

ISSNe: 2011-7477

# *eidos*

REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DEL NORTE

# 43

ENERO-JULIO

**EDITORIAL**  
uninorte

Revista de circulación semestral del Departamento de Humanidades y Filosofía. Incluida en el Índice Nacional de Publicaciones Seriadas y Científicas y Tecnológicas de Colciencias –PUBLINDEX– Categoría C (<http://www.colciencias.gov.co/scienti/publindex/>).

*eidós* está indexada en:

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

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

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

<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos>  
[eidos@uninorte.edu.co](mailto:eidos@uninorte.edu.co)  
<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/issue/view/529>

ISSN 2011-7477



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

# *eidos*

## **EDITORES GENERALES**

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

## **COMITÉ EDITORIAL**

John Henry, UNIVERSITY OF EDINBURGH, REINO UNIDO

Charles T. Wolfe, UNIVERSITY OF SIDNEY, AUSTRALIA

Gonzalo Munévar, LAWRENCE TECHNOLOGICAL UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

Alan Thomas, TILBURG UNIVERSITY, PAÍSES BAJOS

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

Leonardo Verano, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Emmanuel Alloa, UNIVERSIDAD DE FRIBURGO, SUIZA

Kai Michael Büttner, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

## **COMITÉ CIENTÍFICO**

Paul Mengal, UNIVERSIDAD PARÍS XII, FRANCIA

Patrice Vermeren, UNIVERSIDAD PARÍS VIII, FRANCIA

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

Robert W Glover, JAMES MADISON UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

† Etienne Tassin, UNIVERSIDAD PARÍS VII, FRANCIA

Miguel Ángel Giusti, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ

Marta Soniewicka, JAGIELLONIAN UNIVERSITY, POLONIA

Antoni Vicens Lorente, UNIVERSITAT AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA

Ángel Xolocotzi, BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO

Javier Suárez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

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

Carlos Emel Rendón, UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Andrés Saldarriaga M., UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Francisco Cortés Rodas, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Jorge Antonio Mejía, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

José Joaquín Andrade Álvarez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Germán Guerrero P., UNIVERSIDAD DEL VALLE, COLOMBIA

Orlando Araújo, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA



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

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

EDITORIAL UNIVERSIDAD DEL NORTE

COORDINADOR EDITORIAL  
Fabián Buelvas

ASISTENTE COORDINACIÓN EDITORIAL  
DANIELA TORRES

ASISTENTE EDITORIAL  
Jenniffer Crawford Chatelain

DISEÑO  
Munir Kharfan de los Reyes

DIAGRAMACION  
Luz Miriam Giraldo Mejía

DISEÑO DE PORTADA  
Joaquín Camargo Valle

CORRECCIÓN  
Teresa Beltrán Barrios

**Hecho en Colombia**  
*Made in Colombia*

7-9 EDITORIAL

ARTÍCULOS

- 10-41 **LA ÉTICA DE LA VISIÓN DE IRIS MURDOCH Y LA SIGNIFICACIÓN MORAL DE LA LITERATURA**  
IRIS MURDOCH'S ETHICS OF VISION AND THE MORAL SIGNIFICANCE OF LITERATURE  
Raúl Meléndez Acuña

# contenido

- 42-69 **COLOMBIAN TROUBLES: ON THE DIGNITY AND JOVIALITY OF RESISTANCE AND SURVIVAL**  
PROBLEMAS COLOMBIANOS: SOBRE LA DIGNIDAD Y JOVIALIDAD DE LA RESISTENCIA Y LA SUPERVIVENCIA  
Sebastián Alejandro González M., Ana Mercedes Sarria, Jerónimo Manuel Sierra
- 70-100 **COOPERACIÓN O VALOR. LOS LÍMITES DE LA VALORIZACIÓN EN LOS GRUNDRISSE DE KARL MARX**  
COOPERATION OR VALUE. THE LIMITS OF VALORIZATION IN KARL MARX'S *GRUNDRISSE*  
Cristián Sucksdorf
- 101-126 **LA VOCACIÓN COMO FORMA DE VIDA, LIBERTAD Y ENTREGA**  
VOCATION AS A WAY OF LIFE, FREEDOM, AND DEDICATION  
Iver A. Beltrán García
- 127-155 **UNA APROXIMACIÓN A LAS FORMAS BARROCAS COMO IMAGINACIÓN POLÍTICA**  
AN APPROACH TO BAROQUE FORMS AS POLITICAL IMAGINATION  
Carlos Mario Vanegas Zubiría
- 156-184 **EL PROBLEMA DE LA *DIKAIOSÝNE* Y EL ORIGEN DE LA ÉTICA**  
THE PROBLEM OF *DIKAIOSÝNE* AND THE ORIGIN OF ETHICS  
Javier Echenique Sosa

185-213 **INTELLECTUALISMO MORAL A LA LUZ DE *PROTAGORAS* 310A–314C**  
MORAL INTELLECTUALISM IN THE LIGHT OF *PROTAGORAS* 310A–314C  
Leonardo Rodríguez Acuña

214-243 **EL PROYECTO DE LA FILOSOFÍA DEL ARTE EN EL PENSAMIENTO DE  
HEGEL. UNA DISCUSIÓN SOBRE SUS ALCANCES SISTEMÁTICOS COMO  
UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA**  
THE PROJECT OF A PHILOSOPHY OF ART IN HEGEL'S THOUGHT:  
A DISCUSSION OF ITS SYSTEMATIC SCOPE AS A PHILOSOPHY  
OF CULTURE  
Eduardo Charpenel

244-275 **MECANICISMO RADICAL Y METAFÍSICA DE LA CAUSALIDAD**  
RADICAL MECHANICISM AND THE METAPHYSICS OF CAUSALITY  
José Tomás Alvarado Marambio

#### **RESEÑA**

276-282 **BELGRANO, M. (2023). *EL OASIS DEL ARTE EN  
LA FILOSOFÍA DE MARTIN HEIDEGGER.***  
CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES: SB EDITORIAL, 256 PP.  
Juan Solernó

283-286 **COLABORADORES**

*editorial*

*Eidos* 43 se une al reciente impulso por visibilizar al cuarteto de Oxford: Iris Murdoch, Elizabeth Anscombe, Mary Midgley y Philippa Foot. Nacidas entre 1919-20, compañeras de promoción y amigas, no solo fueron las primeras mujeres que estudiaron en la Universidad de Oxford, sino que fueron las filósofas que revolucionaron la ética en los años 50 combinando el enfoque analítico de Wittgenstein, Austin y Hare con los problemas que enfrentaba Inglaterra tras la Segunda Guerra Mundial. Para sumarnos a las publicaciones que reviven su obra, su vida y su amistad —como *El cuarteto de Oxford*, de Benjamin J. B. Lipscomb (Shackleton books, 2023), *Una aventura terriblemente seria. La filosofía en Oxford 1900-60*, de Nikhil Krishnanm (Paidós, 2023) y *Animales metafísicos. Cuatro mujeres que hicieron renacer la filosofía*, de Clare Mac Cumhaill y Rachael Wiseman (Anagrama, 2024)—, hemos querido abrir esta edición con un grupo de artículos de filosofía práctica sobre ética y política. Comenzamos con “La ética de la visión de Iris Murdoch y la significación moral de la literatura”, de Raúl Meléndez Acuña, especialista en Wittgenstein y profesor de la Universidad Nacional de Colombia.

Seguimos con “Colombian Troubles: On the Dignity and Joviality of Resistance and Survival”, de Sebastián Alejandro González Ana Mercedes Sarria y Jerónimo Manuel Sierra.

“Cooperación o valor. Los límites de la valorización en los *Grundrisse* de Karl Marx”, de Cristián Sucksdorf.

“La vocación como forma de vida, libertad y entrega”, de Iver Armando Beltrán García.

“Una aproximación a las formas barrocas como imaginación política”, de Carlos Mario Vanegas Zubiría.

“El problema de la *dikaíosúne* y el origen de la Ética”, de Javier Echenique Sosa.

“Intelectualismo moral a la luz de *Protágoras* 310a–314c”, de Leonardo Rodríguez Acuña.

“El proyecto de la filosofía del arte en el pensamiento de Hegel. Una discusión sobre sus alcances sistemáticos como una filosofía de la cultura”, de Eduardo Charpenel.

“Mecanicismo radical y metafísica de la causalidad”, de José Tomás Alvarado.

Cerramos con la reseña del libro *El oasis del arte en la filosofía de Martin Heidegger* (2023), de Mateo Belgrano, escrita por Juan Solernó.

Agradecemos a todas las personas que han colaborado en esta edición 43 confiándonos sus textos para publicarlos, así como a quienes los leyeron y los evaluaron; a quienes desde ediciones UniNorte los corrigieron y los maquetaron y, siempre y muy especialmente, a Jenniffer Crawford Chatelain, asistente editorial de *Eidos*.

