigüedad en la utilización del término “falacia” por parte de Moore, posiblemente se apruebe que él use tal término en forma extensa:

[...] como un argumento erróneo, y no en el sentido estricto de una falla en los procedimientos deductivos. La mayoría de creyentes en la «falacia naturalista» pensarían en cambio que MOORE se refiere a una falacia lógica semejante a la de HUME,

⁶ Una síntesis de distintos argumentos respecto a interpretaciones contrarias sobre la famosa cita de Hume puede consultarse en Widow (2015).

lo cual no surge de MOORE. Por tanto, a la pregunta qué tiene que ver la una con la otra, la respuesta es más o menos obvia. Se trata de dos problemas diferentes, por el objeto del que se ocupan, por el procedimiento que siguen y por las conclusiones. (Sánchez, 2007, p. 646)

Hume se ocuparía, entonces, de si es posible derivar el *deber ser* del *ser* (“problema lógico-deductivo”). Así, de la transgresión de la “ley de Hume” se cae en una falacia que no necesariamente sería la naturalista. En cambio, Moore se encargaría de si es viable la elaboración de conceptos según determinados datos empíricos (“problema gnoseológico de carácter inductivo”). Si esto último es factible, no se genera ninguna falacia sino que el razonamiento obtenido “[...] se ajusta a uno de los procedimientos del entendimiento humano comúnmente practicados [...]”. Y, de no ser realizable el tránsito de la experiencia al concepto, se terminaría en un escepticismo “y se pone en cuestionamiento todo el sistema de conceptos usados para poder entendernos [...]” (Sánchez, 2007, pp. 646-647). En fin, Hume y Moore se encargan de problemas, de objetos, de procedimientos distintos y llegan a conclusiones diferentes.

Así como hay desacuerdos a la hora de interpretar el pasaje citado del *Tratado* de Hume, no menos discrepancias hubo en la interpretación de la postura de John Stuart Mill al explicar, no con la suficiente claridad, que algo es deseable si la gente lo desea. La posible confusión (no diferenciar lo deseado de lo deseable) de la que se le acusa a Mill habría surgido de un pasaje (en el cuarto capítulo) de *El utilitarismo* que presenta cierta “vaga generalidad”. El pasaje da pie a Moore (1997) para afirmar que Mill, filósofo hedonista, asimila lo bueno con lo deseable, define lo bueno; mezcla lo deseable y lo deseado; piensa que lo único bueno es el placer, que este es el “fin último”. El pasaje famoso que sirvió para la anterior apreciación es el siguiente:

Las cuestiones relativas a los fines son [...] cuestiones relativas a qué cosas son deseables. La doctrina utilitarista mantiene

que la felicidad es deseable, y además la única cosa deseable, como fin, siendo todas las demás cosas solo deseables en cuanto medios para tal fin. ¿Qué necesita esta doctrina —qué requisito precisa cumplir la misma— para hacer que logre su pretensión de ser aceptada? La única prueba que puede proporcionarse de que un objeto es visible es el hecho de que la gente realmente lo vea. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oiga. Y, de modo semejante, respecto a todas las demás fuentes de nuestra experiencia. De igual modo, entendiendo que el único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente. (Mill, 2014, pp. 113-114)

No negamos las dificultades que tiene la cita anterior, así que mencionemos dos: resulta complicado comparar lo visible y lo audible por una parte, y, por la otra, lo deseado y lo deseable, esta última “pareja” tiene una carga valorativa que no posee la primera “pareja”. Sin mayores explicaciones, sería muy embrollado expresar que lo deseable es lo que se desea, por esto Moore (1997) dice que Mill incurrió en la falacia naturalista porque define lo bueno como aquello que es deseado:

Primero, con “lo deseable” —que usa como sinónimo de “lo bueno” — da a *entender* lo que *puede* ser deseado. Luego, la prueba de lo que puede ser deseado es —según él— lo que se desea realmente. Por lo tanto, afirma [Mill], si podemos encontrar alguna cosa que se desee siempre y únicamente, será necesariamente lo único deseable, lo único bueno como fin. Esta argumentación implica evidentemente la falacia naturalista. Esta falacia [...] consiste en la tesis de que bueno no *significa* sino cierta noción simple o compleja que puede definirse como si fuera una cualidad natural. En el caso de Mill, se supone, pues, que bueno *significa* simplemente lo deseado, y lo que es deseado es algo que puede, por lo tanto, definirse en términos naturales. (p. 153)

En otro texto dedicaremos más espacio para analizar la postura de Moore, no obstante, digamos dos cosas. La primera, es fácil

darse cuenta de que Mill (2005; 1998; 1997) conoce la distinción entre *deseado/deseable*, *fáctico/normativo*, *ser/deber ser* citando directamente algunos de sus textos. Miremos solamente el pasaje siguiente que evidencia claramente que él sí domina la distinción mencionada:

Pero aunque los razonamientos que conectan el fin o propósito de cada arte con los medios adecuados pertenecen al dominio de la Ciencia, la definición del propio fin pertenece exclusivamente al Arte, y constituye su dominio particular. Cada arte presenta un primer principio único, o una premisa mayor general, no tomados de la ciencia, a saber, aquellos que enuncia el objeto que se persigue y afirman que constituye un objeto deseable [...] Las proposiciones científicas afirman cuestiones fácticas: una existencia, una co-existencia, una sucesión, o una semejanza. Las proposiciones de las que ahora hablamos no afirman la existencia de nada, sino que aconsejan o recomiendan que algo sea. Constituyen una clase por sí mismas. Una proposición cuyo predicado se expresa mediante las palabras *debe* (*ought*) o *debería ser* (*should be*) es genéricamente distinta de aquella que se expresa mediante *es* o *será*. Es cierto que, en el sentido más amplio de la palabra, incluso tales proposiciones afirman algo como cuestión fáctica.⁷ El hecho afirmado por ellas es el que la conducta recomendada produce en la mente del hablante el sentimiento de aprobación. Esto, sin embargo, no llega al fondo de la cuestión, ya que la aprobación del hablante no es razón suficiente para que los demás deban también aprobar algo. Ni tampoco constituye una razón concluyente ni siquiera para el propio hablante. Para los propósitos de la práctica, a todos se les debe exigir que justifiquen su aprobación, para lo cual se precisa de premisas generales que determinen cuáles son los objetos adecuados de aprobación y cuál es el orden adecuado de preferencia entre dichos objetos. (Mill, 2014, pp. 180-181-182)

⁷ Putnam (2004) denomina “concepto ético denso” al que imbrique hechos y valores. Este concepto sirve para mediar la relación entre lo descriptivo y lo normativo.

Como lo hace notar Esperanza Guisán (1986), Mill es “un buen hedonista” y como tal no asimila lo fáctico con lo normativo. Pensamos que tampoco descarta una relación entre aquellos con el propósito de “transformar los hechos” en aras de la felicidad:

[...] el buen hedonista no corre el peligro de incurrir en la falacia naturalista porque nunca descansa o se basa, para sus argumentaciones, en la pura facticidad. Diríase, más bien, que, de continuo se ha propuesto la tarea de transformar los hechos, de acuerdo con una estructura de algún modo subyacente a la propia dinámica de la psique humana y la interacción social. El buen hedonismo no incurre en la falacia naturalista, entre otros motivos porque si bien «bueno» es igual a «lo que produce la mayor felicidad del mayor número», el término «felicidad» no es ya meramente fáctico. (p. 297)

La segunda, y continuando con Guisán (1981), en *Principia Ethica* no se explica la “imposibilidad de derivar un ‘debe’ a partir de un ‘es’” sino el error de asimilar “debemos” y “deseamos”. En otras palabras, en tal texto no se analiza el querer pasar de los hechos a los valores sino la afirmación: “debemos desear lo que deseamos” (p. 82); Moore se propone examinar el intento falaz, a su parecer, de definir lo indefinible: lo bueno. Aun si no se puede equiparar, de forma exacta, la no distinción “es-debe” con la falacia naturalista, en Moore parece haber una posibilidad de equiparación.⁸ Aunque, no necesariamente, cometer la falacia naturalista comprenda pasar de lo fáctico a lo valorativo.⁹

⁸ A juicio de Guisán (1981), la postura de Moore “[...] da pie a la creencia de que la ‘falacia naturalista’ consistiría en la no distinción entre enunciados descriptivos y enunciados prescriptivos, porque, en rigor, la ‘falacia naturalista’ es la falacia de inferir de un ‘es’ (algo que es así empíricamente, o algo que es así supra-empíricamente) un ‘debe’[...], por cuanto el único punto coincidente de los dos tipos de argumentaciones que engloba Moore bajo el nombre genérico de ‘falacia naturalista’ es, precisamente el de concluir enunciados éticos a partir de lo que la realidad es (ya se trate de una realidad empírica o meta-empírica)” (p. 16).

⁹ “[...] es posible incurrir en la falacia naturalista sin necesidad de pasar de enunciado fáctico a un enunciado valorativo, o, lo que es igual, de un ‘es’ a un ‘debe’

Igualmente se ha argumentado con relación a la famosa cita mencionada que Mill no explicitó la cuestión con la cual se libraría de caer en la confusión entre lo deseado y lo deseable, es decir, nuestro autor no manifestó abiertamente lo denominado por Ángel Longueira (2015) como “intuición meta-normativa”: “[...] lo que debe ser deseado o merece ser deseado —lo deseable— se desprende de lo que puede ser deseado —lo deseable— en ciertos casos (p. 70)”. Además, podríamos enfatizar que cuando Mill (2014) quiere dar la prueba del utilitarismo debemos tener en cuenta que él está hablando de un sentido de prueba particular (no la usada en la lógica y en la matemática): dar razones para que el intelecto apruebe o desaprobe (Guisán, 2014). La profundización en los elementos anteriores¹⁰ (entender de qué tipo de prueba se habla en *El utilitarismo*, la relación entre lo deseable y lo deseado) nos mostraría la posibilidad de defender a Mill de las acusaciones aludidas, esto es, basándonos en diversos escritos de Mill lograríamos manifestar que él no confunde lo deseado y lo deseable, que hay opciones para pasar del *es* al *debe* sin ser falaces, acudiendo a cierta concepción de ser humano:¹¹ un ser con sentimientos, pasiones, voluntad, razón... sería “el ser humano perfecto” (Mill, 2000), aludiendo a una noción de “educación moral” y de “felicidad moral” que posibilitaría el vínculo entre lo que se desea y lo deseable. Mill se equivocó al no hacer totalmente explícitos o al no interrelacionar algunos de sus propios puntos de vista.

y, paralelamente, el paso de un ‘es’ a un ‘debe’ no guarda una especial relación con tal ‘falacia naturalista’, sino que, dentro de los presupuestos de Moore, la cuestión Is/Ought no constituiría el núcleo central de sus argumentos sino, si acaso, un ejemplo más de *identificación o definición errónea*” (Guisán, 1981, p. 84).

¹⁰ Como se ha expresado, dicha profundización se hará en otro artículo.

¹¹ Sobre esta concepción mencionaremos, más adelante, algunos aspectos.

2. HEDONISMOS, FELICIDAD Y EDUCACIÓN EN CLAVE MILLIANA

En este inciso trabajaremos sucintamente la supuesta asimilación entre lo deseable y lo deseado junto con las falacias mentadas, basándonos en los diferentes tipos de hedonismo (psicológico, ético) que están en la filosofía utilitarista de John Stuart Mill. Cabe sostener que la forma milliana de entender al hedonismo permite hallar una relación entre lo deseado y lo deseable, compatibilizar, en cierta medida, intereses individuales e intereses colectivos sin incurrir en algún procedimiento indebido. Conjuntamente, hablaremos en torno a la justificación milliana del utilitarismo, en esta se presenta un “argumento entimemático”, aquí tocaría explicitar cuál es la “premisa elidida” y esta daría la opción para derivar un *es* de un *debe*. Asimismo, expondremos, concisamente, la visión milliana de ser humano, la cual permite hallar un nexo entre lo deseado y lo deseable.

2.1 Hedonismo psicológico, hedonismo ético y “premisa elidida”

Una forma de aproximarse a la temática de lo deseado y lo deseable sería por medio de los distintos hedonismos presentes en el utilitarismo. La base del utilitarismo podría estar conformada por dos tipos de hedonismo: un “hedonismo psicológico” y un “hedonismo ético”. El primero alude a la búsqueda, por parte del individuo, de la satisfacción del placer y la evitación del dolor, cada quien persigue su propia felicidad. El segundo hedonismo se puede dividir en dos: el “hedonismo ético egoísta”, según este hedonismo el individuo debe buscar su propia felicidad; y el “hedonismo ético universal”, en el que el individuo debe preocuparse por su felicidad y la de sus congéneres (incluso la preocupación se extiende a todo *ser sintiente*). A tenor de lo anterior, se presentarían dos saltos indebidos: uno de estos se daría al pasar del “hedonismo psicológico” al “hedonismo ético”, se caería, pues, en la confusión de lo deseable con lo deseado, en la falacia naturalista. Aquí no estamos asimilando la falacia naturalista con la posible indistinción

es/debe, tampoco podemos negar que no exista alguna relación entre estas. Dicho de otra manera:

[...] el problema hecho/valor no coincide con el problema es/debe. Es cierto, pero lo ilustra. En su contenido conceptual es distinto, mas las implicaciones son muy semejantes; sobre todo porque en ambos casos se trata de pasar del ámbito de lo fáctico al de lo ético (ya que en el ámbito general de la ética pueden entrar perfectamente lo axiológico y lo deontológico, el valor y el deber, puesto que hay éticas axiológicas tanto como éticas normativas). El problema del hecho/valor no coincide con el de es/debe, porque el valor no necesariamente implica una obligación o deber; pero sí lo ilustra, porque era una de las dicotomías sancionadas por la filosofía analítica, desde Moore, que —al igual que la de hecho/valor— se resquebraja cada vez más. (Beuchot, 1993, p. 237)

El otro salto falaz implicaría pasar del “hedonismo ético egoísta” al “hedonismo ético universal”, o sea, se comete la falacia de composición: pensar que la sola suma de las felicidades de cada quien constituye obligatoriamente la felicidad colectiva. Desde esta otra manera de abordar la temática,¹² tampoco nos parece que Mill yerre irremediamente porque su visión sobre el placer, el hedonismo, no es burda o tosca; todo lo contrario, él posee una idea refinada de ciertos placeres (no gozados por los otros animales de la naturaleza) y tiene una perspectiva amplia del hedonismo.¹³ La visión milliana del hedonismo permitiría transitar del “hedonismo psicológico” a “un hedonismo ético universal”,

¹² Distinta a la que se resumió en la primera sección del presente artículo.

¹³ Guisán persiste en rechazar que al “hedonismo utilitarista” se le impute la comisión de la falacia naturalista porque este, es su versión ético universalista, no describiré cuestiones fácticas, sino que “realiza una propuesta moral”; el “hedonismo ético universalista” “[...] no indica cómo el mundo es, o lo que los hombres de hecho desean, para de ahí concluir lo que deben desear o cómo el mundo debe ser. Más bien, a la vista del hecho de que los hombres no desean, habitualmente, sino lo que la costumbre, la inercia, la educación o los intereses a corto plazo les dictan, intenta exhortarles a que adopten una posición vital distinta y a que adquieran un

es decir, con esa concepción amplia del hedonismo¹⁴ ocurriría que lo querido o deseado por un individuo (“hedonismo psicológico”) sea lo deseable: “el goce solidario”, el intento de armonización de la felicidad individual y la felicidad colectiva (“hedonismo ético universal”) (Guisán, 2004, pp. 278-279).

El utilitarismo [...] es capaz de conciliar egoísmo y altruismo [...] La felicidad colectiva no resulta de la suma de las felicidades individuales, como opinó Bentham, sino que es exigencia de la naturaleza social del hombre, para quien conseguir la propia felicidad implica promover la felicidad de los otros. Ahora bien: si el ser humano es por naturaleza social, nos encontraríamos en los aledaños de la metafísica. Mill, en efecto, impregna de tufillo metafísico al hedonismo utilitario afirmando que, incluso cuando practica la virtud o el deber, el hombre experimenta satisfacción al incrementar el bienestar de los demás aun acosta del bienestar propio. (García, 2004, p. 199)

No está de más aclarar: en Mill el sacrificio de lo individual se presenta por el deplorable estado de las instituciones sociales, estas deben ser reformadas con el objetivo de evitar el continuo sacrificio de las prerrogativas individuales. Más adelante indicaremos, brevemente, cómo desde la perspectiva de Mill se armonizan los intereses individuales y los intereses colectivos sin caer en un procedimiento falaz. La posible concordancia entre aquellos intereses no es una cuestión completamente ajena a “la psique humana” ni a “la interacción social”. Stuart Mill se basa en una concepción de naturaleza humana que implica la deseabilidad de

compromiso moral que dé una nueva tonalidad a su quehacer cotidiano” (Guisán, 1986, p. 294).

14 “[...] si partimos de un hedonismo como el de Mill, en el que la búsqueda de la felicidad de cada ser humano va emparejada a) con la búsqueda de fines morales como la virtud, la excelencia y el auto-respeto y b) con la solidaridad, mediante la empatía que nos mueve a gozar en la búsqueda de la felicidad ajena, el tránsito de un hedonismo psicológico así entendido al hedonismo ético universal tiene lugar de forma enteramente natural y espontánea” (Guisán, 2004, p. 280).

lo placentero, de la felicidad, pues el ser humano tiende, por lo general, a la consecución del placer (hedonismo psicológico¹⁵). De aquí “se parte” para explicar que el placer es lo bueno, esto es lo que “muchos no-hedonistas” atacan diciendo que es una cuestión ilógica. A partir de:

- 1) El placer y solo el placer es deseado como fin,
- dicen, no pueden inferirse correctamente,
- 3) ... El placer y solo el placer es bueno como fin.

Tienen razón, por supuesto ya que 3) contiene términos que no figuran en 1). Pero Mill afirma explícitamente que no considera su argumento como una prueba lógica [...] De modo que las críticas de Moore y sus partidarios no dan en el blanco. La afirmación de Mill no es que 3) se sigue lógicamente de 1), sino que 1) es verdad como teoría de la naturaleza humana, y que, si la naturaleza humana está constituida de tal modo que persiga siempre el placer, entonces es absurdo o poco razonable negar que el placer sea el bien, aunque esto sea lógicamente posible. Interpretado de esta forma, el argumento me parece a mí muy sólido, siempre que pueda demostrarse que 1) es cierto. En todo caso, sin embargo, no le ha de resultar difícil a un hedonista ponerlo en una forma que sea enteramente válida:

- 1) El placer y solo el placer es deseado como fin.
- 2) Lo que se desea como fin y solo lo que se desea como fin es bueno como fin.
- 3) ... El placer y solo el placer es bueno como fin. (Frankena, 1965, pp. 115- 116)

15 Un análisis respecto a los puntos positivos y negativos del hedonismo está en Frankena (1965, pp. 116-117-120-121-122-123-124).

Según Longueira (2015), Mill no pasa indebidamente del *es* al *debe*; más bien va de una *razón normativa*¹⁶ a otra, su error fue no hacer explícita “la intuición meta-normativa”: lo deseable (digno de ser deseado) no es meramente lo deseado (cualquier cosa deseada). Otra forma de decirlo, basándonos en la posición de Frankena (1974), sería la siguiente: se usa un argumento entimemático en el cual queda suprimida una de las premisas, cuando esta se explicita no se caería en las falacias mencionadas. ¿Cuál es la relación entre la falacia naturalista y la distinción entre *es* y *debe*? Se dice que varios filósofos, entre ellos Mill, al inferir cuestiones éticas de cuestiones “no-éticas” caen en esa falacia y asimilación. En otras palabras, derivar indebidamente el *deber ser* de un *es* resulta ser lo denominado “precisamente”, en ocasiones, como falacia naturalista, otros le han llamado “falacia factualista” o “falacia valuatoria” (p. 85). Conforme a Frankena (1974), el dislate de Mill está en comparar lo visible con lo deseable y no en la confusión entre lo deseado y lo deseable, el autor de *El utilitarismo* tampoco define exactamente qué es lo bueno.

Por principio de cuentas podemos dejar señalado que, incluso si la deducción de conclusiones éticas de premisas no-éticas no es falacia en modo alguno, Mill de todas maneras la cometió al extraer una analogía entre la visibilidad y la desiderabilidad en su argumentación sobre el hedonismo, y quizá la comisión de esta falacia por su parte es la principal promotora de la noción de la *falacia naturalista*. Pero, ¿es falacia deducir conclusiones éticas de premisas no-éticas? Consideremos el argumento epicúreo sobre el hedonismo que Mill trató de embellecer tan desatinadamente: el placer es bueno, puesto que todos los hombres lo buscan. Aquí se deriva una conclusión ética de una premisa no-ética. Y, en efecto, tal argumento, cual aparece estrictamente, es falaz. Pero no lo es porque ocurra en la conclusión un término *ético* que no aparece en

¹⁶ Se llama “razones normativas” a las normas o prescripción que se usan para justificar (Longueira, 2015, p.71).

la premisa, sino que es falaz porque todo argumento de la forma ‘A es B, por tanto, A es C’ no es válido, si se toma estrictamente como aparece. Por ejemplo, no es valedero sostener que Crespo es rico porque es opulento. Pero tales argumentos no se proponen para que se tomen cual aparecen. Son entimemas y contienen una premisa elidida. Cuando esta premisa elidida se hace explícita, se convierten en válidos y ya no contienen falacia lógica. Así, la inferencia epicúrea del hedonismo psicológico al ético es válida cuando se explicita la premisa suprimida, de manera que resulte que lo que todos los hombres buscan es el bien. Entonces lo único que queda por resolver es si las premisas son verdaderas (pp. 85-86). Resumamos esta última perspectiva: Mill no estipula cabalmente, y de una vez por siempre, en qué consiste lo bueno,¹⁷ esto lo aleja de una definición exacta de un término ético, pues él esboza ciertas cuestiones anejas a lo bueno. En el paso del hedonismo psicológico al hedonismo ético puede haber alguna premisa no evidenciada con claridad por parte de Mill. Además, podemos indicar que existe la posibilidad de pasar de un hecho a una razón, a una cuestión normativa, o sea, es viable derivar un *debe* de un *es*, dependerá del tipo de premisas (si es verdadera, si es inductiva, si es analítica, si es psicológica...) contenida en los argumentos utilizados con el objetivo de justificar la prosecución de la felicidad (Frankena, 1974, pp. 86-87-88).

2.2 “Dicotomía hecho/valor” y felicidad

Si no se desea caer en la falacia naturalista, a juicio de Dussel (2001), el argumento debe contener una premisa mayor, la cual podría estar constituida por cuestiones descriptivas y normativas,

¹⁷ “[...] el razonamiento de Mill (si el placer es lo deseado, lo deseable es el placer) no pretendía tanto asentarse en una deducción lógica cuanto en una sencilla afirmación del sentido común: Si aceptamos que el placer es lo deseado, sería absurdo no admitir a continuación que lo deseable es el placer. El placer actúa pues aquí más a título de criterio, entre otros posibles, para conocer lo bueno, que de una identificación estricta que agote la idea de bueno” (Bilbeny, 2000, p. 160).

estas últimas en ocasiones están implícitas en el argumento. La función de la ética es explicitarlas (fundamentar); obviamente existen juicios fácticos, pero no son meramente fácticos, no son meramente descriptivos, dichos juicios igualmente pueden contener “alguna normatividad” (p. 71). De acuerdo con Putnam (2004), es posible la existencia de una relación de imbricación entre “juicios de valor” y “enunciados de hecho” (pp. 22-23).

La dicotomía hecho/valor de los positivistas lógicos se basaba en una imagen estrechamente científicista de lo que puede considerarse un «hecho», al igual que el antecedente humeano de esta distinción se basaba en una estrecha psicología empirista de «ideas» e «impresiones». Darse cuenta de que gran parte de nuestro lenguaje descriptivo es un contraejemplo viviente de ambas imágenes del reino de los «hechos» (la empirista clásica y la positivista lógica) debería socavar la confianza de cualquiera que suponga que hay una noción de hecho que contrasta nítida y absolutamente con la noción de «valor» supuestamente invocada en el discurso acerca de la naturaleza de todo «juicio de valor». (Putnam, 2004, p. 41)

Los intentos para disolver la falacia naturalista, según en Beuchot (1993), han ido en esta línea: hay maneras de salvar la distancia entre lo fáctico y lo valorativo, es decir, las proposiciones sobre hechos no son únicamente proposiciones acerca de dichos hechos, estas proposiciones pueden tener “alguna carga valorativa”. Del mismo modo, pueden concebirse las proposiciones axiológicas no solo como proposiciones exclusivamente valorativas, pues estas podrían tener “vinculación con lo fáctico”. Partiendo de lo expuesto se tendrían varias alternativas, las cuales aminorarían el hiato hecho/valor y con ello se lograría:

[...] i) negando que el paso de lo fáctico a lo axiológico sea una inferencia formal, diciendo que más bien es una inferencia de tipo trascendental. ii) O aceptando que sea inferencia formal, pero no de tipo deductivo, sino de tipo inductivo, como lo es el paso de lo empírico a lo teórico, en el sentido de que en

lo empírico hay contenidos teóricos que se explicitan en la inducción, pues se va en contra de la dicotomía tan tajante teórico/empírico, y se supone allí que no hay enunciado teórico que no tenga algo de empírico y viceversa. iii) O se acepta que es inferencia formal, y además deductiva, pero se alega que no se está sacando en la conclusión algo que no estaba en las premisas, ya que en las premisas o enunciados fácticos hay una carga axiológica. Y esto puede hacerse, a su vez, de tres maneras. Una, diciendo que entre las premisas del argumento, por ejemplo entre las dos de un silogismo, hay una que es axiológica, y, por la regla silogística de que la conclusión sigue a la parte más débil, y ya que lo axiológico es silogísticamente (esto es, lógica y epistemológicamente) más débil que lo fáctico, no puede seguirse conclusión fáctica, sino axiológica, y así no hay un paso indebido —sino obligatorio— del hecho al valor, o del ser al deber ser. Incluso otros, como John Searle, dicen que la carga axiológica no se encuentra en una de las premisas, sino en todas, esto es, los mismos enunciados fácticos tienen de suyo y en su interior elementos axiológicos, a saber, en alguno de sus términos. Con lo cual se da una fuerza ilocucionaria axiológica en el seno mismo de los enunciados fácticos. Otros llegan a decir que en todos los términos fácticos hay cierta carga de valor, porque están pragmáticamente situados y condicionados por los supuestos culturales de quien los emplea. Tal vez lo mejor que se pueda decir [...] es que no tanto la palabra por sí misma, pero sí en el uso que se le da, puede llevar consigo esa carga valorativa de la que estamos hablando. Pero ya aparece, en todos esos casos, que no se ve como inválido el paso que va del hecho al valor. (p. 236)

No está de más, pues, desconfiar de que siempre se presente una distancia insalvable entre hecho y valor. Putnam intenta ejemplificar esto (de que no existe esa distancia) a través del “predicado «cruel»”.¹⁸ Otro ejemplo sería la expresión usada por alguien que

¹⁸ Putnam (2004) muestra que el término cruel puede ser usado con fines normativos y descriptivos, esto significa un cuestionamiento directo a la dicotomía hecho/valor por medio de “conceptos éticos densos” (p. 50).

conozco: “Todavía hay gente feliz”. Esa expresión posiblemente dé a entender esto: efectivamente hay gente feliz (¿o aparenta serlo?); o podría entenderse, igualmente, “estos “infelices” cómo la pasan de bien”; o en los actuales momentos (pandemia, masacres, protestas...), “¿cómo ser feliz, pasarla bien *bacano?*”

Lo antedicho no solo es una cuestión de hecho o empírica (meses encerrados, líderes sociales, estudiantes asesinados, mujeres violadas...) sino que comporta, a su vez, una cuestión normativa (ser feliz, cómo serlo, es posible lograr la felicidad). Teniendo en cuenta lo afirmado, surge la pregunta: ¿qué entender por felicidad?, responder es sumamente difícil; si describimos a la felicidad de “manera exacta” hay probabilidad de caer en una de las falacias aquí mencionadas y si no se responde nada sobre lo que es la felicidad se cae en cierta especie de escepticismo y quizás en la inacción. Mill (2014) concibe a la felicidad como “la regla directriz de la conducta humana”; en su opinión, la felicidad se constituye de *momentos de goce*:

Si por felicidad se entiende una continua emoción altamente placentera, resulta bastante evidente que esto es imposible. Un estado de placer exaltado dura solo unos instantes, o, en algunos casos, y con algunas interrupciones, horas o días, constituyendo el ocasional brillante destello del goce, no su llama permanente y estable. De esto fueron tan conscientes los filósofos que enseñaron que la felicidad es el fin de la vida, como aquellos que los vituperan. La felicidad a la que se referían los primeros no es la propia de una vida de éxtasis, sino de momentos de tal goce, en una existencia constituida por pocos y transitorios dolores, por muchos y variados placeres, con un decidido predominio del activo sobre el pasivo, y teniendo como fundamento de toda la felicidad no esperar de la vida más de lo que la vida pueda dar. Una vida así constituida ha resultado siempre, a quienes han sido lo suficientemente afortunados para disfrutar de ella, acreedora del nombre de felicidad. Y tal existencia, incluso ahora, ya le ha tocado en suerte a muchas personas durante una parte importante de su vida. (p. 72)

Los momentos de goce pueden ser descritos y recomendados, no se oponen obligatoriamente a lo racional ni tampoco proscriben de forma absoluta sentimientos y deseos. Entenderíamos, por tanto, la felicidad como una cuestión que imbrica algo empírico (sentir goce, bienestar, placer...) y algo normativo (debo buscar felicidad, puedo realizar la búsqueda en estas condiciones, es justo, es conveniente hacerlo...). Vistas las cosas de esta manera, señalaríamos: la felicidad (y otros términos) del mismo modo tendría, al igual que el término “cruel” analizado por Putnam, el rasgo de ser un término usado de forma normativa y otras veces de manera descriptiva, esto es, la felicidad puede ser un “concepto ético denso”. Este tipo de concepto se convierte en un mentís a la postura que establece una división absoluta, tajante entre hecho y valor (Putnam, 2004, p. 50).