Aprovechamos la publicación de *Eidos* 43 para invitarles a leer la obra de Iris Murdoch, Elizabeth Anscombe, Mary Midgley y Philippa Foot, cuatro formas brillantes de disfrutar de la filosofía y la literatura.

Henar Lanza González, editora general de *Eidos*  
*lanzam@uninorte.edu.co*

Pedro Pablo Serna Serna, editor general de *Eidos*  
*pserna@uninorte.edu.co*

## LA ÉTICA DE LA VISIÓN DE IRIS MURDOCH Y LA SIGNIFICACIÓN MORAL DE LA LITERATURA

### Iris Murdoch's Ethics of Vision and the Moral Significance of Literature

Raúl Meléndez Acuña

ORCID ID: 0000-0003-4158-5829

Universidad Nacional de Colombia (Colombia)

[remelendezac@unal.edu.co](mailto:remelendezac@unal.edu.co)

#### RESUMEN

El propósito central de este ensayo es argumentar en favor de la importancia de la literatura para la ética y la vida moral, a partir del pensamiento de Iris Murdoch. Se muestra, en primer lugar, cómo la ética de la visión de Murdoch surge de su cuestionamiento de presupuestos básicos de la filosofía moral de su época. Luego se aclara el sentido de la noción de verdad que ella usa cuando sostiene que superar el egocentrismo y alcanzar una visión justa y verdadera de la realidad son tareas morales fundamentales. Esta aclaración permite argüir que la literatura puede contribuir a dirigir nuestra atención a la realidad y a verla de manera veraz, superando tendencias egocéntricas que nos descaminan de ver las cosas no como son, sino como quisiéramos que fueran. Concluimos que la literatura y la imaginación creativa que se despliega en ella nos ayudan a alcanzar una comprensión de las circunstancias particulares en las que surgen problemas morales; una comprensión que necesitamos para confrontarlos adecuadamente.

**Palabras clave:** *ética de la visión, Iris Murdoch, egocentrismo, realismo, verdad, literatura, imaginación.*

#### ABSTRACT

The main purpose of this essay is to argue for the importance of literature for ethics and moral life, taking Iris Murdoch's thought as a starting point. First, it will be shown how Murdoch's ethics of vision emerges from her critique of basic presuppositions of current moral philosophy. Then we'll clarify the sense of the concept of truth, which she uses to maintain that overcoming egocentrism and reaching a just and truthful vision of reality are basic moral tasks. This elucidation will allow us to argue that literature may contribute to directing attention to reality and seeing it in a realistic, truthful way, overcoming egocentric inclinations that mislead us to see things, not as they are, but as we would like them to be. We'll also conclude that literature and the creative imagination it displays help us to obtain an understanding of the particular circumstances in which moral problems originate; an understanding we need to deal adequately with them.

**Keywords:** *ethics of vision, Iris Murdoch, egocentrism, realism, truth, literature, imagination.*

## INTRODUCCIÓN

Sobre la base de la ética de la visión<sup>1</sup> de Iris Murdoch, daremos razones para defender la idea de que la literatura es importante para la ética y la vida moral. Dado que el pensamiento moral de Murdoch surge como alternativa a corrientes dominantes en la filosofía moral de su época y como reacción a la estrechez y unilateralidad que ella les objeta, examinamos, en la parte 1, las imágenes centrales que son responsables de esta estrechez y las críticas que hace Murdoch al uso filosófico que se ha hecho de estas. También se presentan en esta parte las imágenes que la autora propone como alternativas que rescatan aspectos importantes de lo moral (como la atención a la realidad, la visión realista y veraz de esta, la superación del egocentrismo, el valor moral de la imaginación, el flujo de conciencia y la vida interior) que han sido desatendidos en el pensamiento de su época. Al final de esta parte se sugieren algunas maneras en las que la literatura es relevante para la vida moral. En la parte 2 se trata de aclarar el realismo moral de Murdoch, de inspiración platónica, y el sentido de la noción de verdad (más cercano a los que se emplearían en contextos ordinarios y en el arte que a los que se suelen usar en las ciencias), en el que afirma que una visión atenta, justa, compasiva y amorosa del mundo es, a la vez, una visión verdadera y realista. En la parte 3, apoyándonos en lo que se ha dicho antes

---

1 Se usa en este texto la expresión “ética de la visión” para hacer referencia a la postura ética de Iris Murdoch. Con esta se quiere resaltar que el concepto de visión y otros que Murdoch relaciona con él, como los de percepción moral, imaginación, atención, juegan un papel fundamental en su pensamiento moral. Como se mostrará más adelante, la autora sostiene que la visión que tengamos de la realidad y de las situaciones particulares que nos confrontan con problemas morales nos orienta de manera determinante en nuestras reflexiones y nuestra vida. Esta centralidad que otorga Iris Murdoch al concepto de visión pone de manifiesto cómo su propia idea de lo moral difiere de lo que considera como una visión dominante en su época (la que ella llama “current view”, ver su artículo “Vision and Choice in Morality” [1999, pp. 76-98]), en la que se da mayor importancia a los conceptos de acción, decisión y deliberación racional.

acerca de la ética de la visión de Murdoch, abordamos la cuestión central del texto: ¿de qué maneras puede la literatura jugar un papel valioso en nuestras reflexiones sobre lo moral y nuestros esfuerzos por resolver problemas morales concretos que surgen en nuestras vidas?

## **1. EXPLORACIÓN DE IMÁGENES METAFÍSICAS Y SUS USOS FILOSÓFICOS**

### **1.1 La eliminación de la metafísica y la distinción hecho-valor**

Murdoch (1970) resalta el carácter metafórico e imaginativo de las concepciones metafísicas y su papel en la filosofía moral:

La filosofía en general, y la filosofía moral en particular, se ha ocupado con frecuencia en el pasado de lo que ha considerado como nuestras más importantes imágenes, aclarando las que existen y desarrollando otras nuevas. La argumentación filosófica que consiste en este juego de imágenes, me refiero a los grandes sistemas metafísicos, es usualmente inconclusa y es considerada por muchos pensadores contemporáneos como carente de valor. (p. 75)<sup>2</sup>

La autora asume esta labor de aclarar y examinar críticamente las imágenes que subyacen a las que considera como posiciones dominantes en el pensamiento moral de su época para proponer imágenes alternativas. Al hacerlo nada en contra de la corriente antimetafísica de la filosofía anglosajona del siglo xx en la que se formó. Para Murdoch, esta inclinación antimetafísica tiene raíces en el pensamiento empirista de Hume, quien rechaza las pretensiones de la metafísica tradicional de alcanzar un conocimiento de la realidad que no esté basado en la experiencia sensible. En cuanto a lo moral, puesto que, para él, no hay hechos morales ni valores morales que hagan parte de la realidad empírica, no puede expresarse un conocimiento genuino por medio del lenguaje mo-

---

<sup>2</sup> La traducción de los textos citados de versiones que están en inglés son mías.

ral. Los presuntos enunciados o proposiciones morales no dirían algo acerca del mundo que pueda ser verificado empíricamente; solamente expresarían sentimientos no racionales, preferencias y hábitos que guían nuestra conducta.<sup>3</sup>

Los empiristas lógicos emplearon las herramientas de la lógica formal para tratar de justificar de manera rigurosa las tesis empiristas de Hume y llevar a cabo la eliminación de la metafísica.<sup>4</sup> A su vez, el análisis lógico de los enunciados morales corroboraría que carecen de significado cognitivo y que no son susceptibles de verificación empírica. Estos enunciados fueron considerados, siguiendo a Hume, como expresiones de emociones que no tienen valor de verdad y no expresan conocimiento alguno. Esta posición no-cognitivistica sobre lo moral y el proyecto de eliminar la metafísica mediante el análisis lógico están inspirados en las ideas del *Tractatus Logico-Philosophicus* del joven Wittgenstein y en la crítica del lenguaje que él desarrolla en esa obra. Esta crítica del lenguaje consiste en trazarle límites a lo que en este puede expresarse con sentido. El lenguaje se concibe en el *Tractatus* como una representación figurativa de la realidad.<sup>5</sup> Una pretendida proposición que no cumpla la función esencial de representar figurativamente un hecho o un estado de cosas (que constituyen lo real) carecería de sentido. Puesto que este es el caso de las presuntas proposiciones de la metafísica tradicional, pero, asimismo, de las de la ética, la

---

3 La atribución de estas ideas a Hume, por parte de Murdoch, puede encontrarse en varios pasajes de sus escritos, por ejemplo, en el ensayo "A House of theory" (1992, pp. 175-176).