Por otra parte, entender que Mill postula un tipo de felicidad *sui generis* (no es posible igualarla con cualquier tipo de cosa deseada) ayudaría a refutar las posturas partícipes de la idea de un antagonismo total entre la felicidad individual y la felicidad colectiva; estaríamos hablando de una “felicidad racional” o de una “felicidad moral” muy diferente a estar meramente satisfecho, simplemente “contento”. Dicha felicidad comprende:

- a) un desarrollo integral de cada individuo, de modo que cada persona pueda gozar al máximo (siempre que no obstaculice la felicidad de los demás) de todos aquellos placeres que su peculiar constitución pueda brindarle (placeres de orden sensorial, intelectual, emotivo[...]) y b) un máximo de desarrollo de la ‘*sympatheia*’ o capacidad de prolongar de algún modo las capacidades propias, viviendo, a través de los demás, emociones, pasiones [...] que, de otro modo, nos estarán vedadas por nuestra constitución, edad, estrato, [...]. (Guisán, 1985, p. 84)

Curiosamente, Guisán (1985, pp. 100-101) se apoya en W. D Hudson con la intención de refutar a quienes imputan a Mill la comisión de la falacia de composición; sin embargo, a Hudson (1987) no lo convencen “los intentos de absolver a Mill” de

proceder falazmente (p. 85). Estos intentos son sintetizados por Hudson a través de dos interpretaciones, una de estas sugiere que:

[...] Mill intentaba deducir el principio de la mayor felicidad a partir de (a) el deseo natural de todo hombre por su felicidad, y (b) el principio de universalizabilidad. De acuerdo con esta interpretación, el argumento de Mill pretende ser como sigue.

En cuanto ser sentiente, todo hombre desea su propia felicidad.

En cuanto ser racional, todo hombre reconoce que todos los demás tienen tanto derecho a la felicidad como él a la suya.

En cuanto ser sentiente y racional, por tanto, todo hombre debe (lógicamente) reconocer que el fin moral último es la mayor felicidad equitativamente distribuida.

Según otra interpretación, lo que Mill intentaba hacer era mostrar que la moralidad está lógicamente conectada con la felicidad humana; o más exactamente, que si una regla es una regla moral, entonces del significado del término «moral» se deduce que será una regla dirigida a la maximalización de la felicidad y a su equitativa distribución. Me parece que no está en absoluto probado —y tal vez que no puede en absoluto probarse— que Mill intentara proponer [...] uno de esos dos argumentos. En el mejor de los casos, habría que decir que, si lo intentaba, lo hacía con mucha menor claridad de la que acostumbraba. (p. 84)

En otro texto, Guisán (1986) manifiesta que probablemente la argumentación de Mill no es la más fuerte (“incurre” en la falacia de composición) “[...] cuando afirma que no puede darse ninguna otra razón de la deseabilidad de la felicidad general, excepto el que cada persona desea su propia felicidad” (pp. 35-36). Otra interpretación, tendiente a defender a Mill de la acusación de cometer la falacia de composición, suscrita por Guisán (1986), apunta a esta idea: Mill no colige que la felicidad colectiva sea deseada sino “[...] que, si la felicidad de A es intrínsecamente deseable, y la felicidad de B y C, también intrínsecamente deseables, entonces

la «suma» de dichas felicidades será también intrínsecamente deseable” (pp. 36-37). Una alternativa más para intentar entender, sin desconocer la ambigüedad de algunos argumentos de Mill, la interrelación entre la felicidad de cada persona y la felicidad general estaría en esta vía:

Nos enfrentamos en este caso a la falacia de la composición que hace derivar de la felicidad propia de cada uno la felicidad del conjunto. Según se dice, es obvio que tal derivación es errónea. Al menos si se entiende del siguiente modo: si la felicidad de A es un bien para A, la felicidad de B es un bien para B y la felicidad de C es un bien para C, entonces la felicidad de los tres es un bien para los tres. Pero es así que la felicidad de B no es un bien para A ni la felicidad de A un bien para C, luego la inferencia es errónea. Tal vez, sin embargo, se puede entender que puesto que lo que Mill dice es que si la felicidad de cada persona es un bien para cada persona, la felicidad general es un bien para el conjunto de todas las personas, no dice que la felicidad general sea un bien para cada una de las personas del conjunto. Es decir, que lo que asegura es que puesto que cada uno de los miembros de un conjunto se relaciona con un determinado objeto, entonces el conjunto se relaciona con todos los objetos; lo cual no es en modo alguno falso. (Álvarez, 2009, p. 308)

A todo lo anterior agregaríamos que el “desarrollo integral de cada individuo” los haría desear lo deseable,¹⁹ alcanzar su propia felicidad sin convertirse en un óbice insuperable para los otros individuos dispuestos a buscar la felicidad propia desde que un individuo con sus facultades enteramente desarrolladas alcanza a incrementar su felicidad y la felicidad colectiva, pues lo que cada una de estas sea no queda circunscrito únicamente a lo empírico

¹⁹ Esta idea podría ser sustentada por Guisán (2014) así: “En algún sentido es innegable que Mill ha pecado, cuando menos, de cierta dosis de vaguedad e imprecisión. Utilizando la terminología de Piaget, o Kohlberg, diríamos que lo deseado y lo deseable coinciden solamente en cierto tipo de individuos, a saber, los moralmente más desarrollados” (p. 17).

(tampoco lo soslayan del todo) ni se restringe a la mera racionalidad (la razón conserva su importancia en el establecimiento de fines, normas...). El posible equilibrio entre la felicidad individual y la felicidad colectiva permitiría al individuo, cuyas facultades estén íntegramente desplegadas, no concebir como una cuestión imposible que la suma de las felicidades individuales tribute a la felicidad del conjunto.²⁰ En ese sentido, interpretamos que en la visión de Mill (2014) una forma de lograr este equilibrio, sin caer en la falacia de composición, sería por medio de dos recomendaciones: la primera consistiría en “[...] que las leyes y organizaciones sociales armonicen en lo posible la felicidad o [...] los intereses de cada individuo con los intereses del conjunto” (p. 80); y la segunda se refiere a esto:

[...] la educación y la opinión pública, que tienen un poder tan grande en la formación humana, utilicen de tal modo ese poder que establezcan en la mente de todo individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto, especialmente entre su propia felicidad y la práctica de los modos de conducta negativos y positivos que la felicidad prescribe; de tal modo que no solo no pueda concebir la felicidad propia en la conducta que se oponga al bien general, sino también de forma que en todos los individuos el impulso directo de mejorar el bien general se convierta en uno de los motivos habituales de la acción y que los sentimientos que se conecten con este impulso ocupen un lugar importante y destacado en la experiencia sintiente de todo ser humano. (pp. 80-81)

²⁰ En palabras de Guisán (2014): “Mill, aunque no es excesivamente explícito al respecto, lo es lo suficientemente para revelar el carácter prepiagetano de su concepción de la psique humana, conforme a la cual el hombre está abocado a ser feliz (una vez eliminados determinados condicionamientos sociales, políticos y económicos) en la cooperación amistosa y en el trato igualitario, no discriminatorio” (p. 18).

2.3 La valía de la educación

Resulta de gran importancia anotar que Mill defiende que hombres y mujeres tengan las mismas posibilidades de desplegar todas sus facultades, lo que redundará en la consecución de la libertad, de la felicidad; para este filósofo los seres humanos deben recibir un tipo de educación que contribuya a la expansión de las capacidades que conlleven la formación de personas felices, autónomas, excéntricas, libres, originales, geniales (Urueta, 2018, p. 61). El autor de *El utilitarismo* aboga por la obtención de beneficios mediante la eliminación del “sometimiento de un sexo por otro”, finiquitar “[...] la alienación de la mujer implica una nueva educación que permita terminar con la escuela de despotismo que es la familia patriarcal [...]”, una educación cuya base sea la libertad, la igualdad sin distinciones de género (Urueta, 2018, p. 63). Nuestro autor considera que por medio de la educación el carácter de hombres y mujeres se puede modificar con este fin: “[...] que la felicidad se vuelva patrimonio común, la felicidad individual y colectiva, sin llegar a identificarse plenamente, tienen posibilidades de coordinación mutua” (Urueta, 2023, p. 3).

Así las cosas, “la educación, desde la mirada de Mill, intenta tonificar las facultades del individuo sin que esto lleve a su aislamiento; [...] es una “educación para la libertad” y [...] para conseguir “la mayor felicidad”, para intentar armonizar la felicidad colectiva y la individual” (Urueta, 2023 pp.12-13). Según el hijo mayor de James Mill, la educación tendría un papel destacado en la determinación de la clase de felicidad que hombres y mujeres puedan y deban disfrutar (Mill, 2014). “La educación está dirigida a alcanzar la felicidad y esta no se puede lograr sin ser libres, sin poder desarrollar todas las facultades humanas; esta educación debe ayudar a pensar por cuenta propia, a ser libres y felices” (Urueta, 2023, p. 13).

La educación, pues, será factor fundamental en la visión con-cerniente a la búsqueda de la propia felicidad; mi felicidad no está necesariamente contrapuesta a la consecución de la felicidad

general. Es más, ayudar a la obtención de esta contribuiría al aumento de mi felicidad particular. No existiría, por el momento, otro camino sino el de la educación para la armonización de intereses individuales y colectivos, mediante la educación esta armonización se convertiría en “patrimonio de todo el mundo”. En Mill la educación propende por establecer equilibrios entre lo racional y lo sentimental, entre las cuestiones públicas y las privadas.

Como síntesis —de esta segunda sección del artículo— podemos advertir la presencia de un par de alternativas para flexibilizar la opinión de no creer en la existencia de una posible mediación entre *es* y *debe*. Una de esas alternativas se relaciona con esto: que los individuos totalmente desarrollados logren pensar en función de “conceptos éticos densos”, esos conceptos probablemente permitan un entrecruzamiento entre *es* y *debe*, deseado y deseable, hecho y valor; otra alternativa: que los individuos, de capacidades modestas,²¹ consigan comprender a varios de sus argumentos no solo como elementos primordiales en los procesos de descripción de hechos. Los argumentos asimismo podrían servir al momento de postular recomendaciones, normas.

[...] Mill no anduvo del todo desencaminado al buscar algún tipo de puente entre *deseado* y *deseable*, aunque se dé una identificación excesiva entre ambos términos, tal como él se expresa. Sin embargo, si tenemos en cuenta que la felicidad *deseable* no es sino la felicidad deseada por los individuos autónomos, libres y autodesarrollados que Mill toma como modelo de la naturaleza humana educada y madura, [si comprendemos que la felicidad en Mill puede ser concebida como “felicidad moral”²²] veremos que, efectivamente, la felicidad deseada es la felicidad deseable,

21 No estamos cercenando la posibilidad de que estos sujetos consigan “enfrentarse” también a “conceptos éticos densos”.

22 “La falta de comprensión del contenido de la felicidad postulada por Mill, que podríamos denominar «felicidad moral», ha llevado a algunos autores a insistir incomprensiblemente en que los conceptos de autorrealización, autonomía e inde-

pues el mundo de las valoraciones no puede proceder de un mundo de nociones apriorísticas, ni equivaler a cualidades «no naturales», sino generarse o emerger directamente de las actitudes calificadas de los seres humanos. (Guisán, 1999, p. 492)

Lo que dice la profesora Guisán en las últimas líneas de esta cita puede resultar debatible, criticable desde otras posturas filosóficas. En actitud milliana no asumimos que “toda la verdad” esté de este lado, sino que, específicamente, para Mill las evaluaciones, las razones y las normas son productos de las interacciones de hombres y mujeres en el proceso de despliegue de sus facultades, esto no lleva a un “subjetivismo caricaturizado” ni a un “relativismo absoluto”, pues John Stuart cree que es posible alcanzar ciertas certidumbres o verdades.

CONCLUSIONES

En este escrito intentamos mostrar que existen varias formas de defender a Mill — explicitando la “intuición meta-normativa”, la “premisa elidida”; concibiendo el hedonismo de forma amplia, matizada; entendiendo la felicidad como un “concepto ético denso”, como “felicidad racional”— de la comisión de la falacia de composición, de la falacia naturalista, de la “confusión” entre *es* y *debe*. Mill sabe que lo deseado es distinto de lo deseable, existe la posibilidad que lo uno coincida con lo otro en aquellos individuos que logren ponderar la importancia de la felicidad colectiva con la felicidad individual, estos individuos serían los que tengan sus facultades plenamente desarrolladas.

En la propuesta utilitarista de Mill (2014) por felicidad no se entiende cualquier cosa: no es el mero estar contento ni la satisfacción de cualquier tipo de deseo; la felicidad comprende algún vínculo empírico, sin embargo, este no determina totalmente lo

pendencia son piezas que no encajan dentro del esquema del utilitarismo de Mill” (Guisán, 1999, p. 490).

que esta implica. La felicidad presupone varios elementos afines, obviamente, al ámbito moral (que no es una cuestión meramente empírica). Desde un punto de vista milliano, la felicidad se relaciona con el desenvolvimiento de todas las capacidades del individuo, esto faculta el goce de placeres de diversos tipos y la ampliación de intereses, así los individuos simpatizarían no solo con sus congéneres sino también con los demás *seres sintientes*. En esta clase de felicidad los intereses del individuo son tan importantes como los intereses colectivos; en una sociedad feliz tales intereses conviven sin llevarlos a la homogeneización o estandarización de las fuentes de los placeres. Siguiendo a Esperanza Guisán (1985, pp. 83-84-85) podemos decir que la felicidad en Mill es una *felicidad moral, racional; una felicidad peculiar* con la que no se define lo bueno exclusivamente en términos empíricos ni metafísicos, si esta felicidad puede tener algún vínculo con esos términos, de igual modo, se relaciona con lo que causa placer a los individuos. Además, la idea de felicidad milliana, pensada como un “concepto ético denso” pone en solfa la concepción defensora de la incomunicabilidad absoluta entre *es* y *debe*. Conjuntamente, esta idea de felicidad comprende el intento de armonizar interés individual con interés colectivo. En dicha situación, un factor importante es la educación, esta se fundamenta sobre la libertad y la igualdad de todos los seres humanos.

Para Mill los individuos no solo se complacen con la satisfacción de sus intereses particulares, incluso hallan felicidad al aumentar el bienestar colectivo, son capaces de sacrificar sus “intereses siniestros” en aras de la felicidad de los demás. Esto implica una concepción amplia de hedonismo que nos permitiría calificar a John Stuart Mill como un “buen hedonista”, lo cual no implica, entre otras cosas, la definición absoluta y fáctica de lo que es el bien, la felicidad... ni la indefinición total de esos mismos términos.

REFERENCIAS

- Álvarez, Í. (2009). *Utilitarismo y derechos humanos: la propuesta de John Stuart Mill*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Plaza y Valdés.
- Beleña, Á. (2003). *Obligación y consecuencialismo en los moralistas británicos [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]*. Recuperado de <https://eprints.ucm.es/id/eprint/5365/1/T27458.pdf>
- Beuchot, M. (1993). Sobre la distinción entre hecho y valor. *Diánoia*, 39(39), 227-237. Recuperado de <https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/576/D39>
- Bilbeny, N. (2000). *Aproximación a la ética*. Barcelona: Ariel.
- Dussel, E. (mayo de 2001). Algunas reflexiones sobre la “falacia naturalista” (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?). *Diánoia*, XLVI (46), 65-80. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/584/58404603.pdf>
- Frankena, W. K. (1965). *Ética*. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana.
- Frankena, W. K. (1974). La falacia naturalista. En P. Foot (Ed.), *Teoría ética* (pp.80-98). México: Fondo de Cultura Económica. Recuperado de <https://pdfcoffee.com/qdownload/foot-philippa-teorias-sobre-la-eticapdf-3-pdf-free.html>
- García, J. (2004). *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*. Madrid: Síntesis.
- Guariglia, O., & Vidiella, G. (2013). *Breviario de ética*. Buenos Aires: EDHASA. <https://es.scribd.com/document/415473497/Breviario-de-Etica-Guariglia-Osvaldo-Author>
- Guisán, E. (1985). *Cómo ser un buen empirista en ética*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Guisán, E. (1986). *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- Guisán, E. (1999). El utilitarismo. En V. Camps (Ed.), *Historia de la ética. 2 La ética moderna* (Vol. 2, pp. 457-499). Barcelona: Crítica.

- Guisán, E. (2004). Utilitarismo. En V. Camps, O. Guariglia, & F. Salmerón (Edits.), *Concepciones de la ética* (pp.269-295). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Trotta.
- Guisán, E. (2014). Introducción. En J. S. Mill, *El Utilitarismo* (pp.7-35). Madrid: Alianza.
- Hudson, W. (1987). *La filosofía moral contemporánea*. Madrid: Alianza.
- Longueira, Á. (2015). Lo deseable se desprende de lo deseable: Acerca de las condiciones de validez formales en el utilitarismo de John Stuart Mill. *Telos: Revista iberoamericana de estudios utilitaristas*, Vol. 20(1), 69-89. Doi: <http://dx.doi.org/10.15304/t.20.1.2446>
- Mill, J. S. (1993). *Bentham*. Madrid: Tecnos.
- Mill, J. S. (1997). *Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política*. Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (1998). *La naturaleza*. Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (2000). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (2005). *El sometimiento de las mujeres*. Madrid: Edaf.
- Mill, J. S. (2014). *El Utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (2014). Sobre la lógica de la práctica o del arte, incluyendo la moralidad y la prudencia. En J. S. Mill, *El utilitarismo* (pp.143-156). Madrid: Alianza.
- Moore, G. E. (1997). *Principia Ethica*. A. García (Trad.) y A. Stellino (Traductora de las sección agregadas) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Putnam, H. (2004). *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós. Recuperado de <https://dokumen.tips/download/link/putnam-hilary-el-desplome-de-la-dicotomia-hecho-valor-y-otros-ensayospdf.html>
- Sánchez, L. (2007). ¿Se origina la falacia en Hume? *Doxa. Cuadernos De Filosofía Del Derecho* (30), 635-651. Doi: <https://doi.org/10.14198/DOXA2007.30.52>
- Vergara, F. (2003). Bentham y Mill acerca de la “calidad de los placeres”. *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 12 (2), 33-45. Recuperado de https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/5445/pg_035-050_telos12-2.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Urueta, V. (2018). John Stuart Mill y la alienación de la mujer. En H. Martínez Ferro, & C. Mora Alonso (Edits.), *J. S. Mill: Vigencia y legado de su pensamiento* (pp. 43-66). Bogotá: Universidad Libre.
- Urueta, V. (2023). La educación desde la perspectiva de John Stuart Mill. *Revista Portuguesa De Educação*, 36 (1), e23005 (pp. 1-19). Doi:<https://doi.org/10.21814/rpe.23369>
- Widow, F. (2015). La ley de Hume en Hume: la discusión de la interpretación de la interpretación analítica de Treatise III, 1, i. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32 (2), 415-434. Doi: https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n2.49971

**LA NECESIDAD DE LA CONTINGENCIA
 SOBRE LA REALIDAD EFECTIVA EN LA CIENCIA
 DE LA LÓGICA DE HEGEL¹**

The Necessity of Contingency
 On Effective Reality in Hegel's Science of Logic

Fernando Forero

ORCID ID: 0000-0002-0664-5016

Universidad Pedagógica Nacional

jfforero@pedagogica.edu.co

RESUMEN

Para Hegel, el rendimiento supremo del pensamiento consiste en hallar un terreno en el cual se pongan en evidencia las dimensiones primarias de la realidad. Por esta vía consigue desarrollar uno de sus planteamientos más interesantes en la *Ciencia de la lógica*, a saber, el concepto de realidad efectiva. Este artículo elabora esa visión de la realidad comentando cuidadosamente lo que Hegel desarrolla allí. Al final muestra que la realidad absoluta es a la vez diferenciación en multiplicidades existentes e inversión de esa contingencia en absoluta necesidad, es decir, se pone como contingente para recuperarse a sí misma en la necesidad.

Palabras clave: Hegel, realidad efectiva, absoluto, lógica.

ABSTRACT

For Hegel, the supreme performance of thought consists in finding a terrain in which the primary dimensions of reality become evident. In this way, he develops one of his most interesting approaches in the Science of Logic, namely, effective reality. This article elaborates this view of reality by carefully commenting on what Hegel develops therein. At the end, he shows that absolute reality is both differentiation into existing multiplicities and inversion of that contingency into absolute necessity, i.e., it sets itself as contingent in order to recover itself in necessity.

Keywords: Hegel, effective reality, absolute, logical.

¹ Este artículo aparece en el marco de la investigación CIUP es MIN-937-UPN-24 de la Universidad Pedagógica Nacional.

El punto central de la dialéctica del absoluto es ver cómo se convierte la exposición sobre el absoluto en una exposición del absoluto desde sí mismo. La sustancia es una primera manera de entender lo absoluto como unidad inmediata del todo, donde se supera la diferencia entre interior y exterior; el problema es que la reflexión la considera externamente en lugar de ser su propio movimiento, es decir, solo se determina la sustancia desde el entendimiento visto como uno de sus atributos. La reflexión es una de las formas del absoluto, pero su punto de vista es uno externo desde el cual se sacan los demás atributos. Al final de la dialéctica del absoluto se revela la reflexión del absoluto, su movimiento interno o la manera como se autoexpone, y eso es la realidad efectiva. La exposición del absoluto comienza siendo propia de la reflexión extrínseca, pero al final vimos que revela una determinación del absoluto mismo. Se trata pues de la reflexión misma del absoluto por la cual este alcanza su primera identidad o unidad en sí: “solamente esta reflexión (...) como movimiento que vuelve a sí constituye la verdadera absoluta identidad” (Hegel vi, 200). En la dialéctica del absoluto esta reflexión culmina en el *modo*, o sea, en la exterioridad del absoluto, que ya no es exterioridad opuesta a un interior, sino más bien un manifestarse del absoluto mismo. Lo absoluto se entiende ahora como manifestación; fuera de la manifestación no hay contenido alguno del absoluto, y esta absoluta reflexión es lo que se llama *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*).

Tenemos entonces, en primer lugar, lo absoluto como lo inmediato, en segundo lugar, la reflexión de lo absoluto, y ahora en la realidad efectiva se presentan los momentos de esa reflexión de lo absoluto que son la realidad, la posibilidad, la necesidad y la contingencia. Vamos a pasar de un absoluto vacío a un absoluto que se autopresenta en su estructura modal.

¿Por qué aparece ahora este lenguaje modal: realidad, posibilidad, necesidad, contingencia, etc.? Tenemos la realidad considerada en su *forma absoluta*, es decir, considerada de manera tal que su contenido es solo esta forma. Eso significa que los momentos

de esta realidad no están determinados como *contenidos* de la realidad, sino que son momentos *formales*, aún “no realizados”. Se trata de la realidad en la determinación de la intermediación o de una “realidad frente a la posibilidad”, con esto se ven las categorías modales que determinan la realidad efectiva. Esta *realidad* inmediata, cuyos momentos aún no se han desplegado, es una suerte de realidad “recogida” que se entiende “contra” la *posibilidad* de su despliegue. Al relacionar ambos momentos, es decir, cuando esa realidad se vea no “contra” sino “en” esa posibilidad, habrá aparecido la *necesidad* que al superar la posibilidad supera también la *contingencia*.

La determinación modal de la sustancia ya estaba anunciada, y ahora el pensar debe detenerse en la manera como se da: si es solo una posibilidad entre otras, si se da en la necesidad, si es pura contingencia sin ninguna necesidad, etc. Anteriormente pensamos la realidad desde la sustancia y esa realidad implica la distinción entre atributos y modos, en ese caso, podemos decir que necesidad y realidad corresponden a la sustancia en su totalidad, y posibilidad y contingencia a los modos de esta, con lo cual se ve que hay una especie de distribución de la modalidad. Por más que la sustancia pase a la contingencia del modo, sigue habiendo una independencia del modo, es decir, es posible detectar unas separaciones exteriores entre sí. Lo que se muestra enseguida es que la modalidad no son términos separados, sino un entrelazamiento dialéctico entre estas determinaciones: lo real es tanto posible como necesario y contingente, y lo necesario mismo es contingente. El movimiento del absoluto se da, en consecuencia, como realidad, posibilidad, necesidad y contingencia.

Quisiera exponer un panorama previo de lo que encontraremos en lo que sigue, que corresponde a las estaciones de la dialéctica de la realidad efectiva. En *primer* lugar, lo real y lo posible se ven como formas diferentes, como diferencias formales, cuya relación no es sino otra forma: lo real visto como pura posibilidad, como lo que puede ser o no, como contingente o accidental. En *segundo*

lugar, se trata de mirar esto real y posible puestos efectivamente, es decir, como realidad y posibilidad reales. Pero puestos así introducen una necesidad, aunque por ahora solo se trate de una necesidad relativa. La reflexión en sí de la necesidad relativa da como resultado, en *tercer* lugar, la necesidad absoluta.²

1. REALIDAD EFECTIVA COMO REALIDAD FORMAL

La discusión modal se refiere a la realidad y el punto de partida que entendemos por real, desde una perspectiva solo formal, esto es, sin considerar lo concreto, lo que antes fue posible. Al partir de la determinación solo inmediata o sin reflexión de la realidad, podemos afirmar la pura formalidad de que “lo real es lo que es”. Pero los momentos de la realidad pueden desplegarse, pueden estar en otro modo que la mera inmediatez, eso significa que la realidad de la que partimos mienta una forma de ser, pero no la “totalidad de la forma”. La realidad contiene en esa inmediatez la *posibilidad*, esto lo expresa Hegel diciendo que “lo real es posible”; con esto vamos más allá de la inmediatez vacía de afirmar que “lo real es lo que es”, pues reconocemos al lado de este modo de ser meramente *real*, la forma de una *posible* reflexión de lo real. A primera vista lo real excluye lo posible, pero si pensamos en la realidad solo inmediata, dada, sin reflexión o no reflejada, debemos reconocer

² La importancia de la dialéctica de la realidad, la posibilidad, la necesidad y la contingencia en la *Lógica* ha hecho que un número considerable de estudios se ocupen de ella. Además de los comentarios de Kusch-Marmine (1988), Longuemsse (1982) y di Giovanni (1980), habría que destacar el de Schmidt que examina esta sección con relación a las formas de la contingencia y la prueba cosmológica, poniéndolas en conexión con las determinaciones de la contingencia y la necesidad absoluta. Desde aquí llega al problema de la relación entre contenido y forma (Schmidt 1973, 194ss.). Henrich se posicionó contra el malentendido de que Hegel tiene un sistema con la pretensión de “deducir” cada una de las determinaciones finitas, y mostró que esta filosofía es capaz de liberar lo finito-contingente (Henrich, 1973, 165). Sin embargo, lo accidental no es realmente desarrollado en esta interpretación, sino que se trata de un presupuesto. Esta deficiencia también fue señalada por Burbidge (1980, 201ss.), quien la quiso remediar, pero sin tener en cuenta la conexión sistemática entre lo absoluto y el concepto. Al final de nuestra lectura pretendemos llenar justo este último vacío.

que esta no es lo puramente cumplido o fáctico, sino que incluye una remisión a la posibilidad; si algo es real, es porque en algún momento tuvo cabida dentro de lo posible. La determinación de lo posible representa “la totalidad de la forma”, pues abarca como un momento superado o negado la pura realidad inmediata. Hegel analiza la posibilidad formal, y empieza señalando que allí lo real es como una parte de la posibilidad.

Al caracterizar positivamente o en sus propios términos la posibilidad, esto es, al considerarla en tanto posibilidad, llegamos a una visión formal extrema: lo posible es lo que no se contradice. Es imposible dentro de sus propios términos que, por ejemplo, un círculo sea cuadrado o que un divorciado no se haya casado, en estas afirmaciones no hay contradicción: en el concepto de círculo está supuesto que no puede ser cuadrado y la noción de divorciado implica que el individuo se casó. Pero si nos quedamos en estos términos puramente formales, terminamos en una tautología, esto es, expresamos de otra forma el principio de la identidad: “A” es igual a “A”. La expresión formal de esto sería: “*p* entonces es posible que *p*”. Si solo se dice formalmente que el círculo es posible porque es imposible que sea cuadrado, no se señala nada del círculo en cuanto tal, sino que solo se acentúa la posibilidad de que sea él mismo. A este nivel estamos en la mera formalidad. Al afirmar de lo posible que se trata de un precepto equivalente a la no contradicción, solo podemos decir de un círculo es que es posible porque no es un triángulo o un cuadrado o, en otras palabras, que es posible porque su contrario es imposible. Dicho de otra manera, si la posibilidad es positivamente la determinación total de la forma de la identidad consigo misma de la realidad, lo posible indica el receptáculo indeterminado que puede contener todo en la medida en que se conserve la identidad, esto es, que no se contradiga. Así pues, en la determinación positiva de lo posible este solo expresa el principio de identidad, pues se cree que con eso basta para determinar la realidad en tanto idéntica a sí misma. Ahora bien, esa acepción de lo posible como lo no-contradictorio

ya se superó en la sección sobre “El fundamento”, cuando se vio que la pura identidad es indefendible pues todo es contradictorio. En ese sentido, todo lo posible por no-contradictorio es también imposible, pues todo se contradice.

En realidad, lo posible contiene algo más que el puro principio de identidad, lo cual es visible cuando vamos a su lado negativo. El nivel puramente formal se mantiene hasta donde decimos que lo posible es lo que no se contradice; pero si miramos la negatividad de la noción de posibilidad, vemos que desde lo real lo posible es un modo solo defectuoso o un momento. Según esta caracterización negativa, lo posible sí determina la forma de la identidad de la realidad, pero no en el sentido de que la realidad cumple el principio de identidad (esto es, no en la identidad de la inmediatez formal de lo real), sino como identidad que puede alcanzarse en tanto posibilidad inscrita en la realidad, posibilidad de ser reflexión en sí y ganar así su identidad. Lo posible señala ahora lo idéntico como un “momento de la totalidad”, como algo que “aún no es”, que tan solo “podría o debería” ser, y por ello tiene un significado negativo. Antes se trataba de “lo posible” como lo “no contradictorio”; ahora lo posible está inscrito en la realidad.

La posibilidad se puede ver en sí misma en términos formales, pero de inmediato hay que señalar que al ser una posibilidad se indica que no es real, que es incompleta, defectuosa, que tiene que concretarse como posibilidad en la realidad y ese es su lado negativo en el sentido de que se tiene que superar en lo otro de sí, negarse a sí misma para encontrar su verdad. La posibilidad necesariamente implica la vinculación negativa con lo otro, se traspasa pues su vocación es completarse como realidad. No basta con una definición de lo posible en sus propios términos, sino que lo posible es lo que no es real o en sí, de modo que su determinación es la de ser algo defectuoso, falta, carente o negativo. Lo posible sí determina la realidad, pero no en el sentido del puro principio de identidad, sino en sentido negativo. Cuando se pasa a la determinación negativa de la posibilidad, estamos en posibilidades reales,

llenas de contenido. Tenemos que hablar de la posibilidad A que implica ahora sí que también es posible no-A; el ejemplo ya no puede ser el de que “es posible que un círculo sea un círculo”, o, puesto al revés, “es imposible que un círculo sea cuadrado”, sino que el ejemplo es un fenómeno como la posibilidad de que llueva. Allí hablamos de la posibilidad no como el simple resultado de la imposibilidad de la contradicción, sino de lo posible efectivo. Esta posibilidad real admite su contrario: si es posible que llueva también es posible que no llueva. En el A posible está contenido el no-A posible. Desde el lado negativo lo posible no se define en sus propios términos, sino que es visto como un aspecto defectuoso que solo se completa en lo real. Con ello volvemos a la realidad, pero no a la realidad del comienzo que era algo así como “lo real es lo que es”, sino a una realidad que es reflejada, la unidad de sí misma y de la posibilidad.³

Volvamos sobre los movimientos generales de esta dialéctica. Partimos de una noción de realidad puramente formal, lo más elemental y básico, lo real es lo real. Luego vemos que bien pensado eso real incluye lo posible, y viene el análisis de la posibilidad: primero solamente en su aspecto positivo formal, y después en su aspecto negativo se vuelve posibilidad real, con lo cual regresamos a una noción de realidad que no es la del comienzo, la realidad formal, sino que lo real es lo que ha surgido no de una posibilidad formal sino de una posibilidad real. La realidad, por ejemplo, es que se cumplió la posibilidad de que lloviera. En esa realidad una posibilidad concreta ya tuvo lugar, ella es la realización de un posible.

³ El desarrollo conexo de la posibilidad y la realidad permite hablar de una “dualidad funcional y procesal” de estas determinaciones y, más aún, de una “absorción recíproca” en el “proceso de realización”, como hacen los comentaristas en Biard *et al.* (1983, 332ss.). Por otra parte, es poco útil acentuar aquí una “simetría” de la realidad efectiva y de la posibilidad, sin considerar la “asimetría” de la relación inmediata de las dos determinaciones que se anulan (Fink, 1978, 152).

Otra manera de comprender la dialéctica de lo posible en sentido positivo y negativo es la siguiente: la primera posibilidad es la identidad de que “A es A”, pero la segunda es la identidad que se gana desde la negatividad, es decir, llueve porque pudo no haber llovido. Si era posible que lloviera y llovió, esa realidad es identidad, realiza una de sus posibilidades, pero la identidad se gana desde la negatividad, desde la superación de otra posibilidad. No se trata de la realidad primera de la que partimos (la pura realidad de lo que es), sino de una realidad reflejada “puesta como unidad de sí misma y de la posibilidad”. En otras palabras, se trata de la realidad inmediata del comienzo, pero enriquecida por las posibilidades que le son inherentes. La realidad inmediata primera ahora es vista como un momento posible de su unidad con la posibilidad; hemos arribado con ello a la realidad reflejada.

Esta unión de lo real y lo posible es lo accidental o contingente, que tiene dos lados. Como es el nombre para la realidad inmediata que ha superado la mera posibilidad (pues es efectiva), parece referirse a una realidad que no tiene fundamento. Pero, por otro lado, eso real es visto como algo solo posible, por tanto, es puesto por una posibilidad, de modo que se trata de una realidad que sí tiene fundamento. De allí la contradicción: “lo contingente no tiene fundamento por ser contingente, y tiene fundamento por ser contingente” (Hegel, *vi*, 206). El primer sentido de lo contingente significa que “es un real, que al mismo tiempo se halla determinado solo como posible, y cuyo otro o contrario existe igualmente”. Ver la realidad como contingente quiere decir entenderla como lo inmediato que se muestra sin un fundamento previo y oculto; pero a la vez significa que esa realidad inmediata podría haber sido otra. Luego sí hay en esta una posibilidad que se actualizó; luego sí tiene fundamento. La unidad de posibilidad y realidad es lo que se llama accidentalidad o contingencia, con lo cual hay que adelantar un análisis de lo contingente en dos direcciones: la primera es que lo real lo es porque era posible, y entonces lo real se ve sin fundamento pues podría haberse dado otra posibilidad

y no esta. Allí está abierto todo el campo de posibilidades, la realidad que tengo es una más de lo que podría haberse dado. Sin embargo, aquí no hay tanto una contradicción como una inversión (*Umkehrung*) permanente de un lado al otro: en su inmediatez la realidad es existencia carente de fundamento, pero es solo posible (luego sí tiene fundamento); o al revés, la realidad es reflejada, o sea, es producto de una posibilidad que se actualizó, pero precisamente por ello ya se separó de la posibilidad y es inmediata. Es esta “absoluta inquietud del devenir de las determinaciones lo que se llama la contingencia” (Hegel *vi*, 206): la realidad vista como flujo permanente que actualiza posibilidades que se hacen inmediatas, o de inmediateces positivas que resultan ser solo posibilidades. Que lo real es posible significa que es contingente, que podría haber sido de otra manera; a la vez lo posible es real, no en el sentido de que toda posibilidad está actualizada, sino en tanto toda posibilidad es también contingente, podía no haberse dado. Si esa realidad es la realización de una posibilidad, es contingente que se haya realizado, pues había más posibilidades que podían cumplirse. Dicho de otra forma, la realidad implica que se realizó un posible, pero que podría haber sido otra, de modo que hay algo contingente en esa realidad vista como la realización de un posible.

Ahora bien, hay una segunda dirección que va a acentuar la necesidad. Visto desde las posibilidades es contingente que se haya efectuado un posible y no otro, pero visto desde el resultado podemos decir que esa fue la posibilidad que se dio, y que su realización no es contingente, sino necesaria. Debemos entonces ver la realidad desde lo que sucedió y apartarnos de las posibilidades que podían haberse dado. Si una posibilidad devino real, es porque había una necesidad presente en esta. Lo contingente señala que en lo que hay se puede destacar que pudo no haber sucedido; pero debemos reconocer que algo se da porque es necesario que se realice. Da lo mismo ver lo real como lo inmediato que es solo posible, o como la actualización de una posibilidad

que se torna inmediata. El que coincidan estas determinaciones muestra que la realidad es *necesaria*: “lo contingente es lo *necesario* porque lo real es posible, y porque la posibilidad se ha superado y se ha puesto como ser [esto es, se ha actualizado en una realidad que es inmediata]” (Hegel *vi*, 207). En otras palabras, lo contingente es lo que podría ser de otra manera, es “lo real que es solo posible”; pero como esta realidad se ha efectuado, es decir, se ha vuelto inmediata y visible, se puede afirmar que lo real es posible, pero que en tanto posibilidad efectuada es “posibilidad que por *necesidad* se efectuó”.

Aquí está el cambio de perspectiva. Si nos quedamos en la afirmación de la contingencia, solo decimos que la realidad podría haber sido de otro modo; lo real está lleno de posibilidades contingentes. Aunque bien pensado hay que asumir que una posibilidad se manifiesta porque tiene que pasar, porque es más real. Debemos dejar de jugar con lo distinta que puede ser la realidad, y más bien atender a lo que se reveló: si algo se manifestó es porque esta posibilidad necesariamente tenía que realizarse. Esto da paso al análisis de la realidad efectiva, que es la realidad real, una especie de unidad de contingencia y necesidad. Esa realidad es contingente porque podría haber sido de otra forma y necesaria porque fue la que se reveló. Con lo anterior se ve el tránsito dialéctico entre las determinaciones aparentemente opuestas de lo contingente y lo necesario. La realidad ya no es distinta a la posibilidad; por ser posibilidad realizada, posibilidad que por *necesidad* debía realizarse, resulta ser idéntica a sí misma. Esta identidad es lo que se llama necesidad.

2. REALIDAD EFECTIVA COMO REALIDAD REAL

Si solo algunas de las múltiples latencias se dan es porque sus posibilidades se hicieron realidad o, al revés, dadas ciertas posibilidades, tiene que mostrarse esta realidad de inmediato; se acorta así la distancia entre lo posible y lo real. La realidad real conlleva la posibilidad real y esta llega a la necesidad real. Lo que hace

la dialéctica subsiguiente es reconocer que la realidad necesaria es relativa. La realidad es lo que puede actuar o tener efectos (*wirken*), esto es, la realidad efectiva que actúa y se manifiesta en los efectos que produce. Esta realidad real tiene la posibilidad en sí misma, pero difiere de esta pues es “unidad inmediata”, es decir, lo actual que ya superó el puro ser posible y se ofrece como positividad inmediata. ¿Cómo es esta posibilidad contenida en la realidad real? Hegel la llama posibilidad real, pues ya no es la simple posibilidad formal en la que lo posible es lo que no se contradice. Aquí hablamos más bien de las posibilidades reales inscritas en lo real, las que brotan de las circunstancias y condiciones que constituyen la realidad real. La posibilidad real existe de manera inmediata en la realidad real.

En este punto inicia un movimiento dialéctico por el cual el lado de la posibilidad gana más peso. Se decía que la posibilidad real existe realmente en medio de circunstancias. Ahora se afirma que en realidad hay una multiplicidad de esas posibilidades inscritas en lo existente. Esta multiplicidad puede verse como la forma total del existir, y entonces cabe pensar que la realidad real o actualizada ya no es algo que “tiene” posibilidades reales inscritas, sino que, al revés, son el todo de las múltiples posibilidades reales las que “tienen” a esto real como lo que se actualizó, pues son un “conjunto de condiciones”: “la realidad, que constituye la posibilidad de una cosa, no es *su propia posibilidad* sino el ser-en-sí de otro real” (Hegel *vi*, 209). El lado real se desplaza entonces de la realidad actual a las posibilidades de las que brota: “la posibilidad real constituye *el conjunto de las condiciones*, una realidad no reflejada y esparcida, pero determinada para ser el ser-en-sí y para tener que volver en sí” (Hegel *vi*, 209). Lo real es pues “lo realmente posible” (no lo realmente actual), el conjunto de las posibilidades inscritas en las circunstancias, un conjunto que no se contradice, que es idéntico consigo mismo.

Pese a lo anterior, lo real como lo real posible no es una determinación adecuada, pues eso “real posible” es contradictorio. Al

principio se buscó lo real en la pura realidad inmediata, pero se vio que esta solo surge de las múltiples posibilidades; ahora se ve que esas posibilidades también deben superarse a sí mismas (por ser contradictorias), y esto se da al traspasar a una realidad que ya no es la realidad inmediata del inicio, pues se ve como surgiendo de la posibilidad (y ya no como immediatez).

Este movimiento de la posibilidad real que se elimina a sí misma, produce *los mismos momentos que ya se hallaban presentes* [posibilidad, realidad], sólo que los produce no como un *traspasar* [del uno al otro] sino como *confluir* de la posibilidad *consigo misma*. (Hegel *vi*, 210)

La posibilidad ya no es lo otro de la realidad, sino que en sí misma es realidad. Desaparece en este confluir de posibilidad y realidad la imagen de que lo real es algo instanciado desde una posibilidad que es como otro o de que la posibilidad tiene una realidad que no es la misma de la que es posibilidad. En otra formulación, ya no situamos lo real en el conjunto de lo posible, sino que eso posible debe realizarse en una realidad, que ya no es su otro, sino lo que le permite ganar su identidad. Así confluyen realidad y posibilidad necesariamente; o mejor: lo real no es ni lo real inmediato ni lo “realmente posible”, sino que surge por *necesidad* de una posibilidad real. Lo real es pues “necesidad real”.

Lo necesario es “lo que no puede ser de otra manera”, y se toma usualmente por lo contrario de lo posible que es “lo que puede ser de otra manera” (Hegel *vi*, 211). Pero esta oposición ya no aplica. La posibilidad es lo otro de la realidad solo a nivel de la posibilidad formal. La posibilidad real es la que tiene en sí el momento de la realidad y por ello es ya por sí tan necesaria como esta realidad: “lo que es realmente posible ya no puede ser de otra manera; en estas determinadas condiciones y circunstancias no puede acontecer algo diferente” (Hegel *vi*, 211). La posibilidad real no es más el reino de lo “lógica o formalmente posible”, sino que en medio de determinadas condiciones solo hay una única

posibilidad de realización, que por ello es necesaria. Tenemos pues ahora una identidad de posibilidad y necesidad, lo posible es lo necesario, y esta identidad se reconoce como algo que estaba a la base, no algo producido ahora por la reflexión. Cuando examinamos la realidad real vemos que esta era necesaria: lo que es no podía ser de otra manera, es el fruto de una única posibilidad real inscrita en las circunstancias. “La necesidad real es una relación *llena de contenido*” (Hegel *vi*, 211), esto es, cuando se ve lo real como realmente necesario ya no se señala una necesidad meramente formal sino una colmada de contenido, del contenido de las posibilidades reales inscritas en las circunstancias dadas.

La necesidad real tuvo su punto de partida en la contingencia y por ello es también necesidad solo relativa. ¿Qué quiere decir que esta necesidad es solo relativa? La realidad real o en acto partió de la contingencia de las múltiples circunstancias, pero superó esta primera determinación inmediata y convirtió esto múltiple posible en posibilidad real. Así se llegó a la unidad de posibilidad y realidad, pero esta unidad o totalidad es todavía “extrínseca a sí”, o “no está todavía reflejada en sí”. Esto quiere decir que falta mostrar una conexión real o interna entre lo posible y lo real (o entre lo posible solo contingente y lo posible necesario); hasta ahora solo los vinculamos externamente de modo “que están todavía separados”, es decir, sacamos de lo múltiple posible una posibilidad real que se vuelve acto o “una particular realidad limitada”, pero falta mostrar que esa realidad necesaria “debe también proceder desde sí misma, en un movimiento de retorno, hacia la *contingencia*” (Hegel *vi*, 212). Solo así esa unidad sería reflexiva y no extrínseca.

Hemos reconocido en lo real actual algo necesario por ser el despliegue de la única posibilidad real inscrita en las circunstancias; no obstante, somos nosotros los que lo reconocemos y por eso tal necesidad es solo contingente o relativa, relativa a nosotros, a un punto de vista externo. Podemos mostrar con esto que la necesidad contiene la contingencia, pero lo mostramos

externamente o, en otras palabras, no es la necesidad misma la que muestra su retorno intrínseco a lo contingente. Se debe pues poner en evidencia que, en la forma misma de la necesidad real, y no solo en un contenido particular (en este o aquel conjunto de circunstancias), está inscrita la contingencia. Con esto se llegará a la unidad reflejada (y no una solo en-sí o extrínseca) entre necesidad y contingencia. Esta unidad es la *realidad absoluta*.

En efecto, hay una necesidad: x se da necesariamente porque se cumplen ciertas condiciones, pero tal necesidad depende de unas condiciones accidentales, es relativa a su cumplimiento. Eso significa que la necesidad en general es relativa porque requiere de unos presupuestos. La necesidad obedece a que, dadas o cumplidas las posibilidades y condiciones, tiene que resultar de inmediato alguna realidad. Se trata entonces de una necesidad real que depende de que se den las condiciones y tales condiciones, por un lado, se dan fortuitamente y, por otro, han sido escogidas por el espectador, es posible pensar en otros supuestos que se hayan quedado sin considerar. Hay que mostrar que también en este efectuarse de lo contingente hay una necesidad, pero no va a ser la misma necesidad contingente, sino una necesidad inscrita en la estructura misma de lo real, un real que ya no es solamente la realidad real de lo dado o manifiesto, sino una realidad absoluta.

La necesidad absoluta es la que abarca todo, la que no tiene presupuestos. Allí no es como antes donde, si se dan determinadas posibilidades tiene que surgir de inmediato cierta realidad, pero con la marca de que hay una realidad y un conjunto de lo posible mucho más amplio. En este caso, lo que es real es el cumplimiento de determinadas posibilidades y entonces hay un carácter de necesidad, pero relativa; subsiste el hiato entre necesidad y contingencia. Ya no hablaremos entonces de lo puramente realizado, sino de la realidad entendida desde el punto de vista del absoluto.⁴

⁴ Muchos han señalado la oscuridad que implica en este punto la aparición de lo absoluto; por ejemplo, Noël (1897) y McTaggart (1910). Este último considera “la

3. REALIDAD EFECTIVA Y REALIDAD ABSOLUTA. LA NECESIDAD DE LA CONTINGENCIA

La necesidad formal no tenía contenido, no estaba determinada. La necesidad real está determinada desde posibilidades inscritas en las circunstancias; esta contiene la contingencia superada en tanto aquí la posibilidad es necesidad y no la multiplicidad abierta de lo posible. En esta medida la realidad tiene su en-sí en la posibilidad, pero en la posibilidad que es necesidad. La necesidad relativa sigue siendo una necesidad: tiene lugar si se cumplen ciertas condiciones, pero es relativa al cumplimiento de esas condiciones. Es necesaria la implicación, pero las condiciones no lo son, de modo que hay un carácter contingente del lado del cumplimiento de esas condiciones exteriores, que son tales porque quedan por fuera de la necesidad.

La realidad real se mueve en el plano de las condiciones dadas. Al examinar esas condiciones cambiantes que producen determinados hechos efectivos, que a su vez son condiciones de otros hechos, reconocemos que no nos podemos quedar en lo inmediato que comparece. Por ello “esta realidad es *absoluta realidad*, realidad que no puede ser ya diferente pues tiene su *ser en-sí*, no es la posibilidad, sino *como tal la necesidad misma*” (Hegel *vi*, 213). La contingencia como exterior *ya* está superada, pues no son múltiples posibilidades azarosas, sino que visto en su totalidad todo este proceso es necesario; la necesidad real se vuelve necesidad absoluta en la medida en que contiene la contingencia. El punto de vista de la realidad real está dentro de esto real inmediato; al mismo nivel mira sus condiciones y lo que se efectúa. Desde una perspectiva que abarque esa oposición comprendemos que

naturaleza de esta categoría y la transición a ella” como “extremadamente oscura” (167), después de haber dicho ya del absoluto que era “erróneo, y debería ser eliminado” (McTaggart, 1910, 156). Desde la exposición elaborada se aclara la aparición de lo absoluto, que representa la unidad necesaria entre la posibilidad real, la contingencia y la necesidad.

las contingencias que parecían externas son parte del proceso de desplegarse de la realidad, ya no de la realidad real, sino de la realidad absoluta. La necesidad absoluta enseña que todo es necesario o, en otras palabras, acoge lo que en principio parece externo y muestra que, vista desde la realidad del concepto en su totalidad, también la contingencia es necesaria. La contingencia es interior al concepto, con esta la razón se enajena o exterioriza.

¿A qué estamos llegando? A que la absoluta realidad incluye la contingencia como parte de su propio movimiento. Ya no hablamos de una realidad determinada, sino de la determinación misma de la necesidad, que consiste en que en su interior es negativa y, por tanto, contiene la contingencia. Aquí se da un giro decisivo: esta absoluta realidad que “no puede ser diferente” a la que es, es también contingencia; que la realidad no pueda ser de otro modo es —vistas las cosas como desde arriba, como desde un círculo más amplio— también contingente. La afirmación de la necesidad absoluta parece ser en sí misma contingente y accidental. Por eso la realidad absoluta es algo que puede ser de otro modo, es posibilidad pura o posibilidad absoluta, es decir, ya no solo posibilidad real inscrita en las circunstancias: “posibilidad de ser determinada ya como posibilidad ya como realidad”. Aún la necesidad más férrea siempre puede ser determinada como algo vacío y contingente. La necesidad real no solo contiene pues lo contingente, sino que *deviene* en sí misma contingente. Pero no es que ahora se diga que todo es contingente, porque podría de nuevo afirmarse que es necesario que todo sea contingente, con lo cual instalaríamos una regresión al infinito afirmando o bien la necesidad de la contingencia o bien la contingencia de la necesidad. Para evitar esta regresión al infinito debemos ver este *devenir* de la necesidad en la contingencia como una negación de la realidad necesaria en sí misma y por sí misma, negación que después se supera al retornar la necesidad a la identidad consigo misma. La realidad que es necesaria de manera absoluta no es la realidad real (situada en el ámbito de lo ente particular) que es

necesaria, pero de manera solo real (no con necesidad absoluta) o, en otras palabras, es necesaria solo por representar la actualidad de la única posibilidad real inscrita en las circunstancias. De esta realidad real podemos decir también que *deviene* contingente, pero solo de forma externa. En cambio, la realidad absoluta deviene contingencia por sí misma, por estar inscrita en esta la necesidad de la reflexión, o, como lo formula Hegel, por “estar determinada como algo negativo”, es decir, por mediar consigo misma, por ponerse como contingencia y recogerse luego desde la contingencia en identidad; en efecto, lo que es a este nivel la posibilidad es solo esta mediación.