4 El primer capítulo del libro de Alfred J. Ayer (1936), *Language, Truth and Logic*, que introdujo y difundió las ideas de los empiristas lógicos del Círculo de Viena en el ámbito filosófico anglosajón y cuya lectura impresionó a Iris Murdoch cuando comenzaba a estudiar filosofía en 1940, lleva por título "The Elimination of Metaphysics"; allí sostiene un "rechazo de la tesis metafísica según la cual la filosofía nos da conocimiento de una realidad trascendental" (citado en Murdoch, 1992, p. 42).

5 Wittgenstein (1988) luego abandona y critica esta concepción por ser demasiado dogmática y unilateral.

estética, la religión, la mística, quedan fuera de los límites de lo que puede decirse con sentido en el lenguaje.

Es importante aclarar que en el *Tractatus* se trazan límites al lenguaje con el propósito anticientificista de evitar que se traten los problemas de la ética, la estética, la religión, la mística usando el lenguaje y los métodos de las ciencias. Se trataría de evitar que la racionalidad científica contamine, por así decirlo, el ámbito puro del valor. Wittgenstein defiende la infabilidad de lo ético apoyándose en una separación tajante entre hechos y valores, que, como veremos, es cuestionada por Murdoch y que en sus diversas variantes es considerada por ella como “casi la filosofía moral moderna entera” (Murdoch, 1997, p. 64). Para el joven Wittgenstein no hay, en sentido estricto, proposiciones éticas, puesto que el valor, acerca del cual dichas proposiciones pretenden decir algo, no hace parte del mundo que es representado por el lenguaje. Lo que sucede —o que es posible que suceda— en el mundo, que es lo expresable con sentido en el lenguaje, es contingente, en el sentido de que podría darse o no darse; pero, para Wittgenstein, el valor ético, que daría sentido al mundo, no puede ser contingente, pues entonces el sentido del mundo dependería de que ocurran ciertas cosas que podrían no ocurrir.

El valor ético no haría parte de los hechos, pero tendría su fuente en la voluntad (o el sujeto metafísico), que tampoco está en el mundo y no puede modificar lo que sucede en este, pero puede hacerlo cambiar en su totalidad en virtud de la actitud que asuma:

6.423 De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.

6.43 Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje. En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz. (Wittgenstein, 1994, p. 179)

## 1.2 Una imagen de la racionalidad práctica y la vida moral

La callada ética del *Tractatus* no nos dice nada acerca de cómo tratar los problemas morales que debemos resolver cuando, en circunstancias concretas, tenemos que tomar una decisión difícil y optar por un curso de acción en lugar de otro. Iris Murdoch (1992) cuestiona la idea de Wittgenstein de que nuestros esfuerzos morales han de dirigirse, no a teorizar ni a dar doctrinas o preceptos, sino a alcanzar una conversión moral y espiritual, mediante una visión del mundo *sub specie aeternitatis*:

Una ‘conversión’ general, tampoco un ‘estilo’ general, resuelve problemas de deber detallados, impredecibles, a los que debemos tener la humildad de reconocer que estamos sujetos. Necesitamos un ‘vocabulario moral’, una terminología valorativa detallada, palabras moralmente cargadas. (No es un requisito de Wittgenstein). Hay diferencias morales importantes que están implicadas en las relaciones complejas entre estos conceptos. Wittgenstein no le da ninguna importancia a la idea de deber (...). (pp. 35-36)

El radical énfasis de Wittgenstein en la inefabilidad de lo ético nos deja sin recursos conceptuales para afrontar los problemas relacionados con el deber, la elección, la acción. Necesitamos los conceptos morales para ver y comprender verazmente las circunstancias en las que surgen estos problemas y obrar adecuadamente. Este vocabulario moral no tiene por qué reducirse a los términos “bueno”, “malo”, en los que están demasiado centradas muchas discusiones de la filosofía moral moderna y contemporánea. La terminología valorativa que requerimos es mucho más amplia. Un ejemplo puede ilustrar esto (mostrando también el uso de la imaginación narrativa en la formulación de asuntos morales):

Sería insincero de mi parte no contarle *francamente* a Juana lo que Eduardo me dijo sobre ella. ¿Por qué *ocultárselo*? ¿Simplemente para *evitarle un dolor*? ¿No sería eso *sobreprotegerla* y pensar que es muy *débil* para *soportar la verdad*? Pero eso que dijo Eduardo

lo dijo *descuidadamente*. Quizá *honestamente* no piense así de ella. No hay que darle tanta *importancia*. Si se lo contara, le causaría a ella un *sufrimiento innecesario* y tal vez ello pueda llevar a un distanciamiento entre los dos que sería *triste y lamentable*.

Los términos resaltados tienen en este contexto connotaciones valorativas y las maneras particulares y diversas de usar un vocabulario moral para comprender una situación y tratar de saber qué hacer en ella, muestran diferencias morales importantes. Alguien podría argüir que contarle a Juana ciertas cosas no es ser franco, sino cruel. Diferentes configuraciones conceptuales, así como distintos conceptos dentro de una misma configuración conceptual, se usan para expresar distintas maneras de ver y valorar. Surge el problema de cómo determinar cuál entre diferentes maneras de ver es la más adecuada, entendiendo por ello la más realista y veraz, a diferencia de la que puede ser más conveniente, pero que distorsiona la realidad. A mi juicio, Murdoch no trata de manera clara y explícita este problema, que discutiremos más adelante. Por lo pronto, exploraremos, de acuerdo con Murdoch (1992), cómo se trata en la “current view” (la visión actual o vigente), la cuestión de cómo debemos actuar:

En esta visión, la vida moral del individuo es una serie de escogencias abiertas que tienen lugar en una serie de situaciones especificables. El “flujo de conciencia” del individuo tiene comparativamente poca importancia, en parte porque con frecuencia no lo hay (...), y más pertinentemente porque es y solamente puede ser a través de acciones visibles que podemos caracterizar a otra persona, o a nosotros mismos, mental y moralmente. Además, un juicio moral, por oposición a un capricho o una preferencia de gusto, está sustentado por razones tomadas por el agente como válidas para todas las personas situadas como él lo está y que involucrarían la especificación objetiva de la situación en términos de hechos disponibles para el escrutinio desinteresado. (p. 77)

La concepción vigente caracterizada aquí presupone y se apoya en la distinción entre hechos y valores. La separación entre la especificación objetiva de los hechos que constituyen la situación en la que se plantea un problema moral y las valoraciones que intervienen en el uso de razones para la selección de opciones, la toma de decisiones y la realización de ciertas acciones observables descansa sobre esta distinción.

Murdoch considera que esta concepción desarrolla una imagen que ya se encuentra en el pensamiento moral de Kant y su concepción de la racionalidad práctica. Si bien Kant hace una separación entre el ámbito de lo empírico y el de los valores, no llega a la idea de la infabilidad de lo ético y la imposibilidad de darle una fundamentación racional. Para Kant sería problemático concebir el valor como una mera contemplación del mundo desde el punto de vista de la eternidad, que no nos ayuda a ver cómo debemos actuar de manera racional y moralmente adecuada. Una diferencia importante entre las imágenes de Kant y Wittgenstein es que en la del segundo el valor se muestra como una suerte de luz que ilumina el mundo de los hechos como una totalidad, mientras que en la de Kant el valor (en la forma de la razón práctica, el deber y las máximas morales, que deben ser objetivas y universales) sería, como lo sugiere Murdoch (1992, p. 34), similar a un rayo de luz láser que, desde fuera, ilumina con un haz delgado y preciso áreas delimitadas de dicho mundo en las que necesitamos de una guía para la decisión y la acción.

La concepción vigente también se apoya en un conductismo de tipo ryleano acerca del lenguaje psicológico, que se extiende hacia el lenguaje moral. Así como reconoceríamos los estados psicológicos de una persona solo a través de su conducta pública, asimismo juzgaríamos acerca de su carácter moral exclusivamente en virtud de sus acciones observables, sin las cuales tal carácter permanecería irremediabilmente oculto o sería, según un conductismo más extremo, inexistente.

Un ejemplo de un filósofo moral, contemporáneo de Iris Murdoch, que asume buena parte de la “concepción vigente” es William Frankena. Al comienzo de su libro titulado *Ética*, este toma la argumentación de Sócrates en el diálogo *Critón* de Platón como un ejemplo paradigmático de pensamiento ético. Frankena (1965) considera los argumentos de Sócrates en este diálogo como un modelo de lo que debe ser un razonamiento moral para llegar a una decisión sobre qué hacer:

(...) Sócrates procede a exponer, efectivamente, un argumento triple para demostrar que no debe violar las leyes aceptando huir. 1) No debemos perjudicar nunca a quienquiera que sea. La fuga de Sócrates perjudicaría al Estado, ya que violaría y despreciaría sus leyes. 2) Si alguien permanece en un Estado del que podría irse, se compromete tácitamente a observar sus leyes; por consiguiente, si Sócrates se fugara rompería un compromiso, que es algo que no debiera hacerse. 3) Nuestra sociedad o nuestro Estado son virtualmente nuestros padres y maestros, y a nuestros padres y maestros les debemos obediencia.