Ya no se trata de la realidad real necesaria de un campo particular del ente, sino de la realidad necesariamente absoluta del proceso universal de mediación entre la necesidad (idéntica a sí) y la contingencia (que abre el campo de la diferencia). Esta es la realidad absoluta. Tal necesidad absoluta es una mucho más elevada de lo que piensan algunos comentaristas para quienes se trata de una realidad que meramente deviene contingencia; esta describe, más bien, una necesidad que se pone como contingente para recuperarse a sí en una identidad más alta.⁵ No es pues que

⁵ Muchos han escrito sobre esta sección y desde aquí se ha querido sostener que Hegel no es metafísico. Una tesis es que la realidad absoluta es a su vez contingente (Malabou, 2013; Guzmán, 2006). Estas interpretaciones hacen una jugada adicional: dicen que hay un absoluto que es lo que se ve en ese juego de necesidad y contingencia, pero que incluso ese juego puede ser visto desde un círculo anterior que también es contingente. De modo que la *Lógica* en su conjunto, si bien expresa la necesidad de lo absoluto, permite imaginar que es solo una versión de lo absoluto; habría otras versiones y, en este sentido, se abre a Hegel en otras direcciones. Con esto hablan de una negatividad más honda: la de la contingencia. La realidad en Hegel es negativa, mediación constante, pero también esa negatividad es contingente, de modo que habría una negatividad anterior que abarca la negación determinada. Esto no es descabellado, y a veces parece simpático; pero no es justo con el proyecto de Hegel. Más justa me parece, por ejemplo, la lectura de Marcuse, según la cual la relación entre esencia y manifestación es análoga a la de la luz y su aparición: son una y la misma cosa (Marcuse, 1932, 18). No se trata de una identidad estática, sino dinámica, pues la luz no es una cosa, sino el proceso de su brillar que está siempre emergiendo y aconteciendo. En ese sentido, habría en Hegel un desplazamiento de la metafísica de esencias tradicional. También Houlgate (1999) enfatiza que en Hegel la esencia

el concepto sea puramente contingente. Al revés, la razón ahora ha absorbido la contingencia en sí; no necesita ser capaz de determinar todo lo que ocurre accidentalmente, pues esto accidental es un momento que se supera en la identidad reflexiva del proceso.

Así, se trata de la realidad universal del proceso y no de una realidad solo particular, lo afirma Hegel cuando dice: “en su realización, la forma ha compenetrado todas sus diferencias, y se ha vuelto transparente, y como *absoluta necesidad* no es más que esta simple *identidad del ser en su negación*, o sea en la *esencia consigo mismo*” (Hegel *vi*, 214). Solo a este nivel se consuma la identidad entre forma y contenido, puesto que la necesidad formal es solo forma sin contenido, en la necesidad real hay todavía un contenido (las circunstancias) distinta a la forma, pero en la necesidad absoluta forma y contenido se confunden: la forma de ese proceso reflexivo (el tránsito o mediación de la necesidad y la contingencia) es el mismo contenido de lo real, nada queda por fuera de esa reflexión. Esta absoluta necesidad es la verdad de todo lo anterior: de la realidad y la posibilidad, y de la necesidad formal y real. Y, más aún, es la verdad de todo el movimiento de la *Lógica*, es la simple inmediatez y unidad del ser con la esencia, es puro ser y pura esencia en identidad y diferencia. Lo necesario absoluto “existe solo *porque* existe”, es lo que es gracias a la mediación reflexiva que hace sobre sí mismo, o sea, se tiene como fundamento y condición a sí mismo. “La necesidad absoluta es pues la *reflexión o forma de lo absoluto*; es unidad del ser y la esencia, simple inmediatez que es absoluta negatividad” (Hegel *vi*, 215).

no es un tras mundo detrás del mundo, sino que solo tiene consistencia ontológica en la inmediatez, con lo cual se supera tanto la metafísica antigua como el relativismo y el constructivismo de un Nietzsche o un Rorty. Sandkaulen (2007) habla de Hegel como un pensador “posmetafísico” que no solo busca superar los dualismos entre esencia y apariencia, sino que refuta el dualismo metafísico fundamental entre identidad y diferencia. En esta lectura acepta que en esta dinámica aparece el concepto; la razón se presenta en la superación del dualismo.

De acuerdo con lo anterior, esta necesidad absoluta es de un lado diferenciación en multiplicidades existentes (1), pero es a la vez inversión de esta multiplicidad de lo real en lo posible y de esto posible en lo real (2). De un lado, tenemos pues los diferentes ámbitos fenoménicos (naturaleza, historia, Estado, etc.) como diferentes realidades que tienen cada una la forma de la reflexión en sí y por ello son *libres* realidades, pero que son indiferentes entre sí, que solo contingentemente se relacionan entre ellas (1). Y, de otro lado, esta contingencia se invierte en absoluta necesidad, en la esencia de las realidades libres (2), a esta esencia Hegel la llama “horror a la luz” porque no aparece de inmediato, pues lo que brilla son las realidades independientes. En estas positividades irrumpe lo negativo de la esencia, y primero aparece como la nada de ellas, como su ser-otro libre, esto era lo que sucedía cuando veíamos la esencia como algo por fuera del ser. Pero desde la óptica de la realidad absoluta, las realidades inmediatas no son asaltadas por la esencia que adviene como su otro, sino que esta reflexión de la esencia se encuentra ya en los existentes, es decir, la necesidad deja marcas en lo inmediato, por lo cual el ser mismo es reflexión. La irrupción de la esencia en el ser es más bien la unificación de este con lo que él es, consigo mismo, es la unidad de lo contingente y lo necesario, de lo externo y lo interno, de lo real y lo posible. Gracias a esta, la ciega necesidad del devenir del ser resulta ser más bien la propia exposición del absoluto, el movimiento por el cual se muestra a sí mismo.

Volvamos desde aquí sobre lo alcanzado. La realidad formal apenas nos da una suerte de cascara de lo que se puede encontrar en la realidad, es la forma más vacía de la misma. Después llenamos con contenido concreto esa realidad al verla como realidad real, pero sigue siendo un contenido solo efectivo o inmediato, el de las condiciones que hay. ¿Qué pasa con la contingencia al nivel de la realidad absoluta? Se mantiene porque todavía es una realidad posible, pero incluso esa posibilidad y contingencia tienen que verse desde el punto de vista de lo absoluto. Expresado

de otro modo, lo posible queda del lado de lo contingente, pero Hegel destaca que ese posible no es el mismo posible real de antes, no es una posibilidad más que puede que no se dé, sino que es la posibilidad abierta desde la necesidad como parte de la realización del absoluto. Leído este mismo movimiento en el lenguaje de la necesidad y la contingencia, se trata de que la realidad absoluta no es estrictamente contingente ni absolutamente necesaria. No es el mundo plenamente determinado desde una necesidad férrea, sino que queda espacio para la contingencia porque esta es un momento necesario de esa realidad y un momento que ayuda a desplegar esa necesidad que, a su vez, va a necesitar de nuevo de la contingencia. Ese juego es lo que se llama razón, lo contingente relacionado con lo necesario y ambos como momentos del despliegue del concepto.

El pensar no deja de lado la contingencia en el sentido de que todo lo que venga en adelante sea necesariamente un despliegue de la razón, va a caer dentro del concepto, pero puede que sea una visión más pobre del mismo. La realidad absoluta es esa permanente tensión entre necesidad y contingencia; desde luego hay contingencia, pero esa contingencia va a poder ser superada por la razón, por la necesidad, aunque no la veamos inmediatamente. La contingencia hace parte de la necesidad.

En Hegel prima el lado de lo absoluto; hay contingencia, pero esta puede ser atravesada por la razón. Su gesto es el de alguien que cree en la razón, no ingenuamente como si esta estuviera allí silvestre y evidente, sino que sabe que las cosas pueden ser opacas, que la contingencia presuntamente domina, pero que en el fondo hay una significatividad y un sentido. La suya es una especie de “metafísica blanda”, una que aún hoy podemos defender; se trata de una filosofía que está convencida de que existe una racionalidad en las cosas, por difusas y accidentales que aparezcan.⁶

⁶ Otra cosa sucede cuando se quiere defender la contingencia desde otro ámbito que no sea el pensar puro: me refiero, por ejemplo, a la experiencia humana o a la

REFERENCIAS

- Biard, J., Buvat, D., Kervegan, J.-F., Kling, J.-F., Lacroix, A., Lecrivain, A., Slubicki, M. (1983). En: *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. Tomo 1 de 3, Paris I.
- Burbidge, J. (1980). The Necessity of Contingency: An Analysis of Hegel's Chapter on Actuality' in the Science of Logic. En Steinkraus, W. E./Schmitz, K. I. (ed.). *Art and Logic in Hegel's Philosophy*. New Jersey: Sussex. pp. 201-217.
- Fink-Eitel, H. (1978). *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels ‚Logik‘*. Meisenheim/Gl.
- di Giovanni, G. (1980). The Category of Contingency in the Hegelian Logic. En Steinkraus, W. E./Schmitz, K. I. *Art and Logic in Hegel's Philosophy*. New Jersey: Sussex. pp. 179-200.
- Guzmán, L. (2006). El carácter contingente de la necesidad absoluto en la *Ciencia de la lógica de Hegel*. *Ideas y valores*, 54 (131),3-31.
- Hegel, G. W. F (iii). *Phänomenologie des Geistes*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Hegel, G. W. F (vi). *Wissenschaft der Logik II. Zweiter Teil. Die Subjektive Logik*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Henrich, D. (1973). Hegels Theorie über den Zufall. En Fetscher, Iring (ed.). *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*. Darmstadt. pp. 161-187.
- Houlgate, S. (1999). Hegel's Critique of Foundationalism. En A. O'Hear (Ed.), *German Philosophy Since Kant* (pp. 25-46). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Kusch, Martin/Manninen, Juha. (1988). Hegel on Modalities and Monadology. En Knuuttila, S. (ed.). *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*. Dordrecht/Boston/London. pp. 109-177.
- Longuenesse, B. (1982). *L'effectivité de la Logique de Hegel*. En *Revue de Métaphysique et de Morale*. (87), pp. 495-503.
- Malabou, C. (2013). *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Lanús: Palinodia-La cebra.
- Marcuse, H. (1932). *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- McTaggart, J. M. E. (1910). *A Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge.
- Noël, Georges (1897). *La logique de Hegel*. Paris.
- Sandkaulen, B. (2007). Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische "Widerlegung der Spinozanischen Metaphysik". En J. Stolzenberg & K. Amerkis (Eds), *Metaphysik im deutschen Idealismus* (pp. 235-275). Berlín, Alemania: De Gruyter.
- Schmidt, G. (1973). Das Spiel der Modalitäten und die Macht der Notwendigkeit. Zu Hegels Wissenschaft der Logik. En: Fetscher, Iring (ed.). *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*. Darmstadt. pp. 188-206.

historia del mundo misma. Allí el asunto es diferente: en la experiencia y en la historia la contingencia abarca la necesidad. Lo absoluto, visto desde la *Fenomenología del espíritu*, muestra que la experiencia humana es contingente. Y visto desde la historia pone en evidencia que el rasgo de la historia es la objetividad, es decir, la distancia con respecto al pensar.

MINE AND MINE ALONE. THE PARTICULARITY OF THE ARISTOTELIAN SUBSTANCE AND ITS RELATION TO THE SOUL

Mía y solo mía. La particularidad de la sustancia aristotélica y su relación con el alma

Matías Leiva Rodríguez
 Universidad de los Andes (Colombia)
 matiasleiva@gmail.com

ABSTRACT

In this paper, we seek to develop an analysis of the Aristotelian theory of substance, specifically of the discussion about its particularity or universality. We will first review the statement of the problem as it appears in *Categories*. We will then take the discussion to *Metaphysics*, specifically book Z, where a further developed and elaborated view of the ideas presented by the philosopher can be found compared to the *Organon*. From there we will review the universalist and particularist views to evaluate them on their merit and try to determine which of the two turns out to be more adequate for Aristotelian ontology. Finally, we will review some possible solutions to the problem of cognizability presented by the particularist view and attempt to clarify these problems in light of the application it has when the conflict is transposed to the problem of the soul in *De Anima*.

Palabras clave: *soul, particularity, universality, substance, ontology.*

RESUMEN

En este artículo se buscará desarrollar un análisis de la teoría aristotélica de la sustancia, específicamente de la discusión en torno a su particularidad o universalidad. Primero revisaremos el planteamiento del problema tal como aparece en *Categorías*. Posteriormente, llevaremos la discusión a *Metafísica*, específicamente el libro Z, donde se puede encontrar una visión más desarrollada y elaborada de las ideas expuestas por el filósofo que en el *Organon*. A partir de allí revisaremos la visión universalista y particularista para evaluarlas en su mérito e intentar determinar cuál de las dos resulta ser más adecuada para la ontología aristotélica. Finalmente, se revisarán algunas posibles soluciones al problema de cognoscibilidad que presenta la visión particularista y se intentará dilucidar esos problemas a la luz de la aplicación que tiene cuando se transporta el conflicto al problema del alma en *De Anima*.

Keywords: *alma, particularidad, universalidad, sustancia, ontología.*

1. THE PROBLEM IN *CATEGORIES*

One of the main problems addressed by Aristotle in his *Metaphysics*¹ is the ontological structure of reality. Although his pre-Socratic predecessors had put forward some theories in this regard, as had his teacher Plato, for the Stagirite the problem was far from being solved and, from his perspective, required further elaboration. A key distinction that Aristotle introduced in the philosophical understanding of the world is the idea that there are certain things exist on their own, and there are those that depend on others to exist. In other words, there are substantial items that exist on their own, and properties or qualities that require those substantial items for their existence. An apple exists by itself, but its red color and sweetness depend on it to exist. There is no sweetness and redness beyond sweet things and red things. This, which seems more or less obvious to us today, would have been understood differently by some pre-Socratic and Hellenistic philosophers (Frede, 1987, pp. 72-73).

Aristotle is particularly interested in explaining how, when it comes to properties, their being depends “on particular objects as their ultimate subject” (Frede, 1987, p. 73). These objects are called *ousiai*. The first treatment of *ousia*, or substance,² appears in *Cat*. It is there that the philosopher deals with this concept and points out:

¹ From here on we will use the abbreviations from the *Oxford Classical Dictionary*, 4th edition, available at <https://oxfordre.com/classics/page/3993>.

² For the purposes of this paper, we will take the traditional translation of *ousia* as “substance”. Frede writes: “Traditionally ‘ousia’ has been understood as ‘substance’”. The reason for this is that, on the view expressed by Aristotle in *Categories*, the being of properties depends on objects as their ultimate subjects, which are ultimately that which underlies everything else. Indeed, objects are characterized in *Categories* by the fact that they are the ultimate subjects underlying everything, while there is nothing underlying them as subject. This is why understanding them as ‘substance’ seems to be appropriate” (1987, p. 73).

A substance—that which is called a substance most strictly, primarily, and most of all—is that which is neither said of a subject nor in a subject, e.g. the individual man or the individual horse. The species in which the things primarily called substances are, are called secondary substances, as also are the genera of these species. For example, the individual man belongs in a species, man, and animal is a genus of the species; so these—both man and animal—are called secondary substances. (2a 11-17)

If we pay attention, the philosopher here distances himself from one of his favorite procedures, that is, he does not begin the discussion on substance by defining it or considering the existing opinions on the subject.³ Being a notion with philosophical content that had been under discussion for only a short time, there were probably no authors or ideas to discuss at length, except perhaps Plato. On the other hand, Aristotle also does not offer, in this passage, a definition that allows us to understand its meaning, but refers to it negatively, that is, pointing out what it is not, or mentioning attributes that cannot be referred to it (it cannot be «present in» nor be «predicated of»⁴). This indicates that we are dealing with a concept that is both complex and difficult to understand, thus, with one of the most discussed passages in the Aristotelian corpus.

This atypical phenomenon in Aristotelian methodology could lead us to think that *ousia* is an incomplete notion or that it must be reconstructed by turning to other texts of the philosopher's corpus (i.e., *Metaph.*). However, some authors have argued that this metaphysical notion is complete and finished, and that what is expressed in *Cat.* coincides with his accounts in other works.⁵

³ While this is true for *Cat.*, in *Metaph.* there is some discussion with earlier views.

⁴ For a more detailed review of these expressions and their function in *Cat.* see: Sellars (1957, pp. 688-690).

⁵ As we will see below, these positions correspond to the particularist and universalist views, respectively.

On the other hand, this methodological anomaly could lead us to think that this notion is not definable, or that it exists beyond our comprehension, or that it does not exist at all. However, in 2a 34, Aristotle states that, if the *ousia* did not exist, nothing else would exist; and since we can confirm the existence of the world, we can confirm the existence of the substance. Some contemporary philosophers of mind have unsuccessfully tried to solve this problem by offering various linguistic and hermeneutical maneuvers, which only obscure the matter, deviating from the original Aristotelian conception. Medieval attempts, in turn, do not help its understanding either, as they tend to assume that “there is something to which [*essentia and substantia*] belong or from which they exist as a property, which can be identified as a *substratum* or base element” (Athanasopoulos, 2010, pp. 217-218).⁶ After speaking negatively about substance, Aristotle gives some examples of what could be considered *ousia* and mentions things like «this man» or «this horse», which are individual particulars (*tode ti*: ‘a this’) that have no parts and are one in number (2a 16). Genus and species are not *ousiai* in a primary sense, so he considers them secondary *ousiai*. Furthermore, he adds that the species is closer to the particular *tode ti* than the genus (2a 14-19).

To understand how Aristotle conceived the role and importance of substance in his ontology, we must try to elaborate it from the non-definitional characterization he developed. In *Cat.* we find a key idea: *ousiai* are the underlying subjects (*hypokeimenon*) to other things. Now, in order to distinguish an underlying subject from a property or characteristic, the philosopher resorts, in *Cat. 2*, to

⁶ Athanasopoulos discusses, on pp. 218-219, other reasons why the Latin tradition (Boethius, Ockham, Duns Scotus, Aquinas, among others) does not offer an adequate conceptualization of *ousia*. In 221-223 he argues against Putnam's solution the issue. The object of his article is to show that no more than what is in *Cat.* is required to understand how Aristotle understood the notion of substance. And the exercise he undertakes is to turn to *Rh.* and *Poet.* only to seek definitional clarity, but which does not alter the original content.

predication. In simple terms, for something to be an object, one must be able to predicate things about it. If one cannot predicate things of it, but it itself must be predicated, then that something is a property. We have, on the one hand, objects, which are the subjects of predication and, on the other hand, properties, which are that which is predicated. Now, of this predication, there are two types: (a) when the predicate is inherent to the subject, in which case it receives the name of «essential predicate», and (b) when the predicate is simply in the object, in which case it is referred as «accidental predicate».⁷ Thus, when we encounter some item of reality, we must ask ourselves whether it is predicable of some object, either essentially or accidentally. If it is not possible to predicate it, it is an *ousia* and is understood as existing in itself and as a particular object of predication.

Another characterization that Aristotle introduces in *Cat.* is the understanding of *ousia* as *tode ti*, which, in turn, he associates with being indivisible and one in number:

Every substance seems to signify a certain ‘this’ (*tode ti*). As regards the primary substances, it is indisputably true that each of them signifies a certain ‘this’; for the thing revealed is individual and numerically one. But as regards the secondary substances, though it appears from the form of the name—when one speaks of man or animal—that a secondary substance likewise signifies a certain ‘this’, this is not really true; rather it signifies a certain qualification (*poion ti*)—for the subject is not, as the primary substance is, one, but man and animal are said of many things. (3b 10-18)

It is evident from this passage that for the philosopher being a «this» and being «individual» and «numerically one» are related when it comes to the first substances. On the other hand, when it

⁷ For a more extensive and detailed treatment of these two types of predication, see: Mesquita (2012, pp. 1-27); and in relation to the problem of substance, see: Witt (1989, pp. 104-108); Lear (1994, 299-300).

comes to the second substances, he does not speak of *tode ti* but of *poion ti*, that is, a «certain qualification», since they are said of many things. Thus, one of the qualities of the substance is to be a *tode ti* of which properties are predicated, but the substance itself is not the subject of any predication, since it can exist by itself, nor can it be divided into different parts and is a unity distinct and separate from other substances (*this* horse or *this* man).

For our purposes, what has been said so far will suffice to give us an idea of the concept of *ousia* in *Cat.* In the next section we will see how Aristotle brings these notions into *Metaph.* and introduces them within an ontological description of reality, again addressing the problem of substance.

2. SUBSTANCE IN *METAPHYSICS Z*

After *Cat.*, the work that pays the most attention to the problem of *ousia* is *Metaph.* This topic has been the focus of numerous works in recent decades.⁸ There is, today, some agreement on what substance is, specifically in book Z, where the philosopher proposes the substantial forms as the *ousiai* par excellence.⁹ However, there has been an intense debate as to whether these forms of sensible objects are universal or particular. We will briefly review this debate from some of its exponents, and then review it critically.

At the beginning of *Metaph. Z* (1028a 10-12) Aristotle proposes two requirements for substance: it must be *tode ti* (a certain this) and *ti estin* (what is). As already mentioned, the requirement of being *tode ti* appears already in *Cat.* and implies that the *ousia* is particular, since the universal is *poion ti* (certain qualification) (3b 10-18). However, when he sets as a requirement that it must be

⁸ See, for example: Cohen (2009, pp. 197-212); Gill (1989, pp. 145-168); Hoffman-Rosenkrantz (1997, pp. 43-69).

⁹ This already implies certain differences with *Cat.* where substances seem to be the objects themselves (3b 10-18) and not their form, as he claims in *Metaph.* As we shall see below, the understanding of substance as form will be relevant for understanding the application of the notion of *ousia* to the problem of the soul.

ti estin, he comes closer to a universalist view of substance since, on the epistemological level, in the question of *ti estin*, the most cognoscible things are, by definition, universal. From this point on, a wide-ranging discussion opens up about the particular or universal nature of *ousia*.

Let us begin by addressing the universalist view of substance, which is the most traditional and widespread (Heinaman, 1979, p. 249). Unlike the particularist view, those who defend the universality of the *ousia* will not find in *Met.* a passage where it is openly claimed that substantial forms are universal. This idea is concluded from some key passages. In Z 11 (1036a 26-29) he states that knowledge and definition are of the universal.¹⁰ If we want to affirm that *ousia* is susceptible of being known and defined, it must be universal. Moreover, in Z 15 (1039b 27-29) he clearly holds that there is no knowledge, definition, or demonstration of particulars.

The universalist view of *ousia*, then, can be summarized in four fundamental ideas:

(1) that Aristotle recognizes only one substantial form for each *infima species*, (2) that these species-forms are the first substances of *Metaphysics Z*, (3) that these species-forms, being common to each individual of their respective species, are universal, and (4) that matter is the principle of individuation (or pluralization) in the sense that it is that which distinguishes co-specific individuals (sharing one and the same form) from each other. (Whiting, 1991, p. 608)

As is evident, this view considers *ousia* as universal, that is, as a form shared by all individuals of the same species, and whose differentiation occurs at the material level. There are, of course, different variants within universalism. Some authors defend some

¹⁰ It is necessary to mention that when we speak here of «universals», we will refer to substantial universals, not accidental ones. For this distinction, see: Galluzzo (2013, pp. 209-210).

of these four ideas more tenaciously than others, just as other academics do not assume them all, but abandon those which seem weaker to them. Galluzzo, for example, mentions that, for universalists, the Aristotelian sentence of Z 13 (1038b 9), which denies that a universal can be a substance “does not refer to forms, but to other kinds of universals, for example, species and genus” (2013, pp. 212-213), so that Aristotle would not be referring to universals as such, but only to some of them.¹¹ On the other hand, among those who support this view, although they all address *Metaph.*, especially book Z, some resort to other texts to give support to their understanding of substance.¹²

On the other hand, the particularistic approach to substance finds in the aforementioned passage of Z 13 its clearest pillar:

For it seems impossible that any universal term should be the name of a substance. For primary substance is that kind of substance which is peculiar to an individual, which does not belong to anything else; but the universal is common, since that is called universal which naturally belongs to more than one thing. Of which individual then will this be substance? Either of all or of none. But it cannot be the substance of all; and if it is to be the substance of one, this one will be the others also; for things whose substance is one and whose essence is one are themselves also one. (1038b 9-15)

This passage outright eliminates the possibility of *ousia* being universal. It is impossible for something to be *tode ti* (denoting the particular) and, at the same time, to be universal (said of many). Given its very nature, it cannot be said of the universal that it is one in number (*Cat.* 2 16). This passage seems to indicate that it

¹¹ This is the main stumbling block for universalists, and they all try to get rid of this passage, or at least explain it away, in one way or another. See, for example, Woods (1967, pp. 215-238).

¹² See, for example, Furth (1988), who resorts to biological texts to support his universalist view.

is more appropriate to understand the substantial forms as particulars. Moreover, several particulars cannot share the same form without sharing the same essence; and if this happens, we are not speaking of two different things but of one and the same thing. Also, following this passage, Aristotle mentions that “substance means that which is not predicable of a subject, but the universal is predicable of some subjects always” (*Metaph.* 1038b 15-16). That is, if a requirement of substance is «being in itself» (*Cat.* 2a 11-12), it is evident that the universal, which «is always said of some subject» does not fulfill it, so it cannot be *ousia*. In other words, if the universal is predicated of many, and the substance is not predicated of anything (but things are predicated of it), it follows that the universal does not fulfill the requirements that Aristotle himself proposes for candidates to be *ousia*.

Thus, it would seem that “particular forms fulfill all the criteria for being substance in Aristotelian theory since every material object has [...] its own particular form” (Kar, 2018, p. 28).¹³ Form, being *ousia*, is the principle of unity and identity of material objects and is their substrate in spite of and through change. If we take the example of Hartman who, contrary to the classical Heraclitean sentence, argues that it is indeed possible to bathe twice in the same river because there is a unity beyond its materiality; a unity of the water, the rocks, and the organisms that live in it. The form of the river is particular, not universal. The river may change, the water may flow, the torrent may change, the rocks may move, but the essence remains; this particular river remains itself, present in spite of change. Its particular form is what allows it to keep on existing as this particular river and not another, remaining identical to itself (Hartman, 1976). In the case of Socrates and Callias, they could not be the same person, even though they belong to the same species or genus. What makes Socrates to be Socrates is

¹³ For a more detailed review of the «criterion of essence» and the «criterion of subject», see: Irwin (1988, pp. 248-257).

his own individual essence, which belongs uniquely to him and is peculiar to him. This, moreover, makes it possible to fulfill the requirement that the substance must be «one in number». The form of Socrates is not, nor can it be, the same as that of Callias. Therefore, the essence, which is identified with the form and, therefore, the substance, cannot be universal and be different in each individual. If they shared the same form, they could not be individual beings, one in number. In other words, if it is predicated of many, it can no longer be one in number and could not be *ousia*. Aristotle confirms this in *Int.* “Now of actual things some are universal, others particular. I call universal that which is by nature predicated of a number of things, and particular that which is not; man, for instance, is a universal, Callias a particular” (17a 38-17b 2).

What has been said so far suffices to show the central arguments of the particularist position on substance. With what has been presented so far, the universalist vision, although interesting and suggestive in some points, appears to us as incompatible with the ontological structure that the philosopher attributes to reality and to the requirements that he sets for something to be substance. However, the particularistic approach is not free of difficulties and must solve some problems of its own, which we will analyze in the following section.

3. THE EPISTEMOLOGICAL PROBLEM OF PARTICULARISM

The main problem this approach faces lies at the epistemological level. In Aristotle’s theory of knowledge, definition, demonstration, and cognizability correspond to the universal.¹⁴ At the beginning of *Metaph.* Z, Aristotle says of substance: “Now, «first»

¹⁴ This idea, although it appears already in the logical works (*An. Post.* 2), is attested in various passages of *Metaph.* (A 2, 982a21-23; Z 15, 1039b 27ff; Z 11, 1036a 26-29; Z 15, 1039b 27-29). For a more extensive treatment of the cognitive and definitional priority of the universal over the particular, see: Leszl (1972).

is said in several senses; but in all substance is first: as to the statement, as to knowledge, and as to time” (Z 1, 1028a 32-34). Thus, if it is claimed that substantial forms are of a particular character, true knowledge about them would not be viable. This makes it incompatible as a candidate for *ousia*. In the face of this difficulty, various solutions have been offered.

Whiting mentions the common formula of “denying that *Metaphysics* retains the commitment of *Categories* about the priority of individual substances over the class to which they belong” (1991, pp. 614-615). This could imply that Aristotle inverts in *Metaph.* what is exposed in *Cat.* i.e., that the species is prior to or has priority over the individuals. Thus, *Metaph.* would turn out to be a kind of return to the Platonism against which *Cat.* would have rebelled. However, Whiting recognizes, this brings us back to the problem that no universal can be *ousia* (1991, p. 615). Moreover, this reasoning challenges an argument proper to particularism, namely, that the individual substances in *Cat.* are replaced in *Metaph.* by the substantial forms as first substances.¹⁵ As we shall see, Whiting offers another solution which she considers more adequate.

A second option is offered by various authors and proposed in different ways: the cognoscibility of particulars, far from being impossible by their very nature, is given to them by their relation of interdependence with universals. If the substance is the most real, but the universal is the most cognoscible, how does one solve the problem of the less real being more, or equally, cognoscible than the most real? (Kar, 2018, p. 142). Leszl regards this problem as a

¹⁵ This idea, which sustains a major shift between *Cat.* and *Metaph.* is at the heart of the argument of Frede (1987, p. 79), one of the main defenders of particularism. Sellars (1957, pp. 691-696) also bases his particularist defense on this conceptual transition between one work and the other. Universalists, on the contrary, consider *Categories* as a previous or miniaturized version of *Metaphysics Z*, which retains and reaffirms what the philosopher said there about substance. For this idea see: Whiting (1991, pp. 615-616).

«serious logical-epistemological difficulty» and offers the following solution: knowledge of particulars becomes possible to the extent that they are instantiations of universals. In this way, substantial forms can retain their particularity and, at the same time, fulfill the epistemological requirement of being cognizable, just as universals are, since what is said of the universal (definition), would also be said of the particular (Leszl, 1972, pp. 281-282). Baylis explains it as follows:

The existence of communicable knowledge requires shared meanings. Knowledge of this kind, in its simple form, is knowledge of the common characteristics exhibited by various objects and events. In the most advanced form of scientific knowledge is knowledge of the interrelationships of those characteristics in all their possible instantiations. (Baylis, 1970, p. 50).

Frede, in turn, although he does not mention it explicitly, offers a variant of this solution: if what individualizes each particular is matter,¹⁶ and this permanently changes, how can we recognize a particular form at two different times, when its matter has changed? And he says: “it can be identified through time by its continuous history of *being realized* now in this matter and then in that other matter, of *being the subject* of these properties and then being the subject of those other properties” (Frede, 1987, p. 78). That is, he recognizes that the particular is not susceptible of being recognized as a particular, but because it is «realized» here and there. In other words, given its interdependence with the corresponding universal and given that it is an instantiation or «realization» of the latter, it is possible to know and recognize it.

¹⁶ Individualization has traditionally been understood as the role of matter. For this idea, see: Cohen (1984); Bostock (1991) 134; Galluzzo (2013, p. 213). For an opposite view, see: Charlton (1972).

Irwin, in turn, also takes part in this solution to the problem of the cognizability of particulars:

Aristotle cannot, for the reasons we have just seen, admit that the particular is, in itself, the object of definition and scientific knowledge; but he can still reasonably insist that scientific knowledge and definition apply to particular forms. A particular man is, essentially, a particular form, which is an instance of the universal species-form and, for this, our scientific knowledge applies to the particular. (1991, p. 263)

Like Frede, Irwin recognizes that the particular, as a particular, is incapable of fulfilling the Aristotelian epistemological requirement. However, if it is understood as a case of the universal, its properties of cognoscibility are transferred to it and its knowledge becomes possible.¹⁷ Thus, the particular form succeeds in fulfilling the requirements of substance, namely, to be *tode ti*, one in number and, moreover, being open to be known.¹⁸

Whiting, as we mentioned, offers another solution to this problem by resorting to a distinction that, from her perspective, is fundamental and settles the discussion: Aristotle denies the possibility of knowledge of material particulars, not of particulars *per se*. This distinction implies establishing a difference between the so-called «particulars» and «individuals». For the author, this distinction is based on the language used by Aristotle himself to refer to one and the other. The individuals represent the use of *hen arithmoi* (one in number), while the particulars are referred to with the use of *kath' hekaston*. This distinction is clear, for example, when Aristotle “grants that the Prime Motor (which is immaterial and imperishable) is one in number (1074a 36-37) but says that this place is proper or peculiar (*idios*) to particulars (1092a

¹⁷ The author takes 1036a 8 to support this idea: “But [particulars] are always stated and known by means of the universal statement”.

¹⁸ This reasoning, however, raises some questions about the relation of priority between universals and particulars. Irwin (1991, pp. 268-269) addresses them.

18-20), thus suggesting that a particular is a *kind* of individual, namely, a *material one*” (Whiting, 1991, p. 609). In this way, true knowledge of particulars is possible, since the epistemological limit is attributed to material individuals, not to particulars *qua* particulars. Finally, Whiting cites Z 15 and *Rh.* 1356b 29-33 and insists on the idea that Aristotle there “argues [...] only against the knowledge of *particulars* (i.e., *material* individuals) and not against the knowledge of individuals as such” (Whiting, 1991, p. 614).¹⁹

Albritton offers another variant of this solution, but understanding instantiation in a slightly more obscure way. From a series of passages in *Metaph.* Z and H, he claims that instantiations operate as follows: “a particular material substance not only shares with others of the same species a universal form, but also possesses a form of its own, an instance of that universal form, which is not the form of anything else” (Albritton, 1957, p. 700). Thus, the particular form would be *tode ti* and one in number by its individuality and, at the same time, cognizable by its relation to the universal form. To explain this, he offers the following example: “Suppose the species is *sphere* and its form the universal, *sphericity*: the thing is a sphere, and its particular form a sphericity, i.e., *its sphericity*” (Albritton, 1957, p. 701). This way of approaching the problem, however, evidently assumes the existence of two forms, and seems to be closer to understanding form as an entity rather than as a principle of entity. Thus, although interesting, this approach to instantiation seems to differ too much from its other variants, making it virtually unable to solve the issue.

4. SUBSTANCE IN THE *DE ANIMA*

As is well known, the *De an.* is not a metaphysical treatise on reality; rather, it focuses on one specific aspect of reality, i.e., the soul and its faculties. However, when approaching the problem

¹⁹ Irwin (1988, pp. 248-249) makes a similar distinction to support the idea that substantial forms are particular.

of the definition of the soul in book 2, Aristotle gives certain clues as to what may allow us to clarify the problem of substance. In 2.1 he argues:

We say that among the things that exist one kind is substance, and that one sort is substance as matter, which is not in its own right some this; another is shape and form, in accordance with which it is already called some this; and the third is what come from these [...] It would follow that every natural body having life is a substance, and a substance as a compound [...] It is necessary, then, that the soul is a substance as the form of a natural body which has life in potentiality. (412a 6-21)

At first glance the reader notices that the philosopher picks up the discussion that takes place in *Metaph. Z* on the best candidate for substance (1042a 26-31) and seems to take its conclusion for granted, for he does not bother to explain it, but assumes his audience's familiarity with it. In this passage he employs all the senses of *ousia*: the matter, the compound, and finally the form, which, for the purposes of his psychology, is the soul. In the final lines of the quoted text—which correspond to the first definition of the soul—he explicitly states that the soul corresponds to an *ousia* in the sense of a form (*hos eidos*). Thus, there is little doubt about the linearity between *De an.* and *Metaph.* on the way in which he understands form as *ousia*. With this prior clarification, we can enter into other passages of the treaty to determine whether the soul is considered as particular or universal.

Let us review a crucial passage, found in 1.3:

These accounts merely endeavour to say what sort of thing the soul is without articulating anything further about the body which is to receive the soul, as if it were possible, as according to the Pythagorean myths, for just any soul to be outfitted in just any body. For each body seems to have its own peculiar form and shape. (407b 20-24)

Here the philosopher is explicit in criticizing those—the Pythagoreans—who maintain in their myths that any soul would be suitable for any material body. This is the famous theory of the transmigration of souls that Plato picks up later from the Pythagoreans. Aristotle argues against this notion by pointing out that the union of body and soul is specific and particular. This means that there is one soul for each body and one body for each soul. This understanding of the union of body and soul is, moreover, consistent with the hylomorphic theory that he applies in *De an.* and that he employs to his entire understanding of the nature of the soul and to the analysis of its faculties, especially perception and intellect.²⁰ It could be said that the philosopher is not referring here to the specific union of body and human soul, but is alluding to the types of soul (nutritive, sensitive and intellective) and that they can only be realized in a body apt to deploy those powers. While this criticism seems to make sense, it is implausible since the levels of life appear later in book 2 and have not yet been presented. Thus, that Aristotle is assuming a psychological structure of nature that he has not yet shown or explained makes little sense within the narrative of the work. It is much more feasible to think that he is indeed referring to the specific union of human body and human soul.

²⁰ There is an important distinction to be drawn here. On the one hand, it is true that Aristotle uses his hylomorphic theory as a general framework to study the different faculties of the soul, including perception and intellect. For example, when referring to perception, he characterizes it as the reception of sensible forms. The same happens with the intellect: at the beginning of book 3, he distinguishes between a passive intellect associated with potency and an active intellect associated with actuality. Both accounts imply the use of an hylomorphic understanding of these faculties. On this, see Caston (2009, p. 316). On the other hand, one must enquire whether the hylomorphic model is sophisticated enough to understand them and if Aristotle's attempt is successful. Although there is a general agreement on the first, there is heated discussion about the second. On this, see Shields (2016, xvi-xvii). Here, we are just referring to the first, i.e., that Aristotle's uses hylomorphism to analyze the faculties of the soul, not if his attempt achieves its goal.

We have previously mentioned that one of the difficulties of the particularistic approach to substance is the incapacity we would have to know it in a definitional way. An argument in favor of this problematic —and which reinforces the idea of the soul as a particular and not a universal item— is that Aristotle, in fact, does not offer a definition of the soul *stricto sensu*, but rather a characterization. The problem of supposed definitions of the soul is long-standing and amply documented.²¹ The fact that the philosopher does not provide a definition of the soul may be due, among other things, to the impossibility of doing so, precisely because it is a particular and not a universal.

Despite this, some authors have tried to argue that the soul is universal and that it is not a particular notion. It is Aristotle himself who recognizes that, although Socrates and Callias may be different in virtue, they are the same in form (*eidōs*) (*Metaph.* 1034a 5-8).²² By definition, a universal is said of many (*legetai pollachos*) or is predicated of several particulars. In this case, Socrates and Callias are not one and the same as individuals, but as a species. Moreover, if one follows the idea that the principle of individuation is matter, Socrates and Callias would be different as to it, but not as to their form. On the other hand, in *Metaph.* Z 7 Aristotle discusses the origin of forms and relates it to his naturalism. In the case of the generation of human beings, if each person had a unique form: from where is it given to him? What is the process of generation of these individual forms? The most appropriate, for universalists, is to think that at the moment of generation the person somehow receives a pre-existing form common to all. This

²¹ For this interesting discussion we suggest the classic paper by Ackrill (1972-3) and the later elaboration by Bolton (1978).

²² Some translators avoid using «form» here because of the commitments involved in affirming that two persons share the same soul, and prefer to translate *eidōs* as «species». See, for example, the well-known trilingual translation by García Yebra. Other authors, as we shall see, have no problem in affirming that, even when it comes to the human soul, it is universal and common.

has led some contemporary scholars to argue that there is a single universal soul-form, shared by all human beings and which gives them their essential properties, being individualized only by the matter-body (Galluzzo, 2013, 213-124).

In the same vein, Lear (1994, p. 308) points out that there is but a single soul animating bodies that are numerically different. This reading of the idea of soul in Aristotle is extremely counterintuitive; no passage in the whole *De an.* allows us to think that there is only one soul for all living beings or, more specifically, for all human beings. On the contrary, if we pay attention to the quoted passage, the philosopher is explicit in saying that the union of body and soul is specific, which implies that there is a different soul for each specific living being. Just as those living beings possess specific bodies, they also possess souls specific to those bodies. If we take, in short, the problem of the universality or particularity of substance from Aristotelian metaphysics to the field of psychology, the most plausible conclusion seems to be only one: my soul is mine and mine alone.

CONCLUSION

The purpose of this paper was to develop an analysis of the universalist and the particularist positions on substance, as presented by Aristotle in his *Metaph.* At first, we posed the problem from the first text in which the notion of *ousia* appears, namely *Cat.* This was followed by a brief account of the universalist and the particularist views of substance. And finally, an attempt was made to offer a solution to the main problem of understanding substance as particular.

We were able to note that each view faced its own problems. On the one hand, universalism must deal with two main obstacles: first, explaining how substance can be universal and fulfill the requirement of being *tode ti* (and not *poion ti*) and, second, how to understand the passage quoted from Z 13 where Aristotle holds that no universal can be substance. Particularism, on the other

hand, must solve the problem of the cognoscibility of substance, i.e., explain how substance can be particular and, at the same time, be cognoscible and definable. From what has been exposed throughout the text, it seems that the particularist view has better grounds to sustain itself and is better aligned with Aristotelian sources, specifically with the requirements established by the philosopher for substance, that is, to be a certain this, one in number, that which is, and to be epistemologically apprehensible. On the other hand, in this paper we have intentionally omitted those authors who, instead of assuming one position or the other, seek to demonstrate that either both are true and substance is, in turn, universal and particular, or that both are false insofar as they do not allow a complete understanding of the role played by substance in reality under the Aristotelian view.

Finally, an attempt was made to shed light on this problem in its application to psychology. In *De an.* Aristotle makes a clear and explicit defense of the particularity of the soul-form, so that there would not be many or solid reasons to think that it is a universal principle.²³ Thus, although the discussion on substance seems to move on the field of metaphysics and the structure of reality, when we apply it to other disciplines, the matter seems to become clearer. We thus conclude that when it comes to the soul as form, there is little doubt that we are dealing with a principle of a particular character.

REFERENCES

Ackrill, J. L. (1972-3). Aristotle's Definitions of *Psychê*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 73. 119-133. <http://doi.org/10.1093/aristotelian/73.1.119>

²³ In Leiva (2023), I discuss Siger of Brabant's attempt to put monopsychism forward. The reader can find there more reasons to reject a universalist approach to the human soul. A similar defense of particularism is made by Whiting (2023) in chapter 2, but from the biological standpoint of generation and reproduction.

- Albritton, R. (1957). Forms of Particular Substances in Aristotle's *Metaphysics*. *The Journal of Philosophy*, 54 (22). 699-708. <http://doi.org/10.2307/2021934>
- Aristotle. (2016). *De Anima*. Trans. C. Shields. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Aristotle. (1995). *Categories*. Trans. J. L. Ackrill. Princeton, USA: Princeton University Press.
- Aristotle. (1995). *De Interpretatione*. Trans. J. L. Ackrill. Princeton, USA: Princeton University Press.
- Aristotle. (1995). *Metaphysics*. Trans. W. D. Ross. Princeton, USA: Princeton University Press.
- Aristotle. (1995). *Posterior Analytics*. Trans. J. Barnes. Princeton, USA: Princeton University Press.
- Athanasopoulos, C. (2010). Ousia in Aristotle's *Categories*. *Logique et Analyse*, 53 (210). 211-243. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/44084946>
- Baylis, C. (1970). Universals, Communicable Knowledge, and *Metaphysics*. In M. Loux (Ed.), *Universals and Particulars: Reading in Ontology* (50-62). Notre Dame, France: University of Notre Dame Press.
- Bostock, D. (1991). *Aristotle. Metaphysics: Books Z and H*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Bolton, R. (1978). Aristotle's Definitions of the Soul: "De Anima" ii-1-3. *Phronesis*, 23 (3). 258-278. <https://doi.org/10.1163/156852878X00154>
- Caston, V. (2009). Phantasia and Thought. En Anagnostopoulos, G. (ed.) *A Companion to Aristotle* (322-334). Oxford, UK: Blackwell.
- Charlton, W. (1972). Aristotle and the Principle of Individuation. *Phronesis*, 17 (3). 239-249. <https://doi.org/10.1163/156852872x00051>
- Cohen, S. (2009). Substances. En Anagnostopoulos, G. (Ed.), *A Companion to Aristotle* (197-212). Oxford, UK: Blackwell.
- Cohen, S. (1984). Aristotle and Individuation. *Canadian Journal of Philosophy*, 14 (10). 41-65. <https://doi.org/10.1080/00455091.1984.10715871>
- Frede, M. (1987). *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press.

- Furth, M. (1988). *Substance, Form, and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Galluzzo, G. (2013). Universals in Aristotle's Metaphysics. In R. Chiaradonna, R., G. Galuzzo (Eds.) *Universals in Ancient Philosophy* (209-253). Pisa, Italy: Edizioni della Normale.
- Gill, M. L. (1989). *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton, USA: Princeton University Press.
- Hartman, E. (1976). Aristotle on the Identity of Substance and Essence. *The Philosophical Review*, 85 (4). 545-561. <https://doi.org/10.2307/2184278>
- Heinaman, R. (1979). Aristotle's Tenth Aporia. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61 (3). 249-270. <https://doi.org/10.1515/agph.1979.61.3.249>
- Hoffman, J. & Rosenkrantz, G. (1997). *Substance: Its Nature and Existence*. London, UK: Routledge.
- Irwin, T. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Kar, E. (2018). *Doctoral Thesis: Universality and Particularity of Aristotelian Substances*. University of Bristol, UK.
- Lear, J. (1994). *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Leiva, M. (2023). Uno para todos y todos para uno: un análisis del monopsiquismo de Siger de Brabante. *Grecorromana, Revista Chilena de Estudios Clásicos*, V. 90-105. Retrieved from: <https://grecorromana.files.wordpress.com/2024/01/08.-matias-leiva-uno-para-todos-y-todos-para-uno-un-analisis-del-monopsiquismo-en-el-aristotelismo-radical-de-siger-de-brabante.pdf>
- Leszl, W. (1972). Knowledge of the Universal and Knowledge of the Particular in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, 26 (2). 278-313. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/20126209>
- Mesquita, A. (2012). Types of Predication in Aristotle (Posterior Analytics I 22). *Journal of Ancient Philosophy*, 6 (2). 1-27. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v6i2p1-27>
- Shields, C. (2016). *Aristotle. De Anima*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Sellars, W. (1957). Substance and Form in Aristotle. *The Journal of Philosophy*, 54 (22). 688-699. <https://doi.org/10.2307/2021933>
- Whiting, J. (2023). *Body and Soul: Essays on Aristotle's Hylomorphism*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Whiting, J. (1991). Metasubstance: Critical Notice of Frede-Patzig and Furth. *The Philosophical Review*, 100 (4). 607-639. <https://doi.org/10.2307/2185176>
- Witt, Ch. (1989). *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*. London, UK: Cornell University Press.
- Woods, M.J. (1967). Problems in Metaphysics Z, Chapter 13. En J. Moravcsik, J. (ed.) *Aristotle. A Collection of Critical Essays* (215-238). London, UK: Macmillan.

EXPERIMENTOS, ENCUESTAS Y FILOSOFÍA¹

Experiments, Surveys, and Philosophy

Manuel Pérez Otero

ORCID ID: 0000-0002-0922-169X

LOGOS (Research Group in Analytic Philosophy) - Universidad de Barcelona (España).

perez.otero@ub.edu

RESUMEN

Algunos autores estamos interesados por cierto ámbito o enfoque de la actividad filosófica usualmente denominado “filosofía experimental”. El objetivo fundamental de este artículo es analizar los rasgos principales que caracterizan a dicha especialidad, conforme al sentido en que comenzó a utilizarse esa etiqueta. Entre otras consideraciones, se constatará que la denominación “filosofía experimental” es parcialmente acertada, pero también parcialmente equívoca debido a dos razones. Una razón queda de manifiesto en discusiones contemporáneas que localizan antecedentes de ese enfoque en conexiones entre la filosofía y las ciencias empíricas a través de los siglos. La segunda razón tiene mayor importancia; para identificarla será conveniente evaluar las funciones de la experimentación, tanto en las ciencias empíricas como en la filosofía. De especial relevancia será reflexionar sobre cierto tipo de experimentos: los experimentos mentales.

Palabras clave: *experimentos mentales, filosofía demoscópica, intuiciones, capacidad experta, justificación, meta-filosofía, filosofía experimental.*

ABSTRACT

Some of us are interested in a certain field or approach to philosophical activity usually called “experimental philosophy”. The primary goal of this article is to analyze the main features that characterize this specialty, according to the sense in which the label began to be used. Among other considerations, we will see that the description “experimental philosophy” is partially correct, but also partially wrong, due to two

¹ Algunos resultados de esta investigación se han presentado en una conferencia invitada (19 de octubre de 2023; Universidad de Santiago de Compostela, España) y en el congreso internacional *Linguistic Relativity and Experimental Philosophy* (15-16 de enero de 2024; Universidad Complutense de Madrid, España). Agradezco a los participantes en esas reuniones académicas sus comentarios y sugerencias; en especial a David Bordonaba, Xavier de Donato, José Luis Falguera, José Vicente Hernández Conde y Alejandro Sobrino. Financiación: Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i PID2022-136544NB-I00, “*Apariencias, contenido singular y ficción*”, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ y por la Unión Europea. Grupo de investigación consolidado LOGOS (2021SGR00276), AGAUR.

reasons. The first can be tracked in contemporary discussions that locate antecedents of that approach in connections between philosophy and the empirical sciences through the centuries. To identify the second, more important reason, it will be convenient to evaluate the functions of experimentation, both in the empirical sciences and in philosophy. To reflect on certain types of experiments, mental experiments, will be crucially relevant.

Keywords: *Thought experiments, demoscopic philosophy, intuitions, expertise, justification, meta-philosophy, experimental philosophy.*

INTRODUCCIÓN

Tras resaltar la distinción entre experimentos reales y experimentos mentales (sec. 1), describo la función heurística de los experimentos (sec. 2). Mayor importancia tiene su función probatoria, de la cual se identifican —en relación a los experimentos mentales— cuatro modalidades diferentes (sección 3). La cuarta modalidad es distintiva de la filosofía y contribuye a clarificar algunas diferencias entre ciencias empíricas y filosofía (sección 4). En la sección 5 destaco varios modos en que suele entenderse la *filosofía experimental*, señalando algunas ambigüedades de esa denominación. Conforme a una de tales interpretaciones, explico por qué sería mejor llamarla *filosofía demoscópica*, y analizo cómo los estudios característicos de dicho enfoque suelen involucrar experimentos mentales y experimentos reales, estos últimos son encuestas sobre juicios intuitivos acerca de ciertas situaciones, generalmente situaciones imaginadas en experimentos mentales. Finalmente, se evalúan algunas condiciones necesarias para que los resultados de un estudio de filosofía demoscópica puedan ser epistemológicamente relevantes al sopesar la justificación de ciertos juicios intuitivos sobre los cuales se efectúa el sondeo (sección 6).

1. EXPERIMENTOS REALES Y EXPERIMENTOS MENTALES

Con frecuencia se habla de *experimentar* y sus derivados en un sentido muy general y laxo. Ese sentido incluye la idea de probar algo novedoso, a menudo con objeto de sentir una experiencia

nueva. Por ejemplo, si mezclamos dos bebidas que nunca antes habíamos ingerido juntas, o si echamos al bacalao una especia exótica. No será ese nuestro tema aquí. Nos restringimos a experimentos que tienen especial relevancia epistemológica en relación con alguna teoría. Podríamos sentirnos inclinados a precisar que ese sentido es el de contrastar una hipótesis teórica. Aunque esa sea una función fundamental de muchos experimentos, no conviene precipitarse; cabe contemplar la posibilidad de experimentación científicamente relevante en la cual no está presente esa función de contrastación. Comentaremos esta cuestión en las secciones 2 y 3.

Habrán diferentes formas de clasificar los experimentos. Seguramente, destaca una clasificación bastante obvia e importante para nuestra discusión: la distinción entre experimentos reales y experimentos mentales. Un experimento real se lleva a cabo de forma efectiva. Contrastan con esos experimentos, los experimentos meramente *mentales o imaginarios* [*Gedankenexperimente; thought experiments*]. Estos son imaginados, concebidos mentalmente; pero no se realizan, no se implementan en el mundo real. Una posible matización a esa observación sería considerar como experimentos mentales las fases previas de un experimento real, las fases o etapas en que cierto experimento ha sido ya diseñado, pero aún no ha tenido lugar; si es así, el experimento mental tendrá normalmente un correlato futuro como experimento real. Quizá no sea acertado referirse a esas etapas usando la descripción de experimentación mental, sin embargo, este punto constituiría una controversia casi meramente verbal, poco importante para nuestra investigación. En cualquier caso, los experimentos mentales sobre los que versa aquí la exposición son experimentos mentales típicos: no tienen correlato real, al menos en su origen.

Para una mejor comprensión del papel desempeñado por ambos tipos de experimentos, conviene atender a las funciones de la experimentación.

2. FUNCIONES DE LA EXPERIMENTACIÓN

Usemos el concepto de *hipótesis teórica* en un sentido bastante general, conforme al cual —por ejemplo— la negación de una hipótesis teórica será también una hipótesis teórica.

La función más prominente de un experimento es, sin duda, la función *probatoria*, o *confirmatoria*, o *contrastante*. Se diseña el experimento con la finalidad (o el objetivo, o la función) de que su resultado pueda aportar elementos de juicio favorables a la verdad de una hipótesis teórica o de una teoría.² Así, el resultado de la experimentación proporciona elementos de prueba en favor de la hipótesis o de la teoría. Por supuesto, tales elementos probatorios deben entenderse en un sentido también amplio, aproximadamente equivalente al de indicio (lo que se llamaría en inglés ‘evidence’). Es un sentido muy amplio; que el experimento apoye o “confirme” —de esa manera— cierta hipótesis teórica es compatible con la falsedad de la hipótesis, es decir, el experimento puede cumplir su función probatoria sin que eso suponga haber probado o demostrado la hipótesis teórica (asumo ahora que ‘probar’ y ‘demostrar’ son verbos factivos; si se prueba P, entonces P es verdad). Análogamente, tampoco supone que debamos tener certeza o seguridad acerca de la hipótesis. No solo eso, desempeñar la función probatoria ni siquiera implica que la hipótesis teórica deba merecernos mayor crédito que su negación. El experimento puede aportar indicios favorables a la hipótesis en el sentido de incrementar su probabilidad, y —correlativamente— incrementar nuestro grado racional de creencia en esta aunque ese crédito racional se mantenga por debajo del que debamos asignar a su negación. Estas son observaciones poco controvertidas, bien respaldadas por supuestos epistemológicos aceptables y por las teorías de la confirmación, por el bayesianismo, en particular. No

² La cuestión de si esta función probatoria está presente sin excepción en todos los experimentos se abordará enseguida.

es preciso detenernos para escudriñarlas con detalle, especialmente porque nuestro análisis no dependerá de estas. Tampoco será relevante la diferencia entre hipótesis teóricas y teorías que, por tanto, se dejará de lado igualmente.

En un experimento real el resultado relevante respecto a la función probatoria que hemos mencionado es sensorialmente perceptible. Conforme a los procedimientos que la literatura sobre metodología de la ciencia ha explicitado hace muchas décadas, una hipótesis teórica empírica típicamente permite predecir qué se observará en determinadas circunstancias concretas; por supuesto, para dicha predicción la hipótesis debe combinarse con factores adicionales (hipótesis auxiliares, teorías presupuestas, etc.). El experimento real especifica una de esas situaciones, y comprendemos bastante bien cómo la observación empírica del resultado contribuye o no a confirmar la hipótesis. Como es obvio, no sucede así en los experimentos mentales; no tenemos percepción sensorial de situaciones meramente imaginadas. Siendo así, ¿cómo se satisface entonces la función probatoria en esa modalidad de la experimentación? Antes de abordar esa pregunta, en la próxima sección, consideremos ahora otra función que suele atribuirse a los experimentos.