En cada uno de estos argumentos Sócrates se apoya en una norma o principio moral general, que él y su amigo Critón, después de reflexionar al propósito, aceptan como válido: 1) que nunca deberíamos perjudicar a alguien; 2) que deberíamos cumplir nuestras promesas, y 3) que deberíamos respetar a nuestros padres y maestros y obedecerlos. En cada caso, también, se sirve otra premisa que comporta un juicio de hecho, y aplica la norma o principio al caso en cuestión: 1) si me fugo, perjudicaré a la sociedad; 2) si huyo, romperé mi compromiso, y 3) si huyo, desobedeceré a mis padres y maestros. Y a continuación saca la conclusión de lo que debe hacer en su situación concreta. He aquí un modelo típico de razonamiento en materia de moral, ilustrado, además aquí, muy bellamente. (pp. 2-3)

La interpretación de Frankena se apoya en aspectos centrales de la imagen a la que Murdoch quiere oponerse. Los agentes morales son vistos como moviéndose en un mundo de hechos que son especificables con independencia de valoraciones subjetivas, los

cuales iluminan con sus principios morales las situaciones en las que deben tomar una decisión. El razonamiento moral se presenta como una inferencia deductiva en la que las premisas pueden dividirse en dos tipos, a saber, los principios (el componente valorativo) y los hechos (el componente fáctico); las conclusiones son las decisiones acerca del curso de acción que se debe seguir. No hay rastros aquí del flujo de conciencia ni de la vida interior de los agentes morales. El modelo de razonamiento moral presentado aquí se ajusta bien a una “imagen, que parece tener la autoridad de la visión moderna de la mente, de la esencia de la vida moral como conjuntos de escogencias externas sustentadas por argumentos que apelan a los hechos” (Murdoch, 1999, pp. 80-81).

### 1.3 Críticas a la concepción vigente

Cora Diamond realiza una lúcida crítica de la interpretación de Frankena acerca de los argumentos de Sócrates en el *Critón* que parece inspirada en Murdoch y que, en todo caso, nos ayuda a aclarar algunos de los cuestionamientos que ella hace a las imágenes que están implícitas en la filosofía moral de su época. Diamond (1995) comenta un artículo de Martha Nussbaum en el que se ocupa de un tipo de falta de atención que está expresado en estas palabras del prefacio de Henry James a su novela *What Maisie Knew*: „El esfuerzo de realmente ver y representar no es un asunto ocioso, teniendo en cuenta la fuerza constante que genera confusión” (citado en p. 309). Diamond toma la interpretación de Frankena de la argumentación de Sócrates como un ejemplo de esa falta de atención que ella también denomina “obtuseñess”. Esta “obtuseñess”, que puede entenderse, en este contexto, como una renuencia a entender algo, una suerte de ceguera o negación voluntaria a ver algo como es, es lo contrario a la atención moral que es central en el pensamiento de Murdoch.

Frankena se niega a ver y comprender el tipo de actividad moral que Sócrates despliega en su diálogo con Critón. Cora Diamond subraya que fácilmente nos puede parecer que la interpretación

de Frankena de lo que hace Sócrates es razonable y que no vale la pena detenerse en ella para encontrar algo que objetarle. La facilidad con la que tenderíamos a aceptar la lectura de Frankena sería, en sí misma, un ejemplo de falta de atención e ilustraría que, como lo dice Henry James, hay una constante fuerza que nos confunde y nos dificulta ver y comprender. Para Murdoch esa fuerza es, con frecuencia, un egocentrismo que nos lleva a ver las cosas no como son sino como fantaseamos que son o como quisiéramos que fueran, pero a veces puede ser la fuerza de una imagen, de una manera de ver las cosas a la que estamos aferrados, de modo que nos negamos a aceptar otras, nuestros ojos se cierran ante ellas. De ahí la importancia de reconocer y examinar esas imágenes, así como de proponer imágenes alternativas.

Diamond se pregunta qué clase de hechos son aquellos a los que presuntamente se aplican los principios morales para deducir qué hacer; qué clase de hecho es, por ejemplo, que Sócrates sea hijo de las leyes de Atenas y, entonces, les deba respeto y obediencia. Este no es un hecho como lo es que Sócrates es hijo de Sofronisco y de Fenáreta. Más que un hecho, lo que encontramos aquí es una analogía, una cierta manera de ver la relación entre una persona y las leyes de su ciudad. Algo similar podría decirse del “hecho” de que si Sócrates escapa de la cárcel perjudicará a la ciudad (Platón, 1993, p. 206). En este hecho, aparentemente simple e indiscutible, se condensa una compleja manera de ver la posible huida de Sócrates de la prisión y sus consecuencias para la ciudad: si Sócrates huye, ello va a mostrar a otras personas que se puede eludir una decisión judicial; otras personas pueden seguir este mal ejemplo, lo que va a perjudicar, incluso a destruir, las leyes de la ciudad y la ciudad misma. Nótese cómo en la descripción ampliada del hecho van apareciendo términos valorativos que estaban ausentes en la formulación concisa. En el caso del otro hecho —si Sócrates huye, rompe una promesa— se esconde una manera metafórica, para nada obvia, de ver los compromisos que tácitamente adquiere una persona que decide

permanecer viviendo en una ciudad como promesas. Frankena resulta, entonces, reduciendo complejas analogías, metáforas, imágenes, toda una imaginativa y creativa actividad moral, mediante la cual Sócrates quiere cambiar la manera que Critón tiene de ver su situación y lo que debe hacerse en ella, a meras enunciaciones objetivas de hechos.

Antes de la imaginativa argumentación de Sócrates, Critón había realizado su propio ejercicio imaginativo para tratar de convencer a Sócrates de que escapara de la cárcel (p. 196-7). Critón se imagina las consecuencias de que Sócrates no escape de la prisión y salve su vida: Critón y otros amigos de Sócrates sufrirían la vergüenza de ser vistos y repudiados como desleales y cobardes, por no haber sobornado a los carceleros y ayudado a Sócrates a escapar; para los hijos de Sócrates las consecuencias serían desastrosas, pues Sócrates los habría traicionado y abandonado sin haber cuidado de su crianza y educación. Al no huir, Sócrates también se traicionaría a sí mismo permitiendo que sus enemigos lo lleven a una muerte injusta. Critón arguye que Sócrates no debe temer no poder valerse de sí mismo en una ciudad diferente a Atenas, pues hay amigos en otras ciudades que lo estimarían y estarían dispuestos a ayudarle.

En su respuesta, Sócrates presenta una manera muy diferente de ver su situación y las consecuencias de escapar. La decisión a tomar no depende de lo que se deduzca lógicamente de los principios morales y los “hechos”, sino de la manera como se ve y se comprende la situación en la que surge el dilema moral de escapar o no. Sócrates se imagina sus circunstancias y las consecuencias de huir de una forma muy diferente a la de Critón. Para él es más deshonesto y dañino responder a una injusticia con otra que sufrir injusticia por parte de sus enemigos. Si escapara a otra ciudad donde valiera la pena vivir, no sería estimado sino considerado un traidor y una amenaza por ser un destructor de las leyes. En otra ciudad, en tal condición, no podría educar bien a sus hijos, que vivirían como forasteros.

El diálogo entre Critón y Sócrates permite aclarar la idea de Murdoch (1999) de que “el mundo que confrontamos no es solo un mundo de ‘hechos’, sino un mundo en el que nuestra imaginación ya ha trabajado, en todo momento” (p. 199). Pero nos acechan de nuevo las preguntas: ¿cómo comparar y evaluar las dos maneras de ver la situación de Sócrates y sus consecuencias? ¿Cuál es la más correcta, realista, veraz y por qué?