Además de la función probatoria, quizá solo se identifique con relativa nitidez una función adicional, que cabría llamar *clarificadora-ilustrativa* o *heurística* (cf. la discusión en Brown y Fehige, 1996/2019, secciones 1 y 2). Con frecuencia, el contenido de una hipótesis teórica (o de la teoría en la cual se integra) no resulta suficientemente perspicuo; o, aunque lo sea, es factible amplificar nuestra comprensión de dicho contenido ilustrando la hipótesis con ejemplos de cómo se aplicaría. Puede suceder que esos ejemplos, sobre casos imaginados (quizá imposibles de realizar) sean particularmente ilustrativos de cómo debemos interpretar la hipótesis. Esta finalidad del experimento mental se corresponde con la función clarificadora-ilustrativa (Popper [1935;1959] hizo referencia a esta función, denominándola “heurística”). Como

sucede también con respecto a la función probatoria, el experimentador intenta satisfacer esa función clarificadora-ilustrativa invitándonos a considerar la situación imaginada y aseverando qué sucedería en esa situación si la hipótesis fuera verdadera.

Ilustremos esas observaciones sobre la función clarificadora-ilustrativa o heurística con algunos casos célebres. En realidad, tal vez esta función heurística está presente —en mayor o menor medida— en cualquier experimento real, así como en aquellos experimentos mentales cuya función principal es —al menos en apariencia— claramente probatoria. Pero, ejemplificaremos la función heurística recurriendo a dos casos de experimentación mental en los cuales quizá no podamos hablar de función probatoria, o solo en un sentido bastante indirecto: en ocasiones, la clarificación y mejor comprensión de una hipótesis pudiera acarrear indicios de que es verdadera o de que es falsa (en la próxima sección volveremos sobre este punto).

Probablemente, desempeñan esa función heurística los comentarios de Newton, en sus *Principia Mathematica*, al subsumir como fenómenos del mismo género la órbita de la Luna alrededor de la Tierra y la caída de un objeto. Newton ilustra esa tesis imaginando diferentes disparos de una bala de cañón, que en cada disparo cae más lejos. Si su velocidad es suficientemente alta (pero sin alcanzar la *velocidad de escape*, que la alejaría definitivamente de la Tierra), la bala se “pondrá en órbita”; seguirá dando vueltas alrededor de la Tierra, como hace la Luna, sin llegar a caer del todo en ningún momento. Al margen de dicha función clarificadora-ilustrativa, quizá aciertan quienes proponen que este experimento mental de Newton apoya positivamente su teoría. Por ejemplo, al reconceptualizar de ese modo común ambos fenómenos (órbita lunar y trayectoria de la bala) experimentamos cierto *efecto Eureka*,

de comprensión reveladora, que facilita nuestra aceptación de la teoría newtoniana (cf. Brown y Fehige, 1996; 2019, sec. 2).³

Reconoceremos asimismo la función heurística en un experimento mental que diseñó Hilbert para ilustrar ciertas tesis matemáticas sobre el concepto de cardinalidad. La cardinalidad del conjunto de números naturales (el tamaño de dicho conjunto) es la misma que —por ejemplo— la cardinalidad del conjunto de números naturales impares, es así porque puede establecerse una biyección entre ambos conjuntos. Hilbert imaginó un hotel con infinitas habitaciones numeradas al modo usual (la 1, la 2, etc.), todas ellas ocupadas. Esa numeración implica que hay tantas habitaciones como números naturales (pero no más). Si acudieran al hotel un conjunto infinito de nuevos potenciales huéspedes (y numerable, es decir, cuya cardinalidad no supera la de los números naturales), no sería complicado alojarlos a todos: basta pedir a cada huésped actual que se traslade a otra habitación, la que tiene como número el resultado de multiplicar por 2 el número previo de habitación. De esa forma, las habitaciones 1, 3, 5, etc., quedan libres y disponibles para todos esos nuevos huéspedes. Hay tantas habitaciones impares como infinitos huéspedes acaban de llegar.

3. LA FUNCIÓN PROBATORIA EN LOS EXPERIMENTOS MENTALES

¿Qué factores o rasgos relacionados con la situación concebida en un experimento mental pueden contribuir a apoyar cierta hipótesis teórica? ¿O acaso la función probatoria está del todo ausente en los experimentos mentales? Muchos enfoques son escépticos al respecto. Hitchcock (2012, p. 214), por ejemplo, parece asumir que la función primaria de un experimento mental es heurística (se refiere a casos en física, pero nada hace pensar que contemple

³ Aquí y en el tercer párrafo de la próxima sección, no estoy utilizando ninguna noción técnica precisa del concepto de *efecto Eureka*. Remito a exposiciones usuales (como las del texto mencionado, de Brown y Fehige). Si aludo a dicho efecto, es principalmente para evitar que un lector pueda considerar que he pasado por alto algún modo en que un experimento mental puede contribuir a justificar una hipótesis.

excepciones en otros ámbitos). Sin embargo, diversos especialistas consideran que un experimento mental puede apoyar una hipótesis teórica. No obstante, las diferentes concepciones ofrecen respuestas diversas a la cuestión fundamental sobre cómo obtenemos indicios fiables dado que el experimento es meramente imaginario.

Coincido con esa tesis positiva (los experimentos mentales permiten apoyar hipótesis teóricas) y considero que la mayor parte de las concepciones sobre dicha justificación epistémica aciertan parcialmente en uno u otro punto de sus respectivas propuestas. En ese sentido, veo compatibles entre sí las cuatro posibilidades que mencionaré a continuación. Cada una de estas resalta una forma en que cabe obtener justificación basándonos en experimentos mentales.

He aludido ya a la primera. En algunas ocasiones, tenemos esa impresión o experiencia intelectual a la que suele denominarse “efecto Eureka”. Brown y Fehige (1996/2019, sec. 2) lo llaman “efecto ajá” [*aha effect*], destacando su presencia ante el experimento mental de Newton sobre los disparos de una bala de cañón. Creo que está vinculado con contemplar ciertos fenómenos desde una perspectiva novedosa, antes no considerada. De igual modo ejemplifica este efecto nuestra reacción a la célebre figura del pato-conejo cuando captamos la interpretación de la que no nos habíamos apercibido hasta entonces. Dicho efecto, según parece, estaría correlacionado con una conceptualización nueva de la situación imaginada (o percibida, en el caso del pato-conejo). No resulta extraño ni irracional aceptar que esa nueva mirada, esa reconsideración, proporcione indicios favorables a una hipótesis teórica, incluso si esos indicios no proceden, estrictamente, de nuevas observaciones empíricas. De todos modos, ese efecto Eureka (como me ha señalado un/a anónimo/a evaluador/a de *Eidos*) no implica necesariamente la validación de una hipótesis teórica. Solo afirmo que la comprensión facilitada por el efecto Eureka puede contribuir positivamente como indicio favorable a la hipótesis.

Desde un punto de vista metodológico general, quizá sea todavía menos controvertida una segunda vía para obtener justificación derivada de la experimentación mental. Si conseguimos identificar una contradicción en el seno de una teoría, eso basta para rechazarla. Conforme al criterio de muchos epistemólogos y filósofos de la lógica, la información procedente de los sentidos no desempeña un papel epistémico relevante a la hora de constatar que ciertas hipótesis teóricas son contradictorias entre sí. Pero esa constatación sí podría ser facilitada cuando consideramos factores que inventamos al diseñar una situación imaginaria (dicha facilitación es compatible con que sujetos muy perspicaces puedan localizar la contradicción sin necesidad de atender al experimento mental). Siendo así, el experimento mental podrá proporcionar indicios en favor de una hipótesis; en este caso, favorables a la negación de cierta hipótesis teórica que se revelaría inconsistente. Y es inocuo el hecho de que no existe percepción real en tales experimentos.

En efecto, algunos experimentos mentales se construyen con el propósito de mostrar la inconsistencia de una teoría. Veamos dos ejemplos, ambos sobre física. Por supuesto, reconocer la finalidad de esos u otros experimentos mentales no significa aceptar que estos consiguen su propósito y, por consiguiente, las correspondientes teorías son contradictorias. Determinar si lo son —en el sentido señalado por el experimento mental— requeriría evaluar con detalle cuestiones de hermenéutica y de física que no son nuestro objeto aquí. El primer ejemplo procede de Galileo. En sus *Discursos y demostraciones matemáticas, en torno a dos nuevas ciencias*, Galileo imagina la caída de un objeto complejo integrado por un cuerpo pesado atado a otro ligero. Según Galileo, la teoría física de Aristóteles implica que dicho objeto compuesto caerá con mayor rapidez que el cuerpo pesado, por tener mayor peso; y asimismo que caerá más lentamente que el cuerpo pesado, porque el objeto ligero retrasará su movimiento. Es lógicamente imposible que la velocidad del objeto complejo sea mayor y menor que la veloci-

dad del objeto pesado. Si Galileo tiene razón al considerar que las hipótesis de la física aristotélica tienen esas consecuencias, el experimento mental nos permite descartarla sin necesidad de observación empírica alguna.⁴

El otro ejemplo es el *gato de Schrödinger*. Sería incoherente suponer que un gato esté al mismo tiempo vivo y muerto. Pero, para Schrödinger, eso es lo que predice la mecánica cuántica conforme a la interpretación de Copenhague cuando se aplica a esta situación: imaginamos a un gato (inicialmente vivo) encerrado en una cámara sellada que contiene un frasco con veneno conectado, mediante un dispositivo, a una sustancia radiactiva. Tras cierto tiempo, la probabilidad de que algún átomo se haya descompuesto y el dispositivo detecte la radiación emitida y rompa el frasco, ocasionando la muerte subsiguiente del animal, alcanza el 50 %, es la misma probabilidad de que eso no suceda y el gato siga vivo. La interpretación de Copenhague de la teoría cuántica implica —sostiene Schrödinger— que mientras no se observa la situación el gato estará simultáneamente vivo y muerto.⁵

Para aproximarnos a la tercera posibilidad, estimo conveniente empezar mencionando un caso que la ejemplificaría. Es otro experimento imaginario propuesto por Newton, con el cual intenta demostrar que existe el espacio absoluto. Por otro lado, en los *Principia Mathematica*, Newton concibe un cubo casi lleno de agua

4 Kuhn (1964) analiza otro experimento mental de Galileo destinado a mostrar una incongruencia en la física aristotélica por usar inadvertidamente dos sentidos diferentes del concepto de *velocidad*.

5 Brown y Fehige (1996;2019, sec. 2) describen el caso como si la interpretación rechazada por Schrödinger solo entrara en conflicto con algunas creencias muy arraigadas de sentido común. Pero si el experimento mental fuera impecable (ya he indicado que eso es otra cuestión), su fuerza dialéctica sería mayor: considerar que ningún gato puede estar vivo y muerto al mismo tiempo no es una mera creencia de sentido común; es rechazar una proposición analíticamente contradictoria. Si sustituimos “muerto” por “no vivo” o por “ya no vivo”, lo que se rechaza es una proposición lógicamente contradictoria. Por supuesto, se puede hacer frente al experimento mental argumentando que la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica no implica —estricta y literalmente— lo que Schrödinger pretende.

colgando de una cuerda, al que se le hace girar muy rápidamente; considera inevitable postular el espacio absoluto para explicar lo que, según él, sucedería. Este experimento involucra tres hipótesis clave por parte de Newton: en esa situación, tras unos instantes, se alcanzan dos fases en que la superficie del agua es cóncava, indicando que el agua sigue girando, mientras que el cubo aún gira en la primera fase, pero ha dejado de girar en la segunda; el supuesto de que existe un espacio absoluto permite explicar ese resultado; no hay explicaciones alternativas del resultado o serían explicaciones menos satisfactorias. No nos concierne aquí investigar las dos últimas hipótesis, pero preguntémonos en qué se basa Newton para asumir la primera. ¿Cómo sabe Newton que el agua formará una figura cóncava? Ciertamente, no parece basarse en ninguna de las dos vías que hemos comentado antes (no habría un efecto Eureka; tampoco es contradictorio negar que la superficie del agua sea cóncava), ni en la posibilidad que examinaremos en la próxima sección (relativa a justificaciones conceptuales, usuales en la filosofía).

Experimentos como este encajan bastante bien —a mi juicio— en la denominada concepción *experimentalista*, originada con Mach (sobre defensores posteriores de dicho enfoque, cf. Brown y Fehige 1996; 2019, sec. 3). Ante ciertos casos, sabemos qué sucedería en determinadas situaciones imaginarias porque tomamos como base experiencias previas —reales, no meramente mentales— sobre lo que ha sucedido en situaciones similares. Sería ese conocimiento empírico antecedente acerca de lo percibido en otros casos lo que justifica nuestras aseveraciones sobre lo que se percibiría en el caso imaginario, según quedaría ejemplificado con el experimento mental de Newton relativo al cubo giratorio.⁶

⁶ Un/a anónimo/a evaluador/a de *Eidos* indica que esa concepción de Mach debe entenderse como una explicación del fundamento del conocimiento. Sea como fuere, es lícito considerar que basándonos en dicha posición podemos identificar otra posible función de los experimentos.

He sido muy escueto en la descripción de las tres posibilidades recién enumeradas en esta sección (y de la función heurística comentada en la sección previa), pues el propósito no era analizarlas sino solo identificarlas mínimamente para distinguirlas de la cuarta posibilidad. Esa cuarta posibilidad es característica de los experimentos mentales propios de la filosofía. Se aborda en nuestra próxima sección.

4. EXPERIMENTACIÓN MENTAL EN LA FILOSOFÍA

4.1 Ciencias empíricas y filosofía

Quienes defiendan una posición metafilosófica según la cual no existe diferencia sustantiva entre la filosofía y las ciencias empíricas (no me comprometo aquí con esa posición) seguramente aceptarán que las tres modalidades de función probatoria mencionadas pueden estar presentes en experimentos mentales diseñados por filósofos. Aunque pudieran considerar que las diferencias no sustantivas implican —o se correlacionan con— que en filosofía no hay lugar para la tercera modalidad (la vía de justificación resaltada por el experimentalismo de Mach y otros autores).

Tengan mayor o menor sustantividad tales diferencias, comparto la última opinión. Puede ponerse de otra forma: algunos experimentos mentales filosóficos persiguen cierto efecto Eureka; otros se proponen hacernos ver la inconsistencia de una teoría; pero si el experimento es de carácter filosófico, su función probatoria no dependerá de observaciones empíricas previas en situaciones reales semejantes a la situación imaginada. Es así porque, a mi juicio, la línea divisoria entre teorías científicas empíricas y teorías filosóficas concierne a la naturaleza de los indicios que pueden sustentarlas. Basarse en la percepción sensorial es privativo de las ciencias empíricas. Y viceversa; sería privativo de la filosofía basarse en cierto fenómeno epistémico que diversos autores contemporáneos denominan *intuiciones* (tanto la ciencia como la filosofía recurren, asimismo, a razonamientos).

Esas consideraciones metafilosóficas, sin embargo, no son esenciales para la defensa de mis objetivos principales en este artículo que, por tanto, no dependen de alinearse con teorías metafilosóficas positivas sobre el papel de nuestros juicios intuitivos preteóricos, y sobre la distinción filosofía/ciencia. Empero, la simplicidad y claridad de la exposición subsiguiente se resentiría, creo, si empleara una terminología ecuménica neutral. Por ello, describiré ciertos rasgos de la experimentación mental filosófica utilizando términos y conceptos que implican o presuponen tesis particulares sobre esos asuntos. Epistemólogos contrarios a la relevancia epistémica de los juicios intuitivos pre-teóricos (Quine, Williamson, Cappelen, por ejemplo) suelen ofrecer sus propias teorías alternativas sobre ese mismo fenómeno, las cuales preservan algunos rasgos de tales intuiciones, otros no se preservan. El lector que tenga preferencia por alguna de esas teorías deflacionarias podrá reinterpretar conforme a estas las propuestas principales que aquí presentaré. Como he indicado, la sustancia de mis tesis se preservará.⁷

Quizá, incluso antes de ocuparnos de la justificación procedente de intuiciones, conviene explicitar algo ya sugerido. Esa doble correspondencia (entre, por un lado, ciencias empíricas y función probatoria basada en observaciones previas; por otro lado, filosofía y función probatoria basada en intuiciones) no queda refutada si identificamos experimentos mentales concebidos por físicos basados —al menos aparentemente— en juicios intuitivos o experimentos mentales concebidos por filósofos basados —aparentemente— en observaciones previas. La réplica no sería negar tales apariencias (creo que existen unos y otros tipos de experimentos mentales) sino aceptar que la existencia de diferencias sustantivas entre los dos ámbitos es compatible con que parte de la investiga-

ción teórica de un físico —o de otro científico empírico— pueda ser una tarea estrictamente filosófica y análogamente respecto a la investigación de un filósofo. En otras palabras, a veces los físicos o los biólogos emprenden tareas de conceptualización filosófica y los filósofos acometen tareas de investigación empírica. Nada sorprendente hay en ello.

4.2. Experimentos doblemente mentales

Consideraremos ahora ejemplos concretos de experimentación mental en la filosofía. La carrera entre Aquiles y la tortuga, patrocinada por Zenón, es un experimento mental, igual que lo es la caverna de Platón. Su mera existencia atestigua que hay filosofía experimental desde hace milenios (volveremos sobre ese punto en la subsección 5.2).⁸ Sin embargo, esos dos experimentos no ejemplificarían bien la función probatoria basada en juicios intuitivos que abordaremos a continuación. Zenón se proponía demostrar que era imposible el movimiento en esa medida intentaba mostrar la inconsistencia de cualquier teoría que sostuviera lo contrario. Seguramente, la función prioritaria del mito platónico fuera heurística; Platón construye un modelo análogo de su teoría, ese modelo —la caverna— le permite ilustrar sus tesis ontológicas y epistemológicas sobre nuestra conexión con las formas, y Platón quizá aspira a provocar un impacto intelectual cercano a ese efecto Eureka que acompaña con frecuencia dicha función heurística. Sería bastante abultada la lista de filósofos posteriores que propusieron experimentos mentales: Lucrecio, Ockham, Descartes, Leibniz, Russell, Wittgenstein, etc.

Veamos ejemplos mucho más recientes. Son el tipo de experimentos mentales sobre los cuales, por lo general, tienen lugar los experimentos reales consistentes en encuestas típicos de la

⁷ Elaboro y defiendo mi propia concepción de las intuiciones en Pérez Otero (2019). Sobre los problemas de sostener una propuesta deflacionaria reductiva invocando nociones cercanas a la del *equilibrio reflexivo*, cf., especialmente, el apéndice de ese artículo.

⁸ Cf. Rescher (1991); Ierodiakonou (2005, 2018). No obstante, existe controversia sobre la presencia de experimentos mentales en la antigüedad. Cf., por ejemplo, Irvine (1991); Becker (2018); Corcilius (2018).

“filosofía experimental” (cf. nuestra sección 5.1). Mencionaré tres experimentos distintos. No los describiré en detalle; confío en que el lector estará familiarizado al menos con alguno de estos (si no fuera así, le invito a que seleccione su propio ejemplo preferido y reinterprete la discusión aplicándola al mismo). El juicio intuitivo al cual aludo en cada ocasión es el que los respectivos autores de esas situaciones imaginarias (Gettier, 1963; Kripke, 1972, 1980; Putnam, 1981) pretenden fomentar al planteárnoslas.

(i) En un caso *Gettier*, cierto sujeto, Smith, cree justificadamente una proposición disyuntiva, *Jones tiene un Ford o Brown está en Barcelona*, pues tiene justificación para creer que Jones tiene un Ford, aunque no tiene idea de dónde está Brown. Brown está en Barcelona, pero Jones no tiene un Ford. La intuición indica que Smith no tiene conocimiento de la proposición disyuntiva. Si aceptamos esa intuición, rechazamos la definición tripartita del saber, según la cual una creencia verdadera justificada constituye conocimiento.

(ii) En el caso Gödel-Schmidt, ideado por Kripke, suponemos que un tal Schmidt, no Gödel, hubiera descubierto la incompletud de la aritmética; Gödel se habría apoderado secretamente de su manuscrito y se habría atribuido el mérito. Según nuestra intuición, en tales circunstancias, ‘Gödel’ nombraría a quien se apropió del manuscrito de Schmidt, no nombraría a Schmidt. Dados ciertos supuestos adicionales, eso contradice cierta versión de la teoría descriptivista del significado de los nombres.

(iii) El sendero trazado por el desplazamiento de una hormiga en la arena acaba formando una figura que, por azar, es muy parecida a Winston Churchill. El juicio intuitivo de Putnam, inventor de este caso, es que la figura no representa nada; en particular, no representa a Churchill. Si es así, queda desmentida una hipótesis simple que atribuye la capacidad representacional a propiedades intrínsecas de las imágenes.⁹

⁹ Hay diferencias entre los casos (i), (ii) y (iii), por supuesto. Pero aquí hago abstracción de esas diferencias y aludo a estos por ciertos rasgos comunes que me

La intuición favorable a cierta proposición, P, es, o está correlacionada con, una impresión o apariencia de que P es verdadera. No es creer P, pues podemos rechazar —no creer— lo que nuestra intuición indica (en esto hay semejanzas, y diferencias, con las apariencias perceptivas). Pero si no es así, formamos el correspondiente juicio intuitivo. Además, dicho juicio no se basa directamente en la percepción: no sabemos *por intuición* que hay dos manzanas en la mesa si las estamos viendo. De ningún modo es la conclusión de una inferencia (explícita o implícita) cuyas premisas nos parezcan más claramente verdaderas que el juicio en cuestión que supuestamente derivaríamos de estas: no sabemos *por intuición* que Carmen fue a la fiesta si hemos derivado esta proposición basándonos en las premisas de que Andrea fue a la fiesta y Carmen siempre acompaña a Andrea. Precisamente, esa dificultad para identificar cuál es la base para creer un juicio intuitivo (al descartar que sea la percepción inmediata, o la capacidad de razonar) motiva la tesis de que estamos ante una facultad relativamente independiente para obtener justificación epistémica.

Restringiéndonos a experimentos mentales cuya función es probatoria, querría hacer otra reflexión acerca del contraste entre las ciencias empíricas y la filosofía. Los experimentos mentales filosóficos son, podría decirse así, *doblemente* mentales, en un sentido que no se aplica a los experimentos mentales con fuerza probatoria privativos de las ciencias empíricas. Como ejemplo de estos últimos experimentos, he señalado el cubo giratorio de Newton. No percibimos sensorialmente el resultado de ningún experimento mental, sin embargo, en las ciencias empíricas (cuando se trata de la función probatoria que estamos considerando ahora), si el resultado fuera sensorialmente perceptible, entonces eso que se percibiría es el factor relevante de su fuerza probatoria.

permiten ilustrar cómo se ha usado la experimentación mental en filosofía en las últimas décadas. El comentario de un/a anónimo/a evaluador/a de *Eidos* motiva la inclusión de esta nota clarificatoria.

El cubo de Newton no podría ser observado por nadie, pues en su entorno solo está acompañado de los elementos descritos en el experimento (agua, cuerda, soporte superior fijo). Así, lo que sucede con el nivel del agua del cubo (relevante para sostener la primera de las tres hipótesis de Newton sobre este experimento) es lo que un sujeto percibiría si, *per impossibile*, pudiera observar la situación.

Es diferente con un experimento mental de la filosofía, pues este no tiene lugar en la realidad. No solo no hay un resultado percibido sensorialmente; aunque la situación experimental se llevara a cabo, el resultado del experimento (el resultado relevante para la fuerza probatoria del experimento) no sería sensorialmente perceptible. Es un experimento mental, por ser solo imaginario y mental en ese sentido adicional. A pesar de que no fuera imaginario, la relevancia probatoria de la situación no procedería de ningún rasgo empíricamente observable. Cuando imaginamos con detalle la situación experimental, el resultado relevante parece ser *el reconocimiento intuitivo de cómo deberíamos aplicar ciertos conceptos*. Ilustrémoslo con los ejemplos: (i), el caso Gettier, y (iii), la figura de Putnam, nuestros comentarios se aplicarían también al ejemplo (ii). Si presenciáramos la situación descrita en ese u otro caso Gettier, no habría ningún rasgo cuya observación empírica permitiera determinar si el sujeto conoce o no la proposición correspondiente. ¿Adónde deberíamos mirar? ¿Qué propiedades observables ayudarían a formar el juicio? Igual sucede con la imagen aleatoria formada en la arena. Por mucha atención que prestásemos a la figura trazada por la hormiga, nada perceptible contribuirá a determinar si esta representa o no a Churchill. Juzgamos que no es una representación porque así nos parece que debemos aplicar los conceptos relevantes una vez estipulados los datos del experimento.¹⁰

¹⁰ En ciertos experimentos mentales es crucial la diferencia entre dos perspectivas: la de quienes consideramos la situación imaginada, disponiendo de todos los

5. FILOSOFÍA INSPIRADA EN ENCUESTAS

Durante el segundo tercio del siglo xx, Arne Naess realizó encuestas y entrevistas a gran escala a gente corriente —personas que no eran filósofos ni lingüistas— con objeto de estudiar cómo entendían los conceptos de *verdad* y *sinonimia* (cf. Chapman, 2018; Murphy, 2014). Sus investigaciones constituyen un claro antecedente del enfoque conocido desde hace aproximadamente dos décadas bajo la etiqueta “filosofía experimental”. Esa expresión, hoy muy popular, suele usarse conforme a —al menos— tres sentidos interrelacionados. Según el sentido más restringido, dicho enfoque podría llamarse también *filosofía inspirada en encuestas* o *filosofía demoscópica*. De hecho, esas denominaciones son más apropiadas, pues, por una parte, se ajustan bien al significado del fenómeno que abarcan, y, por otra, no resultan confundentes del modo en que, según voy a resaltar en la subsección 5.2, puede serlo “filosofía experimental”. Hay otro sentido del término, muy cercano a ese, pero algo más amplio. Y podemos encontrar un tercer sentido —quizá menos frecuente— de “filosofía experimental”, que engloba un fenómeno bastante más amplio, al cual me referiré como *filosofía empírica*. Comentaré esos otros dos modos de entender la *filosofía experimental* en la subsección 5.2. La subsección 5.1 se centra en la filosofía demoscópica.

5.1 Experimentos mentales y experimentos reales en la filosofía demoscópica

En los estudios típicos de la teorización filosófica inspirada en encuestas suelen estar presentes dos tipos de experimentos: un

datos estipulados al diseñarla; la de una persona que asistiera a dicha situación, es decir, para quien ese caso fuera real. Si *viéramos* esa figura tan semejante a Churchill en la playa, lo racional sería suponer que representa a Churchill y asumir que se ha trazado intencionadamente (la supuesta hormiga sería un robot, o estaría adiestrada, etc.). Pero la primera perspectiva nos permite saber (por estipulación, de Putnam) que la figura se ha formado aleatoriamente; importa entonces el juicio intuitivo, que descarta el carácter representacional de figura (cf. Pérez Otero 2018, pp. 56-57).

experimento mental y un experimento real. El estudio puede ser más complejo e involucrar varios experimentos mentales muy cercanos entre sí, o varios experimentos reales semejantes unos a otros. Por simplicidad, describiré el caso básico, con un único experimento mental y un único experimento real.