Otro problema que surge aquí es si en estas críticas a la interpretación de Frankena no se está presuponiendo una versión de la separación entre hechos y valores, dado que se está arguyendo que en las visiones morales que Critón y Sócrates tienen de la situación juegan un papel decisivo las maneras de ver los hechos y no los hechos desnudos. Pero no se trataría de separar hechos desnudos de las maneras de verlos, sino más bien de cuestionar que haya hechos puros que no estén imbuidos de imágenes y valoraciones. El punto es que los hechos tienen un componente valorativo que no es separable de ellos, que en la especificación y descripción de los hechos intervienen valoraciones que son una parte de la actividad moral que Frankena se niega a ver. Este es justamente el punto central de la crítica de Murdoch (1999) a la distinción entre hechos y valores que se asume tácitamente en las concepciones dominantes en la filosofía moral contemporánea:

En la visión alternativa que he sugerido hecho y valor se unen de manera inocua. Difícilmente habría una objeción a decir que hay ‘hechos morales’, en el sentido de interpretaciones morales de situaciones en las que el concepto moral en cuestión determina la situación y si se retira el concepto, ya no tenemos la misma situación o los mismos hechos. (p. 94)

#### **1.4 Imaginación, fantasía y la significación moral de la literatura**

Para Murdoch, la imaginación moral es análoga a la imaginación narrativa y en ambos casos se busca con ella ver la realidad verazmente, sin crear fantasías que la distorsionen. La imaginación, en oposición a la fantasía, está comprometida con la verdad y

con su búsqueda. Esta búsqueda no está inspirada en el modelo de la investigación científica, sino en la veracidad que hay en la buena literatura:

Esta actividad [imaginación] que puede ser caracterizada mediante un contraste con el pensamiento “estricto” o “científico” ... puede ser descrita así: un tipo de reflexión sobre personas, eventos, etc., que construye detalle, añade color, evoca posibilidades de maneras que van más allá de lo que se puede decir que es estrictamente fáctico. Cuando se piensa que esta actividad es dañina, a veces se la llama “fantasía” o “ilusión”. (Murdoch, 1999, p. 198)

La tarea de reflexionar imaginativamente sobre la realidad para comprenderla y confrontar adecuadamente los problemas que no plantea no es un fácil reconocimiento pasivo de los hechos, sino una aventura moral prácticamente inacabable, pues siempre es posible ser más detallado, ver más aspectos, considerar más posibilidades y, así, atender mejor y acercarse más a la realidad. Falsear la realidad y fantasear con que es como quisiéramos que fuera lleva a decisiones problemáticas y acciones deplorables. Esta es una de las razones por las cuales la buena literatura, la que no sirve solamente para alimentar el ego de quien la escribe, la que no evade o niega o distorsiona la realidad ni brinda fantasías consoladoras, sino que nos ayuda a ver realistamente las situaciones que vivimos, es importante para el pensamiento y la vida morales. Para ver la realidad verazmente a través de nuestra imaginación es necesario un uso creativo de los conceptos morales con los que nos la representamos y describimos (como los que emplea Sócrates en su argumentación con Critón).

Murdoch se distancia de la imagen de acuerdo con la cual el agente moral vive en un mundo en el que los hechos a los que se aplican las reglas morales, y que funcionan como premisas en el razonamiento práctico, son accesibles y dados de la misma manera a las personas. El mundo menos incierto y menos ambiguo que fantaseamos es un mundo en donde se pierde la aventura de

hacer uso de la imaginación para orientarnos en la difícil tarea moral y cognitiva de comprender los hechos verazmente. Vemos mundos diferentes, pues nuestras visiones del mundo, a través de la imaginación y de un uso creativo de los conceptos morales, cambian el mundo. Pero Murdoch no quiere sostener una forma de antirrealismo o de idealismo lingüístico; defiende un realismo que Maria Antonaccio (2000, cap. 5) denomina “realismo reflexivo”, de acuerdo con el cual la realidad existe fuera de nosotros, sin embargo, no es el realismo objetivo de las ciencias naturales, pues si bien la realidad nos trasciende, al mismo tiempo es como la vemos, mediada por nuestra conciencia, nuestra imaginación y nuestra visión moral. Esta es una imaginación que no inventa el mundo, que no usamos “para escapar del mundo, sino para unirnos a él” (Murdoch, 1999, p. 374). Puesto que las situaciones que queremos comprender bien, los hechos, las personas, las cosas que las habitan y conforman son a veces muy complejas y enigmáticas, la tarea de la/os filósofa/os morales y de la/os agentes morales, va mucho más allá de describir hechos, aplicar reglas y argumentar deductivamente partiendo de estos. La tarea requiere un esfuerzo de la imaginación creativa para extender nuestras imágenes y conceptos, y así tratar de comprender lo que nos es difícilmente inteligible, “iluminar regiones de la realidad que antes estaban en la oscuridad” (Murdoch, 1999, p. 90). En esta incesante labor puede servirnos de inspiración y orientación la manera como la poesía, y en general la literatura y el arte, puede ensanchar los límites de lo expresable.

La imaginación, como se la concibe aquí, ha de distinguirse de la fantasía, que, para Murdoch, es una fuerza de nuestro ego que nos encierra en nosotros mismos, en nuestros intereses, deseos, necesidades y nos aleja de la realidad, nos impide verla como en verdad es. Murdoch reconoce expresamente que uno de sus supuestos básicos es que somos naturalmente egoístas (1999, p. 364). La psicología moderna, particularmente el psicoanálisis, nos habría mostrado que nuestro yo es como un mecanismo (otra

imagen) que se protege constantemente del dolor que le produce vivir en una realidad que es indiferente, o a veces se opone, a la satisfacción de sus necesidades y deseos. Un importante mecanismo de defensa del yo es la fantasía, que le proporciona imágenes consoladoras de la realidad que la hacen ver menos hostil y amenazante. La imaginación, el arte y la literatura son importantes para nuestra vida moral pues contribuyen a superar el egocentrismo, a liberarnos de las fantasías del yo; nos ayudan en la medida en que nos hacen salir de nosotros mismos, de nuestros instintos autoprotectores, para dirigir la atención a la realidad, a las demás personas y a las situaciones con las que lidian. Murdoch concibe el amor, una noción que brilla por su ausencia en la “concepción vigente”, como dirigir la atención de manera veraz, justa y compasiva a lo otro y a las otras personas, reconociendo su existencia: las buenas obras literarias ofrecen ejemplos del amor entendido de este modo, como una virtud moral.

## 2. VERDAD EN LA ÉTICA DE LA VISIÓN

En su artículo “The Idea of Perfection”, Iris Murdoch (1999) presenta su muy comentado ejemplo acerca de M (la madre) y D (la nuera, *daughter-in-law*):

Una madre, que llamaré M, siente hostilidad por su nuera, que llamaré D. M piensa que D es una muchacha de buen corazón, pero si no exactamente ordinaria, ciertamente tosca y carente de dignidad y refinamiento. D suele ser impertinente y llana, insuficientemente cortés, brusca, a veces definitivamente ruda, siempre fastidiosamente juvenil. A M no le gusta el acento de D ni la manera como se viste. M siente que su hijo se ha casado con alguien inferior. Supongamos, en aras del ejemplo, que la madre, quien es una persona muy “correcta”, se porta siempre bien con ella, sin dejar ver de ninguna manera su verdadera opinión. Podemos subrayar este aspecto del ejemplo asumiendo que la joven pareja ha emigrado o que D está muerta: el punto es asegurar que lo que esté *ocurriendo*, ocurre enteramente en la mente de M. Dicho todo esto acerca de los primeros pensamientos de M sobre D, el tiempo pasa y podría

ser que M permanezca con un endurecido sentido de reproche y una imagen fija de D, prisionera (si puedo usar una palabra que es una petición de principio) del cliché: mi pobre hijo se ha casado con una muchacha necia, vulgar. Sin embargo, la M del ejemplo es una persona inteligente y bien intencionada, capaz de autocrítica, capaz de dar atención cuidadosa y justa a un objeto que la confronta. M se dice: 'Soy anticuada y convencional. Puedo ser prejuiciosa y estrecha de miras. Puedo ser esnobista. Ciertamente estoy celosa. Permítanme ver otra vez.' Asumo que M observa a D o, al menos, reflexiona deliberadamente sobre D hasta que su visión de ella cambia gradualmente. Si suponemos que D está ahora ausente o muerta, esto puede dejar claro que el cambio no se produce en el comportamiento de M, sino en su mente. Ella descubre que D no es vulgar, sino refrescantemente simple, no indigna, sino espontánea, no ruidosa, sino alegre, no fastidiosamente juvenil, sino deliciosamente joven, etc. Y como digo, *ex hypothesi*, el comportamiento exterior de M, correcto desde el comienzo, no se altera de ningún modo. (pp. 312-313)

Con este ejemplo, Murdoch quiere oponerse a los supuestos conductistas y no-cognitivistas de la imagen de lo moral que está cuestionando. Ella insiste en que el cambio en M que la lleva a ver a D con una atención más cuidadosa y justa es un cambio en su conciencia, en su vida interior, que no viene acompañado por un cambio en su conducta observable. A pesar de ello, es un cambio que es moralmente significativo. La escritora nos lo presenta como un cambio que es elogiado moralmente, que nos inclinamos a aprobar, pues M logra superar prejuicios, ideas convencionales, impulsos egoístas, celos que le impedían ver a su nuera como es. Es un paso de M en lo que Murdoch percibe como un peregrinaje que lleva de la apariencia y la falsedad a la verdad y el realismo. La atención justa a la realidad para ver a su nuera como es verdaderamente es una tarea moral fundamental. Queda claro, entonces, que la vida interna de M y su flujo de conciencia son parte importante de su vida moral. Si pensamos que M ha logrado un avance moral al cambiar su manera de ver a D, entonces las maneras de valorar moralmente a una persona no dependen solamente de sus

elecciones y conducta pública, sino también de su visión interior. No exoneraríamos a M de una valoración negativa por haber tenido una imagen injusta de D, a pesar de que siempre se comportó de forma inobjetable con ella. Algo similar podría decirse de nuestras maneras de evaluarnos moralmente a nosotros mismos. ¿Acaso no nos avergonzamos a veces de pensamientos o sentimientos íntimos que tenemos y que evitamos, justamente por ello, que sean visibles para las demás personas?