El experimento mental suele ser una variante de un experimento mental propuesto con anterioridad por algún otro filósofo. Sería, por ejemplo, una versión de alguno de los experimentos (i)-(iii) descritos en la sección 4.2. El experimento real consiste en una encuesta, siendo los encuestados —por lo general, aunque no siempre— personas sin conocimientos especializados del tema sobre el que versa el experimento mental y respecto al cual se les hace las preguntas.¹¹ Conforme a lo ya indicado, al proponer el experimento mental original, Gettier, Kripke y Putnam quieren fomentar en el lector un juicio intuitivo favorable a cierta proposición. Usemos *Q* para referirnos a cualquiera de esas proposiciones, sean las correspondientes a esos tres experimentos o las de otros experimentos mentales que hayan sido objeto de estudio por la filosofía demoscópica. Así, en el caso (i), la proposición *Q* estaría expresada por un enunciado cercano a este esquema: *si se dieran las circunstancias ..., entonces Smith no sabría que Jones tiene un Ford o Brown está en Barcelona*. En el caso (ii), *Q* correspondería a un enunciado de este tenor: *si se dieran las circunstancias ..., entonces el nombre 'Gödel' nombraría a la persona que se apropió del manuscrito de Schmidt, no nombraría a Schmidt*. En el sondeo, por lo general, se presenta a las personas encuestadas una reconstrucción de las circunstancias imaginadas en el experimento mental y se les pregunta por una variante de la proposición *Q*, o se les pide escoger entre esa variante y otra proposición, *R*, que el filósofo demoscópico propone como alternativa a *Q*.

¹¹ No pretendo que cualquier encuesta sea un experimento, en el sentido relevante. No lo será una encuesta realizada por mera curiosidad sin estar guiada por hipótesis previas sobre sus posibles resultados.

Parece claro el interés teórico que, al menos en principio, tienen las investigaciones de la filosofía demoscópica. Gettier, Kripke, Putnam y otros autores de ciertos experimentos mentales consideran (quizá solo implícitamente) que compartimos su juicio intuitivo favorable a *Q*. Y la verdad de *Q* sería un indicio importante favorable o contrario a determinada hipótesis teórica, *H*, bajo discusión. Pero, ¿compartimos, en cada caso, la intuición de que *Q* es verdadera? Las encuestas podrían revelar que esas supuestas intuiciones no están tan extendidas entre la gente como se pensaba. Dependiendo de los detalles de cada estudio particular, surge la posibilidad de que la supuesta justificación de *Q* quede cuestionada. Un estudio de la filosofía demoscópica suele incorporar tesis filosóficas sobre cómo los resultados de la encuesta corroborarían o no la proposición *Q* y, en última instancia, la hipótesis *H*. Algunos estudios incluyen consideraciones metafísicas generales relativas al papel de las intuiciones en nuestro conocimiento.

Incluso circunscribiéndonos a este primer sentido, más restringido, de “filosofía experimental”, es enorme la diversidad de resultados obtenidos a partir de esta modalidad de sondeos. En unos casos, la correspondiente tesis *Q* estaría muy generalizada entre la población. En algunos otros, habría diferencias significativas en los resultados correlacionadas con diferencias en sexo, raza, nacionalidad o grupo sociocultural. Sugiero a los lectores la consulta del excelente e informativo análisis que proporcionan Knobe y Nichols (2017).

Como es natural, ante un estudio concreto de la filosofía demoscópica en el cual se reconstruye cierto experimento mental, *EM* (diseñado originalmente para fomentar nuestro juicio intuitivo favorable a *Q*), presentado a un grupo de sujetos encuestados, *G*, el interés de los resultados (respecto a la justificación de *Q*) será tanto mayor cuanto mayor sea el grado en que se satisfacen varios supuestos clave, entre estos los siguientes:

(a) El experimento real, E_R , está bien diseñado. Eso incluye que el experimento mental presentado ante los encuestados es suficientemente fiel a E_M . Por supuesto, incluye que las preguntas son claras y los sujetos de G las comprenden sin dificultad ni ambigüedad.

(b) Los resultados del estudio son replicables, es decir, la repetición del estudio por parte de otros autores ante un grupo-muestra diferente a G (pero con la misma representatividad) no produce diferencias significativas.

(c) Las opiniones sobre la tesis Q de los sujetos del grupo G son relevantes para evaluar si Q está o no apropiadamente justificada.

Respecto a cada uno de esos tres supuestos, (a), (b) y (c), se ha generado controversia en la literatura. Comentaremos algunos puntos de tales discusiones en la sección 6.

5.2. La filosofía demoscópica como parte de la filosofía empírica

No hay razón para que la indagación empírica destinada a averiguar cuáles son los estados intencionales de la gente, particularmente las creencias, se limite a preguntar explícitamente sobre cierto tema a muestras de la población y registrar sus respuestas como único indicio de lo que creen (o lo que desean, deciden, prefieren, etc.). La psicología y otras disciplinas afines de las ciencias cognitivas disponen de variados instrumentos adicionales. La experimentación real sobre temas típicamente debatidos por los filósofos ha incorporado el uso de otros métodos, diferentes a las encuestas, métodos que incluyen, por ejemplo, el registro de tiempos de reacción de los sujetos, neuroimágenes del cerebro o el uso de corpus lingüísticos (cf. Knobe y Nichols, 1917, sección 2.5). Suele utilizarse la etiqueta “filosofía experimental” en un sentido más general, abarcando asimismo esos diversos medios indirectos de investigar mediante experimentos reales las creencias y otros estados mentales de las personas, más allá del registro de sus respuestas explícitas y conscientes ante una encuesta.

Vanzo (2018) habla de una concepción amplia [*broad*] de la filosofía experimental para referirse a un campo todavía mayor, para el cual, a mi juicio, puede ser apropiado usar la denominación “filosofía empírica”. Así por ejemplo, varios artículos de ese volumen editado por Vanzo identifican y describen antecedentes de ese enfoque en diversos filósofos a través de la historia que proponían investigaciones de carácter empírico: Descartes, Boyle, Hobbes o —contemporáneamente— Dennett. Algunas de sus teorizaciones conciernen a cuestiones por completo ajenas al ámbito de la intencionalidad humana, ámbito al que se restringiría la *filosofía experimental* conforme a los otros dos sentidos mencionados de utilización habitual de ese concepto.

Sorell (2018) cuestiona la supuesta continuidad entre la *filosofía experimental* característica de los últimos lustros (lo que estoy denominando filosofía inspirada en encuestas, o filosofía demoscópica, o el sentido algo más amplio que invoca otros recursos de laboratorio para investigar nuestros estados mentales) con esos supuestos antecedentes de siglos atrás. Sus reflexiones incluyen que, propiamente hablando, no debemos considerar como filosóficos muchos estudios de física o fisiología del Renacimiento basándonos en el mero hecho de que por entonces la etiqueta “filosofía” se usaba con laxitud suficiente como para abarcarlos. Quizá esté en lo cierto Sorell al sostener que cuando ciertos filósofos clásicos emprenden esas otras labores indagatorias vinculadas con la observación empírica no están haciendo, en rigor, filosofía. Por supuesto, esas incursiones en el campo de la ciencia empírica no solo son legítimas sino convenientes, así como lo son las incursiones de científicos empíricos (Galileo, Boyle, Newton, Einstein) en el terreno de la conceptualización filosófica. Así las cosas, lo que querría destacar aquí es que, independientemente de si esos antecedentes son o no propiamente filosofía, la disputa sobre si constituyen *filosofía experimental* es, en gran medida, una disputa meramente verbal. Veo poco interés teórico en intentar

determinar objetivamente si el campo genérico de (lo que estoy llamando) filosofía empírica es o no *filosofía experimental*.

Esa equivocidad de la expresión “filosofía experimental”, que conduce a discusiones parcialmente estériles sobre si debe abarcar o no las investigaciones empíricas de grandes filósofos del pasado, es una razón para considerar poco afortunada la etiqueta. He sugerido ya otra razón, que enfatizo ahora. Esa denominación presupone o da a entender que el resto de la filosofía no es experimental. De hecho, tal vez el éxito popular de la etiqueta “filosofía experimental” derive, en parte, de que parece conferir a ese enfoque una pátina de legitimidad, mayor de la que tendría la filosofía en general. Pudiera ser así porque algunos asocien “experimental” solo con los experimentos reales y porque, ciertamente, comprendemos mejor el apoyo recibido por los resultados de tales experimentos de lo que comprendemos el apoyo recibido por los resultados de un experimento mental (así como la justificación de las teorías empíricas es más nítida que la justificación de las teorías filosóficas). Pese a todo, en la historia de la filosofía, ha habido experimentación desde hace milenios con Zenón, Platón, Lucrecio y después otros muchos autores (Descartes, Leibniz, Russell, Wittgenstein, etc.). Sus experimentos mentales son una modalidad de experimentos. Si quisiéramos hablar de *filosofía experimental* conforme al sentido implicado literalmente por esas palabras, solo podríamos excluir de dicho enfoque a los experimentos mentales filosóficos si disponemos de buenas razones para sostener que en realidad esos supuestos experimentos no son experimentos (no bastan las razones para creer que su fuerza probatoria es comparativamente menor a la de los experimentos reales). De nuevo, la expresión “filosofía experimental” resulta equívoca. Hablar de *filosofía inspirada en encuestas*, o *filosofía demoscópica*, no acarrea ambigüedades de esa envergadura.

5.3. Filosofía empírica versus filosofía empirista

He usado la denominación “filosofía empírica”. Aunque haya poco riesgo de confusión, pudiera ser conveniente esta advertencia: la filosofía empírica no debe identificarse con la filosofía empirista. El empirismo, la filosofía empirista, es una familia de concepciones sobre el papel desempeñado por la percepción sensorial en el conocimiento, la justificación epistémica o ciertos otros ámbitos específicos como el significado. A modo de ilustración, una versión muy simple del empirismo establecería que solo las observaciones empíricas contribuyen a justificar epistémicamente nuestras creencias. El empirismo suele contraponerse al racionalismo. Hemos mencionado a Descartes entre los practicantes de la filosofía empírica, pero sería hartamente complicado catalogarlo como filósofo empirista.

En este punto no asumamos que los epistemólogos empiristas deban ser filósofos empíricos. No se incurre en ningún tipo de incoherencia si nuestra teorización filosófica enfatiza la relevancia de los datos empíricos, aunque uno mismo no participe en la investigación empírica. En la academia existe división del trabajo, y —salvo rarísimas excepciones, más o menos legendarias— es infrecuente que una misma persona pueda atender todos los frentes del conocimiento.

6. REFLEXIONES ADICIONALES SOBRE EXPERIMENTAR Y ENCUESTAR

Según se ha indicado en la subsección 5.1, la relevancia de un estudio concreto de filosofía demoscópica (respecto a la justificación de cierta tesis) dependerá —entre otros posibles factores— de que se cumplan suficientemente las condiciones (a), (b) y (c). Finalizaremos nuestro análisis con unos breves comentarios sobre debates en torno a cada una de tales condiciones.

Muchos estudios de filosofía demoscópica reconstruyen de forma apropiada un experimento mental originariamente diseñado por algún otro filósofo y plantean a los encuestados cuestiones claras. Empero, en demasiados casos el diseño experimental es

defectuoso porque falla uno u otro de esos aspectos. Un error característico es que el diseñador de la encuesta no ponga los medios adecuados para evitar que los sujetos respondan basándose en si es apropiado aseverar Q y no basándose en si Q es una proposición literalmente verdadera. No son cuestiones equivalentes; por ejemplo, se tematiza su diferencia en la teoría acerca del significado no literal y las implicaturas conversacionales de Grice (1975). Entre otros varios autores, Ludwig (2007), Deutsch (2009), Ichikawa *et al.* (2012), Hitchcock (2012), Pérez Otero (2017, sec. 3), y Knobe y Nichols (2017) aluden a este problema.

Aparte de lo mencionado, puede suceder que el filósofo demoscópico interprete de forma errónea la conexión entre las alternativas presentadas a los sujetos encuestados y las hipótesis teóricas que supuestamente apoyan cada una de estas. A veces identificar el error requiere ciertas dosis de argumentación y clarificación. Por ejemplo, Machery y diversos colaboradores han realizado encuestas sobre variantes del caso (ii) (cf. Machery *et al.* 2004; Machery *et al.* 2015), acerca de teorías descriptivistas o antidescriptivistas sobre la referencia de los nombres propios, pidiendo a los sujetos escoger entre dos opciones. Según se señala en Pérez Otero (2017, sec. 4), es controvertido que sea descriptivista la opción declarada como tal por Machery y sus colaboradores; otras veces, el error es mayor: en una versión distinta de ese mismo tipo de experimento se postula como respuesta supuestamente antidescriptivista la tesis de que ‘Shakespeare’ nombra a Shakespeare (cf. Pérez Otero, 2017, sec. 5, donde se critica el diseño experimental correspondiente). No obstante, sería incorrecto presuponer que autores descriptivistas como Frege o Carnap rechazarían dicha tesis por considerarla antidescriptivista.

En relación al punto (b), varios de los resultados llamativos de la filosofía demoscópica que manifestarían supuestas diferencias significativas en las respuestas de distintos grupos de población no han podido ser replicados. Confróntese a este respecto, Nagel *et al.* (2013), Adleberg *et al.* (2015), Kim y Yuan (2015), Seyedsa-

yamdost (2015), Knobe y Nichols (2017), Devitt y Porot (2018), y Cova *et al.* (2021).

Llegamos al supuesto (c), según el cual las opiniones sobre la tesis Q de los sujetos encuestados son relevantes para evaluar si Q está o no apropiadamente justificada. Si el sondeo se efectúa entre no especialistas, la *objección basada en la capacidad experta* [*expertise objection*] cuestiona ese supuesto. Presentan la objeción, entre otros, Ludwig (2007), Pérez Otero (2017), y Devitt y Porot (2018). Esta crítica no tiene por qué negar cualquier relevancia a las opiniones de los legos, para problematizar un estudio demoscópico basta sostener que los juicios intuitivos de las diferentes personas no tienen todos la misma validez epistémica; particularmente, estarían mejor justificados los juicios de quienes sean especialistas en determinado ámbito temático. Hitchcock (2012, pp. 210-216) describe dos versiones de la objeción: según la primera, la opinión del no experto contaría menos debido a su desconocimiento específico sobre el tema objeto de la encuesta. Hitchcock parece conceder mayor importancia a la segunda versión: los filósofos están familiarizados con la metodología de los experimentos mentales; sin esa familiarización aumenta la probabilidad de que los juicios emitidos queden afectados por distracciones irrelevantes del caso planteado. Hitchcock dirige una crítica a la primera versión de la objeción, acusándola de posible circularidad (es factible evitar ese problema, aunque no es esta la ocasión para debatirlo a fondo). Sin embargo, sus consideraciones sobre los posibles sesgos en nuestros juicios me parecen —en términos generales— razonables y equilibradas. Destaca, por ejemplo, que algunos de tales sesgos —según indican ciertos estudios empíricos— serían compartidos por expertos y legos.

Los debates referidos a esta objeción conducen, nuevamente, al papel de las intuiciones en la formación de juicios filosóficos. Si las intuiciones básicas de un filósofo son el fundamento para formar los juicios ante un experimento mental, habría —en principio— más probabilidades para oponerse a la objeción de

la capacidad experta, pues quizá el grado de fiabilidad de tales intuiciones básicas deba ser aproximadamente uniforme en toda la población. Sin embargo, muchas concepciones sobre nuestra capacidad de intuir rechazarán ese supuesto. Por ejemplo, puede ser iluminador el paralelismo entre impresiones perceptivas e impresiones intuitivas. En particular, hay diferencias (unas innatas, otras adquiridas) en la fiabilidad de los sistemas visuales de las diferentes personas (cf. Pérez Oter, 2019, secciones 6 y 7). Además, si es correcta alguna teoría deflacionaria sobre la relevancia de las intuiciones cuando consideramos un experimento mental, entonces las concepciones alternativas típicamente postularán una mayor “carga teórica” en nuestros presuntos juicios intuitivos (cf. Hitchcock, 2012, sec. 7), que serían lo que registran las encuestas de la filosofía demoscópica. Eso conferiría más fuerza a la objeción basada en la capacidad experta.

De todos modos, el hecho de que esa objeción estuviera bien encaminada no privaría a la filosofía demoscópica de todo su interés. Incluso si las opiniones no especializadas importaran poco para sopesar la justificación de cierta proposición que los expertos típicamente juzgan intuitivamente como verdadera, puede ser objeto de interés intrínseco qué opinan los legos sobre el tema. Igualmente, el *modus ponens* no queda en entredicho por errores inferenciales de legos, neófitos o incluso expertos, por lo que conviene conocer la frecuencia de ese tipo de error y comprender por qué se comete.

CONCLUSIONES

La filosofía demoscópica, o filosofía inspirada en encuestas, suele utilizar dos tipos de experimentos: un experimento mental y un experimento real. El experimento real es una encuesta a grupos de sujetos en la cual se registran sus opiniones explícitas acerca de alguna cuestión, Q, relativa a una situación planteada, generalmente una situación perteneciente a un experimento imaginario. Si el juicio intuitivo de algún filósofo sobre Q se usó para apoyar cierta

hipótesis teórica, H, para que los resultados de un estudio de filosofía demoscópica sobre ese tema sean relevantes será necesario: (a) que la encuesta esté bien diseñada; (b) que dichos resultados sean replicables. Ambos puntos han sido objeto de controversia en algunos casos concretos. Cuando los sujetos encuestados son legos, el apoyo de H podría quedar cuestionado (si hay diferencias significativas entre las opiniones respecto a Q), excepto si es válida la objeción basada en la capacidad experta. Incluso aceptando esa objeción, el estudio demoscópico mantiene un interés intrínseco, al revelar datos sobre creencias generales de la población. Por supuesto, la objeción no cuestiona encuestas entre especialistas sobre la hipótesis H y la cuestión Q.

La filosofía demoscópica viene llamándose *filosofía experimental*, conforme al sentido más restringido de esta última expresión. Conforme a su sentido más amplio, la *filosofía experimental* sería la filosofía empírica (practicada por los filósofos, durante siglos, cada vez que emprendían investigaciones de carácter empírico). Ciertos debates sobre si en efecto esos antecedentes de teorización filosófica empírica constituyen o no *filosofía experimental* resultan, a mi juicio, poco fructíferos y meramente terminológicos. La etiqueta “filosofía experimental” puede alentar ese tipo de confusión.

Espero que con la perspectiva de nuestra exposición global, se perciba mejor el sentido de la discusión desarrollada en las secciones 1, 2 y 3 (sobre las diferencias entre experimentos mentales y experimentos reales, y sobre la función probatoria de los primeros), así como la pertinencia de dicha discusión en nuestra investigación. He centrado mi análisis en otro tipo de confusión derivada de la denominación “filosofía experimental”: su uso sugiere, erróneamente, que el resto de la filosofía no es experimental. Dicha sugerencia solo sería correcta si los filósofos nunca hubieran recurrido a la experimentación mental. Además, creo que no sería del todo acertado que alguien, explícita o implícitamente, pensara algo cercano a lo siguiente: “*Aceptemos que también hay, literalmente, experimentación en los denominados ‘experimentos menta-*

les' y que la filosofía recurre con frecuencia a tales experimentos. Pero la denominación usual para referirse a un ámbito filosófico novedoso y más restringido, 'filosofía experimental', sigue siendo muy apropiada porque mediante esta se pretende aludir a la experimentación más importante: la que está presente en los experimentos reales, pues solo en tales experimentos opera la función probatoria". Las diferencias entre experimentos reales y experimentos imaginarios no justifican presuponer que estos últimos no existen, de igual modo no justifican presuponer que no tienen fuerza probatoria. Esas presuposiciones requieren argumentación detallada.

REFERENCIAS

- Adleberg, T.; Thompson, M. y Nahmias, E. (2015). Do Men and Women Have Different Philosophical Intuitions? Further Data. *Philosophical Psychology*, 28 (5), 615-641. doi: 10.1080/09515089.2013.878834.
- Becker, A. (2018). Thought Experiments in Plato. En M. T. Stuart, Y. Fehige y J. R. Brown (Eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments* (pp. 44-56). Londres: Routledge.
- Brown, J. R. y Fehige, Y. (1996/2019). Thought Experiments. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (invierno de 2019). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/thought-experiment/>
- Chapman, S. (2018). The Experimental and The Empirical: Arne Naess' Statistical Approach to Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 26 (5), 961-981. doi: 10.1080/09608788.2017.1336075.
- Corcilius, K. (2018). The Triple Life of Ancient Thought Experiments. En M. T. Stuart, Y. Fehige y J. R. Brown (Eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments* (57-76). Londres: Routledge.
- Cova, F.;... y Zhou, X. (42 autores). (2021). Estimating the Reproducibility of Experimental Philosophy. *Review of Philosophy and Psychology*, 12, 9-44. doi: 10.1007/S13164-018-0400-9.
- Deutsch, M. (2009). Experimental Philosophy and the Theory of Reference. *Mind and Language*, 24, 445-466. doi: 10.1111/j.1468-0017.2009.01370.x
- Devitt, M. y Porot, N. (2018). The Reference of Proper Names: Testing Usage and Intuitions. *Cognitive Science*, 42, 1552-1585. doi: 10.1111/cogs.12609.
- Gettier, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge?. *Analysis*, 23 (6), 121-123. doi: 10.1093/analys/23.6.121.
- Grice, H. P. (1975). Logic and Conversation. En H. P. Grice, *Studies in the Ways of Words*, (22-40). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. Publicado originalmente en 1975.
- Hitchcock, C. (2012). Thought Experiments, Real Experiments, and The Expertise Objection. *European Journal for Philosophy of Science*, 2, 205-218. doi: 10.1007/s13194-012-0051-0.
- Ichikawa, J.; Maitra, I. y Weatherson, B. (2012). In Defense of a Kripkean Dogma. *Philosophy and Phenomenological Research*, 82, 56-68. doi: 10.1111/j.1933-1592.2010.00478.x.
- Ierodiakonou, K. (2005). Ancient Thought Experiments: A First Approach. *Ancient Philosophy*, 25 (1), 125-141. doi: 10.5840/ancientphil20052518.
- Ierodiakonou, K. (2018). The Triple Life of Ancient Thought Experiments. En M. T. Stuart, Y. Fehige y J. R. Brown (Eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments* (31-43). Londres: Routledge.
- Irvine, A. D. (1991). Thought Experimentation in Scientific Reasoning. En T. Horowitz y G. J. Massey (Eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy* (149-165), Savage MD: Rowman and Littlefield.
- Kim, Mi. y Yuan, Y. (2015). No Cross-cultural Differences in The Gettier Car Case Intuition: A Replication Study of Weinberg et al. 2001. *Episteme*, 12 (3), 355-361. doi: 10.1017/epi.2015.17.
- Knobe, J. y Nichols, S. (2017). Experimental Philosophy. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (invierno de 2017). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/>
- Kripke, S. (1972/1980). Naming and Necessity. En D. Davidson y G. Harman (Eds.), *Semantics of Natural Language* (253-355 y 763-769), Dordrecht: D. Reidel, 1972. Reimpresión con un prefacio añadido: Harvard: Harvard University Press, 1980.

- Kuhn, T. (1964). A Function for Thought Experiments. En T. Kuhn, *The Essential Tension* (240-265), Chicago: University of Chicago Press, 1977. Publicado originalmente en 1964.
- Ludwig, K. (2007). The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches. *Midwest Studies in Philosophy*, 31, 128-159. doi: 10.1111/j.1475-4975.2007.00160.x.
- Machery, E.; Mallon, R.; Nichols, S. y Stich, S. (2004). Semantics, Cross-Cultural Style. *Cognition*, 92, B1-B12. doi: 10.1016/j.cognition.2003.10.003.
- Machery, E.; Sytsma, J. y Deutsch, M. (2015). Speaker's Reference and Cross-Cultural Semantics. En A. Bianchi (Ed.), *On Reference* (62-76), Oxford: Oxford University Press.
- Murphy, T. (2014). Experimental Philosophy: 1935-1965. En T. Lombrozo, J. Knobe y S. Nichols (Eds.), *Oxford Studies in Experimental Philosophy*, 1 (325-368). Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, J.; San Juan, V. y Mar, R. A. (2013). Lay Denial of Knowledge for Justified True Beliefs. *Cognition*, 129 (3), 652-661. doi: 10.1016/j.cognition.2013.02.008.
- Pérez Otero, M. (2017). Teorías de la referencia, *filosofía experimental* y calibración de intuiciones, *Theoria*, 32 (1), 41-62. doi: 10.1387/theoria.15463.
- Pérez Otero, M. (2018). *Vericuetos de la filosofía de Wittgenstein en torno al lenguaje y el seguimiento de reglas*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Pérez Otero, M. (2019). Intuiciones, simplicidad y extrapolación de conceptos. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 51 (152), 33-59. doi: 10.22201/iifs.18704905e.2019.08.
- Popper, K. R. (1935/1959). On The Use and Misuse of Imaginary Experiments, Especially in Quantum Theory. En K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, (442-456), apéndice *XI. Londres: Hutchinson, 1959; edición revisada del original alemán publicado en 1935.
- Putnam, H. (1981). Brains in a Vat. En H. Putnam, *Reason, Truth and History*, (1-21). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rescher, N. (1991). Thought Experimentation in Presocratic Philosophy. En T. Horowitz y G. J. Massey (Eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, (31-41). Savage MD: Rowman and Littlefield.
- Seyedsayamdost, H. (2015). On Gender and Philosophical Intuition: Failure of Replication and Other Negative Results. *Philosophical Psychology*, 28 (5), 642-673. doi: 10.1080/09515089.2013.878834.
- Sorell, T. (2018). Experimental Philosophy and the History of Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 26 (5), 829-849. doi: 10.1080/09608788.2017.1320971.
- Vanzo, A. (2018). Introduction to *Experimental Philosophy*. *British Journal for the History of Philosophy*, 26 (5), 805-811. doi: 10.1080/09608788.2018.1480473.

**RECENSIÓN CRÍTICA DE GONZÁLEZ REYES, L. Y ALMAZÁN.
 “DECRECIMIENTO: DEL QUÉ AL CÓMO. PROPUESTAS PARA EL ESTADO
 ESPAÑOL”, EDITORIAL ICARIA, 2023.**

Alberto Coronel Tarancón
 ORCID ID: 0000-0002-7124-9108
 Universidad Complutense de Madrid (España)
albertocoroneltarancón@gmail.com

Entre el conocimiento técnico y la visión estratégica, el libro de Luis González Reyes y Adrián Almazán nos sitúa ante la actualidad de los hechos y ante la virtualidad de las alternativas. Un estudio actualizado y atrevido en muchas de sus propuestas cardinales. Una descripción tanto del estado de la crisis planetaria como de los principales sectores del metabolismo económico español. Un libro que se puede leer en la intersección de obras como *El metabolismo de la economía española: recursos naturales y huella ecológica (1955-2000)*, de Óscar Carpintero, los dos volúmenes de *La espiral de la energía* (2014), de González Reyes y Fernández Durán, y el compendio de trabajos coordinado por Adrián Almazán e Iñaki Bárcena, *Nuevos comunismos* (2022). Su apuesta es cristalina: el *decrecimiento democrático y justo impulsado* por los movimientos sociales para la construcción de *comunismos* en defensa de la vida frente y desde el colapso del capitalismo industrial. Y esta es una de las claves del libro: la tesis de que el capitalismo industrial ya está colapsando, aunque este colapso no se parezca tanto a un infarto al corazón como a una enfermedad degenerativa del metabolismo capitalista (2023, pp. 37-41).