En esta crítica de un conductismo moral, Murdoch apela a hechos simples a los que esa posición no les hace justicia, o ignora; apela también a nuestras prácticas habituales de evaluación moral, que difieren de lo que se exigiría desde esta posición. La crítica pone de manifiesto un cierto empirismo de Murdoch que se apoya en el sentido común y en nuestra experiencia ordinaria y que es diferente al empirismo como postura filosófica que asume supuestos conductistas sobre la dependencia de los estados o procesos mentales internos de la conducta externa. Cora Diamond caracteriza el empirismo murdochiano como un empirismo de la reflexión sobre la experiencia humana.<sup>6</sup> En otras palabras, Murdoch trata de mostrar con su empirismo que las concepciones morales derivadas de una imagen del mundo y la vida humana influida por el empirismo de los filósofos, que se acoge a un modelo empírico-científico, no concuerdan bien con cómo son los seres humanos en realidad y cuál es, efectivamente, su experiencia ordinaria.

En el ejemplo de M y D no aparecen los conceptos que son centrales en la imagen que Murdoch cuestiona: principio moral, deliberación racional, decisión, elección, acción. En cambio, el ejemplo está animado por la metáfora de la visión; es un ejemplo de un cambio interior en la visión que muestra la importancia moral del trabajo personal en la manera de ver las cosas, las

---

6 Ver: <https://soundcloud.com/user-548804258/lecture-cora-diamond-murdoch-off-the-map-or-taking-empiricism-back-from-the-empiricists>

situaciones, las personas. Este cambio tendría normalmente consecuencias decisivas en la acción, con lo cual se mostraría que la acción brota con frecuencia de la visión y no siempre de la argumentación en la que se aplican normas a hechos. Pero con el ejemplo se quiere mostrar, más bien, que hay actividad moral que solamente tiene que ver con la visión y la vida interior, y que no está ligada a la elección y a la conducta.

El cambio en la manera que tiene M de ver a D va de la mano con un cambio en el uso del vocabulario moral, de las llamadas “palabras morales secundarias”. M ya no ve a D como “fastidiosamente juvenil”, sino como “encantadoramente joven”, no “ruidosa”, sino “alegre”, etc. Para llegar a ver a D de manera más justa, M hace una re-descripción con otras palabras; hace un uso creativo, imaginativo de conceptos morales distintos a los que solía emplear antes. Este uso imaginativo posibilita una nueva comprensión de D, que Murdoch nos presenta como más ajustada a la realidad. El lenguaje moral empleado por M es un instrumento para y una expresión de su búsqueda de conocimiento y verdad. Esta búsqueda no se hace indagando por más información y más hechos sobre D, sino viéndola con mayor atención y menos parcialidad. Al mirar otra vez, M llega a ver algo diferente, no porque D haya cambiado, sino porque M misma ha cambiado; porque ya no quiere ver a través de sus sesgos, porque se ha liberado, hasta cierto punto, del egocentrismo con el que antes la veía. Con el ejemplo, Murdoch quiere cuestionar no solo un tipo de conductismo moral, sino también las presuposiciones no-cognitivistas de la imagen dominante.

El ejemplo se ha expuesto de manera que la nueva visión que alcanza M de D se comprende como más justa y veraz. Pero alguien podría objetar que ocurre lo contrario. M habría visto inicialmente a D como realmente es y luego, al verla otra vez, se habría engañado (Murdoch, 1999, p. 313). ¿Cómo establecer cuál es la descripción apropiada? ¿Ella estaba presa de un cliché y se estaba engañando antes sobre su nuerca o se engaña, más

bien, ahora? Murdoch advierte que en la vida real es difícil llegar a saberlo. Con esta observación invita a reflexionar sobre nuestra propia experiencia, sobre cómo trataríamos de resolver este problema efectivamente, en la práctica y no recurriendo a teorías filosóficas sobre la verdad o a un modelo de objetividad que se tome prestado de las ciencias naturales, para establecer cuáles son los hechos duros sin que nos veamos extraviados por sentimientos morales como la compasión, la justicia, el amor. Pero ni los conceptos ni las valoraciones ni los sentimientos morales dificultan la tarea de ver la realidad y las demás personas con realismo, veracidad y objetividad, sino que ayudan e incluso son ineludibles y necesarios para llevarla a cabo bien, pues gracias a estos llegamos a entender el mundo y nuestra vida en él. Para Murdoch, toda nuestra conciencia y pensamiento están permeados por la luz de lo moral, lo cual muestra que conocer la realidad es un logro no solamente cognitivo, sino también moral.

Pero, ¿cómo podríamos tratar de justificar que M comprende y conoce más realista y justamente a D luego de volver a mirarla? Una consideración importante aquí es que, tal como se describe el caso, M ha hecho un esfuerzo honesto y consciente de ver a D menos prejuiciosamente, de liberarse de clichés y mirarla con más cuidado y atención; ella ha reconocido que antes ha sido demasiado anticuada y convencional. Esto es lo que se nos dice que M piensa y trata de hacer, ¿cómo saber si efectivamente lo logra?

Un criterio importante que solemos usar en la práctica para determinar si alguien ha logrado llegar a ver a una persona o situación más verazmente es el de si se han logrado superar los obstáculos que de hecho le estaban impidiendo ver las cosas como realmente son. La aplicación de este criterio exigiría, por una parte, mostrar que sí había esos obstáculos; en este caso, que M sí era celosa, conservadora, tenía sesgos y clichés, y que por todo ello veía a su nuera de manera distorsionada. Habría que pensar en las diversas maneras en las que tratamos de determinar si el juicio de una persona está siendo nublado por prejuicios. A ello

ayudaría contrastar las opiniones y juicios de M sobre D con los de otras personas que la ven con más distancia y más desinteresadamente, pero también examinar con cuidado el comportamiento de M con D, con su hijo, con otras personas y, en general, tomar en consideración aspectos relevantes del carácter y la historia de M, antes de su cambio; una tarea compleja.

Por otra parte, habría, por supuesto, que tratar de ver si los esfuerzos de M por ver a D más justamente llevan a un cambio, a superar, al menos parcialmente, las dificultades que alteraban o cegaban su mirada. Se trataría de constatar si M ha logrado ser menos miope y parcial. Esto puede ser difícil, no hay fórmulas precisas para hacerlo, pero tenemos alguna idea de cómo se podría intentar examinando lo que M dice y hace. Por ejemplo, (dejando ahora de lado el supuesto de que D está muerta o ausente), se puede observar si M se obstina en tener a su hijo más cerca de ella, si depende mucho de su ayuda y si esto influye en su relación con su nuera y en las maneras en que M busca interferir en la relación de él con su esposa y en sus sentimientos hacia ella. Así mismo se puede reconocer cuándo una reacción de M hacia D es injusta y tratar de identificar qué es lo que la lleva a reaccionar así... y cosas similares (vagas, pues dependen de las particularidades del caso). Estamos lejos, en todo caso, de una verificación objetiva como se piensa que debe hacerse en el ámbito de las ciencias naturales.

Si bien Murdoch presenta el ejemplo de manera que el cambio de M no se manifiesta en su comportamiento observable, por lo general, en la práctica no se da esta restricción, que hace más difícil a los demás reconocer y apreciar la admirable transformación de M, su trabajo en sí misma. Pero imaginar el ejemplo sin esta restricción para tratar de establecer si M ha logrado una visión más verdadera de su nuera no es, claro está, objetar el cuestionamiento que se hace al conductismo moral. El punto de Murdoch es que es posible que se produzca un cambio interior moralmente significativo sin que se manifieste en decisiones y acciones públicas, no que esto tenga que ocurrir siempre o con frecuencia. Además,

el hecho de que nos basemos en lo que podemos observar de lo que dice y hace una persona para saber si hubo un cambio en su manera de ver a otra persona no debilita lo que Murdoch quiere mostrar: que la concepción que ella cuestiona, al otorgarle a las nociones de deliberación, elección, acción el lugar central en la moralidad, están dejando de lado nociones que son importantes, como las de atención a la realidad, visión, imaginación, “unselfing” (superación del egocentrismo).