¿Qué entienden los autores por colapso del orden social? En sus palabras:

Un desmoronamiento del orden político, económico y cultural que da paso a una situación abierta en la que surgen múltiples órdenes nuevos”. Y añaden: “el colapso del capitalismo global no tiene que implicar el fin del Estado, pero sí una transformación profunda de este para adaptarse a nuevos órdenes. (2023, p. 38)

Lo antedicho explicaría el subtítulo del libro: *propuestas para el Estado español*. Entre las múltiples cristalizaciones que pueden emerger de entre las grietas del capitalismo industrial, defienden que el orden llamado “decrecimiento democrático” no es solo el más feliz, sino también el menos violento, el más justo y viable de los escenarios ecosociales a los que podemos aspirar. Este es el núcleo del libro. La tesis para la cual todas las demás páginas son justificaciones. Y continúa con una advertencia: “La tecnología no permitirá esquivar el colapso” (2023, p. 43).

La metáfora es confusa: si *ya estamos colapsando*, más que esquivar, lo que no podría la tecnología sería *revertir* o *escapar* a su propia inercia degenerativa sin modificarse sustancialmente. La idea central es que la tecnología subsumida por el capital no puede modificar su tendencia ecocida, algo que cristaliza en un argumento muy claro en contra del capitalismo verde y del prometeísmo tecnooptimista: “ni la ciencia ni la tecnología van a ser capaces de resolver los problemas ecológicos y sociales porque son políticos, no tecnológicos” (2023, p. 48). El argumento se extiende al ámbito de las energías renovables, las cuales, en tanto que “renovables hipertecnológicas”, son calificadas como “una extensión de los fósiles” (2023, p. 72) y, como tales, no pueden constituir a juicio de los autores el arca tecnológica que nos salve del diluvio.

Este rechazo frontal a la oferta tecnológica del capitalismo verde se sustenta en la petrodependencia de la producción de sus infraestructuras, en la colonialidad genética de sus materias primas, en su escaso tiempo de vida, el control jerárquico de estas

tecnologías, su orientación mercantil-especulativa y, en el caso del Estado español, el comprenderse dentro de un sector fuertemente controlado por el oligopolio energético, que controla el 90 % del mercado eléctrico a través de cinco compañías: Endesa, Iberdrola, Naturgy, EDP España y Viesgo. Con todo, la lectura atenta de la obra (2023, pp. 79-81) sugiere, más bien, un modelo híbrido en que las renovables hipertecnológicas aparecen como apoyos secundarios en espacios localmente sustentados por lo que llaman, como veremos más adelante, *energías realmente renovables*.

En efecto, el libro de González Reyes y Adrián Almazán no significa una declaración de guerra a todo lo que sean energías renovables. Una lectura semejante contradice directamente su voluntad propositiva, no dogmática y abierta. Su objetivo es iluminar la senda que no lo apuesta todo a su implementación masiva sin cuestionar ni modificar la forma en que producimos y consumimos mercancías. Según las palabras subrayadas por Yayo Herrero en el prólogo, el libro no revela “certezas absolutas, sino más bien ideas para un debate colectivo que nunca debe concluir” (2023, p. 13). Y precisamente para alimentar ese debate colectivo, el libro ofrece dos secciones que considero indudablemente oportunas y valiosas para el público interesado en la apuesta por el decrecimiento: un compendio en siete páginas de “Ideas fuerza del decrecimiento” (2023, pp. 57-62) y una extensa respuesta a la pregunta *¿Cómo sería una economía productiva decrecentista en el Estado español?* (2023, pp. 65-184).

Entre las ideas fuerza del decrecimiento, encontramos ideas clásicas del pensamiento decrecentista contemporáneo: la reducción del consumo material y energético para el ajuste entre los metabolismos sociales y el metabolismo planetario, la relocalización y la diversificación de la economía, la reintegración de las esferas de la producción y la reproducción, la redistribución de la riqueza y el aumento de la autonomía económica de las personas. La segunda sección del libro, por su parte, se divide en tantos capítulos como sectores económicos necesitados de un

decrecimiento urgente: 1. Energía; 2. Economía circular -residuos; 3. Silvicultura, resiliencia climática y restauración ecológica; 4. Agricultura, pesca y ganadería; 5. Minería; 6. Transporte; 7. Industria; 8. Rehabilitación de edificios-construcción; 9. Turismo; 10. Finanzas. Para cada sector diferenciado, un análisis actualizado y un abanico de medidas concretas. A modo de muestra, y por su capacidad representativa, merece la pena destacar las siguientes:

1. *Energía*: desarrollo acelerado de *energías renovables realmente renovables* (R³E) que, a diferencia de las renovables hipertecnológicas, dependen de materiales renovables, por lo que son inmunes a sus costes geopolíticos y libres de sus impactos extractivos. A estas renovables se le suma la defensa del aprovechamiento de la energía somática humana y animal bajo formas de trabajo comunitario no alienado (2023, p. 75), y formas de vida “dignas, pero austeras” (2023, p. 78).
2. *Economía circular - residuos*: cerrar las fracturas metabólicas del capital mediante la selección de materiales biodegradables lentamente producidos, para que no excedan la capacidad de reciclaje de los ecosistemas. Esta economía en espiral (pues la circularidad es termodinámicamente imposible) se opone a la fabricación de productos tóxicos y bioacumulativos (2023, p. 91) y al diseño industrial que no facilita la separación de los componentes minerales una vez finaliza la vida útil de un producto, lo cual imposibilita tasas de recuperación material sostenibles.
3. *Agricultura, pesca y ganadería*. Frente a la petrodependencia general de nuestro sistema alimentario y al avance de modelos intensivos e inadecuados al territorio (e.g. el abandono de cultivos de secano por el cultivo intensivo de frutas y hortalizas), los autores apuestan por la agroecología —la aplicación de los procesos ecológicos a los sistemas de producción agrícola que facilitan la regeneración del suelo, la retención del agua o la regeneración de la defensa

de la biodiversidad (2023, p. 111)— y el retorno al uso de la energía somática humana y animal para acabar con el desempleo y con el trabajo alienado o desvinculado de las necesidades comunitarias.

Este sector es el decisivo de la propuesta, y las páginas dedicadas a este (2023, pp. 103-118) nos dan la clave del modelo de metabolismo campesino que defienden los autores frente al metabolismo del capitalismo fósil:

Las transformaciones en este sector son quizá el corazón de una sociedad decrecentista. Y es que esta, al verse obligada por diferentes motivos a desarticular y reducir contundentemente su dependencia fósil, tendrá que sostenerse en un metabolismo campesino que requeriría precisamente este tiempo de transformación en el territorio y su aprovechamiento. (2023, p. 113)

Ahora bien, “estas transformaciones no deben entenderse únicamente como una suerte de recuperación del pasado. La construcción de este metabolismo campesino (...) se beneficiaría enormemente de una investigación que se centrara (...) en el desarrollo de agricultura, ganadería, pesca y silvicultura agroecológicas” (2023, p. 114). Todo ello (y es importante subrayar que esta propuesta se comprende en el horizonte de la emergencia climática) aumentaría la capacidad de absorción de CO₂ al tiempo que aumentaría la resiliencia de los cultivos frente a los fenómenos meteorológicos extremos y a la descomposición de la vida comunitaria. En la medida en que este modelo de sociedad choca directamente contra los intereses de la Política Agraria Común de la UE, “en el centro del proceso debe situarse la expropiación colectiva de la tierra y la autogestión de la producción” (2023, pp. 113-114).

La inclusión de la necesidad de expropiar tierras para la producción de alimento (2023, p. 114) y de convertir gran parte de la flota de vehículos motorizados en vehículos comunitarios (2023,

p. 132) entre las medidas propuestas *para el Estado español* obligan al lector a preguntarse si ha leído bien el subtítulo del libro. ¿No sería más adecuado (dada la relación del Estado con la defensa de la propiedad privada) presentar estas medidas como medidas *contra* el Estado español? ¿O existe en el libro la esperanza de que el Estado lleve a cabo estas medidas por su propio beneficio? Las dudas comienzan a despejarse en el tránsito de la segunda a la tercera sección: *III. De aquí hasta allá. Estrategias para una transición decrecentista desde los movimientos sociales*, en la definición del Estado como “fossilización de sociedades jerárquicas” (2023, p. 260) y, más concretamente, en el apartado titulado *El estado no es tan poderoso*, donde los autores defienden una dirección estratégica confrontativa no-violenta con el Estado para la producción de comunes, marcando una clara diferencia respecto de las posturas que defienden la necesidad de disputar el Estado para la construcción de hegemonías (2023, pp. 260-266). En este sentido, cabe considerar que un subtítulo más adecuado hubiese sido *Propuestas entre las grietas del Estado español*, habida cuenta que su hipótesis estratégica (2023, pp. 223-225) comprende que dichas grietas no pueden hacer más que agrandarse bajo la presión de la enfermedad degenerativa a la que los autores se refieren como el colapso del capitalismo industrial.

Y entre esas grietas, ¿qué es lo que se aspira a construir? Respuesta: *comunalismos*. Comunalismos en condiciones de garantizar la soberanía energética y alimentaria de las personas; comunalismos dispuestos a obstruir y cortocircuitar el capital dificultando o bloqueando sus medios de reproducción (2023, p. 238); comunalismos que construyan “marcos culturales y satisfactores de necesidades ecosociales” para evitar que el fascismo se nutra de la desesperación ante las necesidades insatisfechas (2023, p. 242); comunalismos, ante todo, que si bien están muy lejos de poder “responder a las necesidades de las mayorías sociales ahora mismo”, por ejemplo, en relación a la sanidad, podrían ser un medio para construir “sistemas sanitarios bajo control común”

(2023, p. 272). Pero es precisamente el reconocimiento de este problema el que alumbra una dificultad reseñable en la propuesta de González Reyes y Adrián Almazán. Nos referimos al problema de la escala de los medios necesarios para la satisfacción de las necesidades ecosociales.

En efecto, si, como señalan los autores, a) la contención del fascismo exige la satisfacción de necesidades ecosociales; pero, b) los comunismos solo podrán construir un sistema sanitario (o desprenderse del sistema energético actual) en el largo plazo; o bien c) el proyecto emancipatorio es dependiente de los órganos estatales que permiten la satisfacción de necesidades; o bien d) el proyecto emancipatorio deberá prescindir durante un tiempo indeterminado de las instituciones públicas ligadas al Estado. Si C, la estrategia no puede ser tan confrontativa con el Estado, pues debe cuidar las instituciones públicas y disputarlas. Si D, la capacidad del proyecto emancipatorio para frenar el auge del fascismo es muy limitada, y más teniendo en cuenta que la respuesta inmunológica fascista se activa con mayor virulencia cuando la propiedad privada está siendo activada, tal y como refleja el auge del fenómeno *Desocupa* ante el aumento de la alarma mediática en torno al “okupa” definido como enemigo social.

Se trata de un problema parcialmente considerado por los propios autores: en las últimas páginas del libro, se alude a la construcción de comunismos que saquen del mercado cada vez más actividades y permitan “desalarizar” progresivamente a la población”, unir producción y reproducción en una misma entidad e integrar: “los cuidados infantiles dentro del funcionamiento habitual de las cooperativas” (2023, p. 274). Todo ello podría comenzar, afirman, desde proyectos con un foco asistencialista como comedores sociales que muestran las limitaciones del Estado y del mercado para satisfacer necesidades y, en contraposición, visibilicen la importancia de la articulación social cooperativa (2023, p. 275). En paralelo, argumentan los autores, habría que: “Controlar y desmontar los cuerpos armados desde fuera”, porque la toma del Estado no garantiza el control del ejército y su uso

coercitivo (en el caso de que el ejército pudiera ser controlado) atendería directamente contra el deseo de transformación que el decrecimiento quiere estimular (2023, p. 267). Por tales razones, los autores subrayan la necesidad de concebir al Ejército como parte de la sociedad civil con la esperanza (en este apartado los autores no ofrecen mayores garantías, y quizás no las haya) de que el brazo militar se adhiera voluntariamente a la voluntad de la población. Pero esto no refuta, sino que verifica el problema señalado: en el tránsito del metabolismo capitalista al archipiélago de metabolismos campesinos comunales, la transición dependerá de su relación con aquellas funciones público-estatales o privadas que la propia dinámica emancipatoria no esté en condiciones de sustituir (como el sistema sanitario) ni neutralizar (como el Ejército).

Ahondemos en este punto recapitulando lo dicho hasta aquí. En el contexto del polirrítmico colapso del capitalismo industrial, de crisis climática, de biodiversidad y humanitaria, *Decrecimiento: del qué al cómo* propone la construcción de un archipiélago comunista que podría actuar como una red económico-solidaria capaz de dar respuesta asistencial y vivencial para quienes, por voluntad o deseo, acepten *vivir de otra manera* en los márgenes internos del metabolismo capitalista. Como ejemplos o referentes, los autores argumentan que el cooperativismo en el territorio ya cuenta con numerosas experiencias: las mismas que son señaladas como ejemplos prometedores en la sección dos del libro: en energía, Som energía, Goiner, La Corriente o Energética (2023, p. 79); en reutilización, la experiencia de Traperos de Emaús en Pamplona (2023, p. 94); en restauración ecológica, las iniciativas impulsadas por la administración en Devesa del Saler y en la Albufera de Valencia (2023, p. 102); en alimentación, la Red de Supermercados Cooperativos (2023, p. 118) y los grupos de consumo surgidos en torno a la cooperativa Garúa, de la que ambos autores forman parte. El horizonte de esta propuesta política es que el cooperativismo barra del mapa la competencia capitalista

mientras pone los recursos necesarios para la subsistencia al servicio del bien común.

Toda propuesta de transición justa se enfrentará a grandes obstáculos, pero para esta, en concreto, cabe ahondar en los tres siguientes:

En primer lugar, como anticipé, si la capacidad de satisfacción de necesidades ecosociales en las sociedades complejas e hipertecnológicas actuales depende, en gran medida, del buen funcionamiento de las instituciones público-privadas (aquellas que están jurídica y físicamente defendidas por los cuerpos de seguridad del Estado y por la sociedad que depende de estas), entonces, la lenta construcción de los comunismos necesitará del apoyo externo de aquellas instituciones públicas o privadas que satisfagan las necesidades ecosociales que los comunismos todavía no estén en condiciones de satisfacer. Precisamente, porque la máxima decrecentista de *vivir mejor con menos* se vuelve equívoca cuando esa reducción implica la pérdida de servicios elementales. Y si el argumento es que dichos servicios seguirían siendo prestados por instituciones público-privadas mientras crecen los comunismos y degenera el capitalismo industrial, entonces se echa en falta una dialéctica más definida entre los comunismos y el poder de las instituciones estatales.

En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, mientras que la pinza público-privada y asistencial del Estado siga fijando población salarizada (y personas dependientes de esos salarios) a los circuitos de la revalorización del capital, la capacidad de absorción de estos comunismos dependería exclusivamente de la voluntad de las personas de vivir de otra manera, lo cual exigiría una profunda transformación de la estructura del deseo mediada por la sociedad de consumo. O también: mientras el Estado siga conservando el monopolio de la violencia legítima, el avance de las expropiaciones necesarias para la expansión de los comunismos, o bien se da bajo el marco jurídico de la propiedad capitalista (lo cual no es emancipatorio en los términos que describe el libro),

o bien choca con el sistema inmunológico del capital (lo cual es una calle cortada). En este sentido, cabría decir que el libro está condicionado por una fobia al Estado y una indiferencia estratégica a las instituciones que resulta dudosamente compatible con la lenta maduración de los comunismos. La apuesta de “ir más allá de las lógicas presentistas o electoralistas” (2023, p. 223) no resuelve la necesidad de evitar que el poder institucional caiga en partidos políticos que se fortalecerían utilizando a la Policía frente a cualquier intento de expropiación colectivista. Recordemos, por ejemplo, la importancia que tuvo para la construcción de liderazgo de Franco la represión de la Revolución de Asturias en 1934 durante el Gobierno de Lerroux en la Segunda República.

En tercer lugar, que las propuestas para el metabolismo económico español elaboradas por Reyes y Almazán no se apoyen en los resultados de las Asambleas Ciudadanas por el Clima, ni hagan mención a este tipo de instrumentos como herramientas decisivas en la dialéctica de los comunismos con las instituciones, constituye otro silencio sintomático de esta misma limitación. Pues cabe considerar que los instrumentos de participación ciudadana pueden ser poderosos aliados en la tarea de facilitar la expansión y la comprensión de los postulados científicos que avalan la propuesta decrecentista, mientras que un movimiento exclusivamente basado en los movimientos sociales difícilmente podrá contrarrestar la fuerza coercitiva y mediática del capitalismo corporativo. Y el hecho de que un partido político como Podemos (dejando de lado otros muchos factores) fuese neutralizado por la alianza entre los poderes fácticos, mediáticos, judiciales y policiales, significa que la batalla se perdió, no que fuese la batalla inadecuada.

Sintetizando las tres dificultades, el problema no es la propuesta, sino su soledad estratégica. Resulta muy difícil de imaginar el avance de comunismos que no tengan poderosos aliados dentro de las instituciones y los medios de comunicación, para lo cual es imprescindible que existan partidos políticos sensibles a las

múltiples dimensiones de la crisis ecológica que le disputen el poder institucional a los partidos negacionistas o retardistas que defienden los intereses del capital.

En suma, *Decrecimiento: del qué al cómo*, de Luis González Reyes y Adrián Almazán, es un libro iluminador para comprender una de las patas más importantes de la que debe llegar a ser la araña del decrecimiento. A saber, aquella que apela directamente a la capacidad organizativa *desde abajo*. Sin embargo, como pata que debe ser articulada en un movimiento mayor, el libro podría enriquecerse con un análisis más detallado sobre el avance del proyecto comunalista con relación a un potencial y justificable deterioro del poder del Estado capitalista, más allá de la voluntad de aprovechar todas las oportunidades que salgan a nuestro encuentro. Sin esta facilidad, el rol que está llamado a desempeñar la Policía, el Ejército, la administración, la comunidad científica, el funcionariado, los partidos políticos o el grueso de las instituciones públicas en el lento colapso del capitalismo industrial queda, salvo excepciones, en el aire, pero esto es algo que la teoría del decrecimiento necesita aterrizar. En todo caso, y en la medida en que el libro de Luis González Reyes y Adrián Almazán defiende la necesidad de un debate que nunca debe concluir, esta reseña no puede sino valorar muy positivamente la aparición de este trabajo en un contexto en el que la construcción de estrategias basadas en imaginarios alternativos es más necesaria que nunca. Porque nunca ha sido más necesario que ahora visualizar nuevas formas de vida desligadas del metabolismo capitalista, este libro constituye un paso adelante en esa dirección mucho más relevante que la suma de sus carencias.

REFERENCIAS

Almazán A. e Bárcena, I. (coords.) (2022). *Nuevos comunalismos: Una hipótesis política para el decrecimiento*. Ned Ediciones: Madrid.

Carpintero, Ó. (2005). *El metabolismo de la economía española. Recursos naturales y huella ecológica (1955-2000)*. Fundación César Manrique: Lanzarote.

Durán, R. F., & Reyes, L. G. (2018). *En la espiral de la energía*. Libros en acción: Madrid.

Colaboradores

ALBERTO CORONEL TARANCÓN

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, especializado en el área de biopolítica y ecología política en el marco de la crisis ecosocial contemporánea. Investigador posdoctoral en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la UCM (2022-2024). Actualmente es coordinador del *Laboratorio Filosófico del Antropoceno y del Decrecimiento* vinculado a la Red de Humanidades Ecológicas (RHECHO) y a la Red Española de Filosofía (REF).

CARLOS GERMÁN JULIAO VARGAS

Cursó estudios de Filosofía y Teología. Obtuvo una maestría en Estudios Sociales, Políticos y Económicos en el Instituto de Estudios Sociales de la Universidad Católica de París, en 1989. Luego cursó la maestría en Dirección Universitaria en la Universidad de los Andes. Desde 1992 hasta 2018 trabajó en Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO), en la que fue docente, investigador, director del programa de Licenciatura en Filosofía y decano de la Facultad de Educación y Vicerrector Académico. Ha publicado artículos en diversas revistas; ha sido evaluador de artículos e investigaciones y par académico en procesos de acreditación. Ha publicado los siguientes libros: “La praxeología: una teoría de la práctica” (2002), “Educación social. El Minuto de Dios: una experiencia y un modelo” (2007), “El enfoque praxeológico” (2011), “La cuestión del método en pedagogía praxeológica” (2017), “Epistemología, pedagogía, praxeología: rela-

ciones complejas” (2017), “Tomar en serio la filosofía: aproximaciones praxeológicas al oficio de filosofar” (2019). Actualmente es investigador independiente en pedagogía, filosofía y ciencias humanas y sociales.

DANIEL MICHELOW

Licenciado en Filosofía en la Universidad de Chile. Doctor en Filosofía en la Universidad de Heidelberg, Alemania. Realizó su estancia posdoctoral en la Universidad Católica de Chile con el proyecto “Fundamentos para una Comunidad originaria: una investigación fenomenológica sobre el concepto de comunidad en el pensamiento de M. Heidegger”. Después de su posdoctorado fue investigador adjunto en la Universidad de O’Higgins donde llevó a cabo el plan institucional de “Fortalecimiento del principio ético-profesional”. Ha publicado numerosos artículos y su último proyecto fue la edición del libro conjunto: “Poblado en llamas: comunidad y violencia en la mirada filosófica contemporánea” (Tecnos - 2022). Actualmente es académico en la Universidad Católica del Maule.

FABRIZIO FALLAS-VARGAS

Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura por la Universidad de Costa Rica en donde se desempeña actualmente como profesor catedrático e investigador. Defendió su tesis doctoral sobre el aparato teórico conceptual de Theodor W. Adorno (dialéctica negativa) en el año 2017, su trabajo fue recibido con honores. Coordinador de la cátedra de Filosofía del Instituto Tecnológico de

Costa Rica, Escuela de Ciencias Sociales. Ha sido profesor investigador visitante en el Instituto de Estudios Latinoamericanos, Departamento de Historia y Filosofía, Universidad Alcalá de Henares, Madrid (2014). Líneas de investigación: dialéctica negativa, teoría crítica, psicoanálisis, estética, crítica decolonial.

FELIX ALEJANDRO CRISTIÁ

Escritor, arquitecto y master en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Líneas de investigación: espacio, filosofía política, Romanticismo y mundo antiguo.

FERNANDO FORERO PINEDA

Bajo el título “Hegels Begriff der Wirklichkeit” adelantó un posdoctorado en lógica con la Universidad de Hagen (Alemania) dirigido por el Prof. Dr. Thomas S. Hoffmann. Es doctor en Filosofía de la Universidad de Hagen (Alemania) y doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es profesor de la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia). Este artículo se elaboró en el marco de la investigación CIUP es MIN-937-UPN-24 de la misma universidad. Entre sus campos de interés están el idealismo alemán, el marxismo y la filosofía hermenéutica.

GERMÁN BULA

Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia). Tiene un doctorado en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia) y una maestría

en Filosofía de la Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Sus últimos libros publicados son “Spinoza: Educación para el cambio”, “Quantas o de los burócratas alegres” (con Sebastián González) y “Latin American Perspectives on Global development” (editor académico con M. Masaeli y S.E Harrington).

MANUEL PÉREZ OTERO

Catedrático de teoría del conocimiento y filosofía del lenguaje en la Universidad de Barcelona (España). Obtuvo el título de Doctor en esa universidad, con un trabajo sobre metafísica, filosofía del lenguaje y lógica filosófica publicado después como libro: “Conceptos modales e identidad” (1999). Ha impartido docencia universitaria —correspondiente a cursos de licenciatura o de doctorado— en asignaturas de filosofía del lenguaje, teoría del conocimiento, lógica, filosofía de la ciencia, semántica formal, metafísica y filosofía general. Investiga preferentemente en epistemología, filosofía del lenguaje, lógica filosófica y metafísica. Sobre esas temáticas ha publicado varios libros y casi un centenar de artículos en revistas especializadas como *Critica*, *Dialectica*, *Episteme*, *Grazer Philosophische Studien*, *History and Philosophy of Logic*, *Pacific Philosophical Quarterly*, *Philosophical Papers*, *Philosophical Studies*, *Philosophy and Phenomenological Research*, *Synthese*, *Teorema* y *Theoria*.

MARÍA CLARA GARAVITO GÓMEZ

Psicóloga, magister y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente está con-

cluyendo una estancia posdoctoral de dos años en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Asimismo, es profesora en la Universidad de la Salle y la Universidad Pedagógica Nacional en Bogotá, Colombia. Participa desde hace 12 años como investigadora en el grupo Filosofía y cognición de la Universidad Nacional de Colombia y en el grupo Fenomenología de la psicopatología de la Asociación Colombiana de Psiquiatría. Su trabajo investigativo se enmarca en la llamada naturalización de la fenomenología, que busca establecer diálogos entre la fenomenología y las ciencias cognitivas.

MARÍA JOSÉ SÁNCHEZ USÓN

Doctora en Filosofía y Letras, Sección de Historia, Ha. Medieval, por la Universidad de Zaragoza, España. En esta Universidad fue docente-investigadora en la Facultad de Filosofía y Letras, Dpto. Ha. Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos. En París fue profesora de L’Institut d’Histoire, Universidad París IV-Sorbonne, colaborando con Jacques Le Goff y Georges Duby. En 1995 llega a México con una Cátedra Patrimonial de Excelencia Nivel II del CONAHCYT. Ha sido docente invitada en Francia, Italia, Austria, Argentina, Cuba, Colombia y Chile. Cuenta con numerosas publicaciones derivadas de sus líneas de investigación (historia medieval, historia de la cultura, filosofía e historia de las ideas) editadas en Italia, Austria, Alemania, Francia, México, Cuba, Colombia, El Salvador, Perú, Costa Rica, Bolivia y

Nicaragua. Ha dirigido más de cincuenta tesis de doctorado, maestría y licenciatura. Actualmente es docente-investigadora, con perfil PRODEP, en la Universidad Autónoma de Zacatecas, pertenece al cuerpo académico consolidado UAZ-219 “Música e Interdisciplina” y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONAHCYT.

MATÍAS LEIVA RODRÍGUEZ

Doctor en Filosofía de la Universidad de los Andes, Chile. Master in Classical Studies, Nottingham University, UK. Licenciado en Filosofía y Educación de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Sus principales líneas de investigación son filosofía de la mente, psicología filosófica, filosofía política y ética.

SEBASTIÁN ALEJANDRO GONZÁLEZ MONTERO

Profesional en Filosofía y magister en Filosofía de la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Post-Doc. University of Quebec in Montreal. Profesor titular de la Universidad de La Salle, Facultad de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible, programa de Doctorado en Estudios de Desarrollo y Territorio. Líneas de investigación: historia y memoria, epistemología de las ciencias sociales, filosofía contemporánea, desarrollo y territorio.

SERGIO MARTÍNEZ VILAJUANA

Doctor en Filosofía. Mención en Estética y Teoría del Arte. Universidad de Chile, Chile. Profesor Part-Time Universidad Católica de Temuco, IX región, Chile. Facultad de Arquitectura, Artes, Diseño y Oficios Creativos. Líneas de investigación: estética, teoría crítica, filosofía y teoría de la imagen (Paul Klee). El artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto ANID, Fondecyt-Postdoctorado, 3190096. Profesor patrocinante: Pablo Oyarzun R. Patrocinado por Universidad de Chile, Chile. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Filosofía, Artes y Humanidades y Departamento de Postgrados en Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile.

VLADIMIR URUETA LEÓN

Magister Scientiarum en Filosofía por la Universidad del Zulia (Venezuela). Me desempeño como docente de tiempo completo en el programa de Filosofía de la Universidad de Cartagena (Colombia). Fui director del programa mencionado entre los años 2014-2018. Soy miembro del grupo de investigación Ápeiron de la Universidad de Cartagena y miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. Líneas de investigación: ética, filosofía política, filosofía latinoamericana.