Murdoch reconoce expresamente que toma las nociones de atención y de “unselfing” (*decreation*) del pensamiento de Simone Weil. Sin embargo, el sentido de estas nociones en la mística de Weil no es el mismo que adquieren en el contexto de la visión moral secular de Murdoch. Para Simone Weil la atención es fundamentalmente pasiva, pues consiste en un vaciamiento del pensamiento, que se logra suspendiendo su inclinación natural a aprehender, interpretar, introducir sentido. Este vaciamiento lo deja liberado y listo para ser ocupado por el objeto, sin que este sea modificado por él: “Por encima de todo, nuestro pensamiento debe estar vacío, esperando, sin buscar nada, sino listo para recibir en su verdad desnuda al objeto que ha de penetrarlo” (Weil, 1978, p. 72). Esta manera de Weil de entender la atención está relacionada con su manera de entender la creación divina. Dios, en su infinita plenitud de ser, no puede coexistir con nada más. Entonces, para crear el mundo, Dios debe, en un acto supremo de amor, retirarse; solo entonces puede permitir que exista algo diferente a Él. De manera análoga, nosotros debemos renunciar a nuestra voluntad, en el acto de la *decreation*, para conformarnos a la voluntad divina y para dar atención, de manera gratuita, pura, desinteresada, generosa a Dios y a la realidad creada por Él. Esta renuncia a la voluntad, *decreation* o *unselfing*, que hace posible la atención, concebida como una forma de amor, es, para Weil, la exigencia moral más importante que debemos cumplir.<sup>7</sup>

---

7 Ver Panizza, 2017.

Según Weil, para lograr una visión clara, realista y verdadera de la realidad por medio de la atención a esta se requiere una ausencia completa del yo, de la voluntad, que es prácticamente imposible de lograr (salvo, acaso, en estados de contemplación mística). En la concepción más secular de Murdoch, la atención a la realidad y su visión veraz exigen una superación de las influencias deformadoras del ego, pero no una completa renuncia mística del yo.<sup>8</sup> El yo no es para Iris Murdoch solamente una causa de distorsión, ilusión y fantasía. El yo es también el sujeto de la atención, que no es totalmente pasiva como en Weil, y de la imaginación que se necesitan para ver la realidad como es. Esto se muestra en el ejemplo de M y D: M realiza una actividad moral propia, personal, en la que no renuncia totalmente a su yo y su voluntad, sino solamente a sus tendencias egoístas e interesadas. Su yo es el sujeto del esfuerzo y la transformación moral que aprobamos y admiramos en ella.

### **3. REALISMO MORAL Y LA PERTINENCIA MORAL DE LA LITERATURA (CÓMO NOS AYUDA A SALIR DE LA CAVERNA)**

Lo anterior no debe llevar a pensar que Murdoch defiende un problemático subjetivismo moral. Por el contrario, la autora hace una dura crítica al subjetivismo que considera característico de la filosofía moral moderna y contemporánea. De acuerdo con este subjetivismo, el yo, o la voluntad identificada con el yo, es la fuente del valor moral. Esta idea tendría sus orígenes en la filosofía de Kant, a pesar de él mismo: “Kant abolió a Dios e hizo del ser humano un Dios, en su lugar” (Murdoch, 1999, p. 365). Una de las pretensiones de este hombre-dios kantiano es la de ser el creador del valor y el sentido del mundo.

---

<sup>8</sup> En Panizza (2022, caps. 2 y 3) se discuten con cuidado estas dos interpretaciones del “unselfing”. Ella vacila sobre cuál atribuirle a Murdoch; nosotros le atribuímos una de ellas a Murdoch y la otra a Weil.

Para Iris Murdoch (1999), si bien el sujeto, mediante su voluntad, su imaginación, atención y visión, busca el valor moral en la realidad, no es el creador de este:

La persona ordinaria, a menos que esté corrompida por la filosofía, no cree que ella crea los valores por medio de sus elecciones. Ella piensa que algunas cosas son realmente mejores que otras y que es capaz de equivocarse. No solemos dudar acerca de la dirección en la que se encuentra el Bien. Asimismo, reconocemos la existencia real de la maldad: cinismo, crueldad, indiferencia ante el sufrimiento. (p. 380)

Vale la pena aclarar que el realismo de Murdoch no consiste en sostener que hay hechos morales que constituyen una porción de la realidad de la que se ocupa la ética. Su realismo moral está inspirado en las imágenes de Platón: la forma del bien es análoga al sol. El bien, objetivo y trascendente, ilumina la realidad inteligible, como el sol ilumina el mundo de lo visible; el cambio y el mejoramiento morales se asemejan a un peregrinaje que lleva de la apariencia a la realidad, a un camino que nos conduce desde la caverna en la que vemos solo sombras de sombras hasta el mundo afuera de ella, iluminado por el sol.

Murdoch considera que en el tránsito de la apariencia a la realidad juega un papel importante la contemplación de la belleza en la naturaleza y en las buenas obras artísticas, en la medida en que ellas nos ayudan a liberarnos de las cadenas del ego y a redirigir nuestra atención de nosotros mismos hacia la realidad. En la contemplación estética nos sumergimos en el objeto que nos atrae por su belleza y llegamos hasta a olvidarnos de nosotros mismos y de nuestras preocupaciones habituales. Pero no se trata de que la naturaleza o el arte nos proporcionen una ocasión para evadir los aspectos difíciles de soportar de nuestras vidas. Hay este riesgo en lo que ella considera mal arte, un arte que crea ficciones consoladoras al servicio de la fantasía y la ilusión. Platón, siendo él mismo un gran artista y no solamente un gran filósofo, también advirtió este peligro en el arte, el de distanciarnos de la verdad, y

de ahí su actitud hostil frente a los artistas. Sin embargo, no todo arte es una mala copia de la realidad que nos aleja de esta, como si fuera irremediamente parte de las cadenas que nos atan y nos obligan a mirar sombras de imitaciones de lo real. Existe también el buen arte que Murdoch concibe como un ejercicio creativo e imaginativo que nos ayuda a ver la realidad como es, nos acerca y es un buen compañero en el camino hacia afuera de la caverna:

El arte no es una diversión o una cuestión marginal, es la más educativa de todas las actividades humanas y un lugar en el que puede ser *vista* la naturaleza de la moralidad. El arte da un claro sentido a muchas ideas que parecen más enigmáticas cuando las encontramos en otra parte, y es una clave para lo que ocurre en otros lugares. (...) nos revela aspectos del mundo que nuestra embotada, ordinaria, ensoñadora conciencia no puede ver. El arte atraviesa el velo y da sentido a la noción de una realidad que yace más allá de la apariencia ... (1999, p. 372)

En particular, la literatura puede tanto expresar y transmitir de manera clara ideas sobre lo moral como ofrecernos una visión realista de situaciones concretas en las que surgen dilemas o conflictos morales; alcanzamos una buena comprensión de estas situaciones, pues están escenificadas en el contexto de la vida de los personajes, contexto en el que cobran su pleno sentido. En las buenas obras literarias vemos también desplegadas virtudes del buen escritor que nos sirven de ejemplo e inspiración en nuestro peregrinaje; virtudes tales como la veracidad, la honestidad, la valentía, la rebeldía frente a lo injusto, y entonces “el goce del arte es un entrenamiento en el amor a la virtud” (Murdoch, 1999, p. 371).

El Bien no es como las cosas que reciben su luz. En la medida en que el Bien es fuente de la luz y permite nuestra visión, a él no lo podemos ver como vemos las otras cosas visibles. Como al sol, al Bien no nos está dado verlo directamente, sino de modo indirecto viendo cómo ilumina lo demás. La dificultad de ver y conocer el Bien puede llevar a confundirlo con otras cosas, con otros conceptos. En la interpretación que Murdoch hace de la

alegoría de la caverna el fuego que da origen a las sombras que los prisioneros dentro de la caverna toman como reales representa al ego. Este ego, que es un falso Bien, es una poderosa fuente de energía, pero no es la energía que nos atrae hacia la realidad y nos permite verla como es, sino una que nos ata a las apariencias e ilusiones, que nos mantiene cautivos en la caverna. El ego (comparado con el fuego) y lo que sirve a su protección y defensa pueden confundirse con lo bueno y entonces podemos querer quedarnos a su lado, disfrutando de su agradable y consolador calor, pero ahorrándonos el esfuerzo de ascender hacia la verdadera realidad fuera de la caverna. Por ello es importante liberarnos de la energía del ego que nos atrapa, es decir, del egocentrismo y dirigir nuestra atención a la realidad y al verdadero Bien. ¿Cómo puede la literatura contribuir a ello?

Queremos resaltar tres maneras, ya sugeridas antes, en las que la literatura es importante para nuestro pensamiento y también para nuestro periplo moral. En primer lugar, la contemplación desinteresada de la belleza de una obra artística y, en particular, de una obra literaria, nos ayuda a salir de nosotros mismos, a no centrarnos tanto en nuestras preocupaciones egocéntricas y a reorientar la mirada hacia la realidad que está afuera y hacia las demás personas. Lo anterior contribuye al “unselfing” que, como ya hemos subrayado, se requiere para alcanzar una visión realista y veraz de la realidad que tiene relevancia moral, no solamente por sí misma, sino también porque de allí surgen acciones justas y adecuadas a las circunstancias. Esto lleva a los otros dos puntos que queremos destacar. Hay ejemplos de buena literatura que expresan de modo claro las posiciones éticas y la visión moral de el/la escritor/a. Lo hacen ubicando esas ideas y esa visión en el contexto práctico de las vidas de la/os personajes de la obra, lo que hace posible una comprensión diferente a la que se obtiene cuando las encontramos expresadas en el contexto de una explicación general o una teorización abstracta.

Además, algunas obras literarias nos muestran, por medio de un uso creativo e imaginativo del lenguaje valorativo y haciendo justicia a la complejidad y ambigüedad del mundo y de nuestra vida en él, una visión moralmente significativa de la realidad y, asimismo, de circunstancias concretas en las que surgen problemas de carácter moral. Se trata de la visión de la que surgen hábitos y cursos de acción moralmente adecuados, razón por la que en estas obras se revelan aspectos de las complejas relaciones entre la forma de ver el mundo, el carácter y la conducta moral. En la literatura se enseña, con frecuencia, una forma de atención y de comprensión de lo particular que es importante para las reflexiones teóricas sobre lo moral (es decir, para la ética) y también para nuestra práctica, al confrontar problemas morales específicos (es decir, para nuestra moralidad).<sup>9</sup> Estas consideraciones ayudan a aclarar lo que dice Murdoch sobre el estudio de la literatura como un aspecto esencial de la cultura y la formación moral: enseña a “imaginar y comprender situaciones humanas” (Murdoch, 1999, p. 326).

Para concluir, resaltaremos un poco más, por medio de un ejemplo literario, la importancia de la compañía que la literatura ofrece en el difícil ascenso de las apariencias (la caverna) a la realidad, y de las maneras en las que nos apoya para evitar darle la espalda a esta última cuando la juzgamos como hostil y adversa y, entonces, tratamos de protegernos de ella. La novela *Elizabeth Costello* de J. M. Coetzee es un buen ejemplo de cómo la literatura nos confronta con aspectos muy dolorosos y terribles de la realidad y de nuestra existencia, ante los cuales queremos, y muchas veces lo logramos, cerrar los ojos. En la novela, la escritora Elizabeth Costello dicta una conferencia titulada “Los filósofos y

---

<sup>9</sup> En diferentes partes de sus textos sobre literatura y filosofía moral, Martha Nussbaum, inspirándose en Aristóteles, destaca la importancia moral de una percepción clara y un discernimiento de los aspectos y detalles relevantes de una situación particular. Ver, por ejemplo, la parte II de su libro *La fragilidad del bien* (2001) y la Introducción a su obra *El conocimiento del amor* (2016).

los animales”. Al comienzo de la conferencia ella se presenta ante su audiencia como un animal herido por el horror del trato cruel que los seres humanos dan a los animales no humanos y a lo largo de ella escuchamos a una Elizabeth muy atormentada por lo que les hacemos a diario. Este trato es para ella una enorme tragedia, comparable con el holocausto nazi, comparación que muchas personas que la escuchan consideran exagerada e incluso ofensiva e indignante. Parte de su comparación consiste en señalar que en ambos casos hay una negación o evasión de la horrorosa realidad:

Casi todos los alemanes vivían a escasos kilómetros de algún campo de concentración. No todos eran campos de exterminio, campos dedicados a la producción de la muerte, pero en todos tenían lugar horrores, muchos más horrores de los que nadie puede permitirse conocer por su propio bien.

(...) Perdieron la humanidad, a nuestros ojos, porque hicieron gala de cierta ignorancia voluntaria. Bajo las circunstancias de la guerra al estilo de Hitler, la ignorancia pudo ser un mecanismo útil de supervivencia, pero esa es una excusa que nos negamos a aceptar con un rigor moral admirable.

(...) Esta mañana me han llevado a dar una vuelta en coche por Waltham. Parece un pueblo muy agradable. No vi nada horrible, ningún laboratorio donde se experimente con fármacos, ninguna granja industrial y ningún matadero. Y, sin embargo, estoy segura de que están aquí. Han de estarlo. Simplemente no se anuncian. Están alrededor en estos momentos, solo que en cierto sentido no sabemos de su existencia. (Coetzee, 2012, pp. 69-70)

No sabemos de su existencia o no queremos saber de su existencia, por nuestro propio bien, para protegernos, tratar de defendernos del horror. Pero se trata, según Costello, de una negación e ignorancia voluntarias que nos hace cómplices y culpables. Lo que ella dice en la conferencia nos inquieta, nos molesta, queremos rechazarlo, pues nos confronta con una realidad que sentimos que

es demasiado dura para poder verla como es, que tal vez solamente nos atrevemos a atisbar en un contexto literario.

Costello dictó la conferencia en el *Appleton College*, en donde su hijo es profesor de física. Esto le dio ocasión para visitarlo a él, a su nuera, Norma, y a sus nietos. La visita les resultó muy incómoda, especialmente a Norma, especialista en filosofía de la mente, quien considera que las ideas de su suegra sobre las “relaciones éticas con los animales son bobas y sentimentales” (2012, p. 66) y que ella es una loca, fanática que intenta “extender su poder de inhibición a la comunidad entera” (2012, p. 118). ¿Son estos juicios justos, veraces o son una manifestación de la ignorancia voluntaria de la que habla Costello en su conferencia? Bien podría ser lo segundo, en cuyo caso le vendría bien a la nuera un esfuerzo por mirar mejor a su suegra (como el que hace la madre M en el famoso ejemplo de Murdoch).

Al final de la visita, su hijo John la lleva al aeropuerto (Norma se rehúsa a acompañarlo). En el camino, Elizabeth duda acerca de su manera de ver las cosas, lo que le resulta mucho más difícil a su nuera, y le dice a su hijo, llorando:

¿Es posible, me pregunto, que todo el mundo sea cómplice de un crimen de dimensiones increíbles? ¿Es todo una fantasía mía? ¡Debo de estar loca! Pero veo las pruebas todos los días.

(...) Te miro a ti a los ojos, miro a los ojos a Norma y a los niños y solamente veo generosidad, generosidad humana. Tranquilízate, me digo a mí misma, estás haciendo una montaña de un grano de arena. La vida es así. Todo el mundo la acepta, ¿por qué no puedes aceptarla tú? *¿Por qué no puedes aceptarla?* (2012, p. 120)

El lector queda confrontado con las preguntas, las dudas, la ambigüedad de las actitudes y emociones de Elizabeth Costello. El texto no da una respuesta tajante, y aun cuando sugiriera alguna, el lector no está obligado a tomarla como la correcta, pero sí puede verse exhortado a mirar el asunto con más atención, a tratar de ver las cosas con más cuidado, a no darles la espalda. In-

mediatamente después de haber terminado de dar su conferencia, Costello responde a algunas preguntas del público. La primera de ellas es una pregunta que pide aclaración: ¿a dónde quiere llegar ella con lo que ha dicho? ¿Quiere que las personas dejen de comer carne, que se cierren las granjas industriales, que no se hagan más experimentos con los animales, que se los mate de formas más humanitarias? A esto responde ella: “Si lo que quiere sacar de esta conferencia son principios, tengo que responderle que abra su corazón y que escuche lo que dice” (2012, p. 87). Esta respuesta deja clara una diferencia entre su conferencia y otras conferencias o textos académicos que se centran en dar argumentos para mostrar que hay principios de los cuales se puede inferir que los animales tienen derechos que debemos respetar y que, entonces, no debemos hacer ciertas cosas en nuestro trato hacia estos. La conferencia de Costello, como muchos textos *literarios*, se dirige no solamente al intelecto de la audiencia, sino también a su corazón, a sus emociones; lo que llama “imaginación compasiva” puede llevar a una manera de ver los animales no como seres inferiores porque no tienen conciencia, ni *capacidad* de razonar y que podemos tratarlos como lo hacemos (p. 85), sino como seres sufrientes y vulnerables (también lo somos nosotros los seres humanos), como compañeros en el tránsito por el mundo en que vivimos; esta manera de verlos nos dificultaría tratarlos de formas crueles. Costello misma se presenta ante su audiencia como un animal herido, lo que ya borra el presunto abismo que nos separaría de los animales no humanos. Un cambio en la visión, una manera de ver más compasiva y también más veraz (las emociones no siempre ni necesariamente son un obstáculo para comprender las cosas con verdad y realismo; pueden ser todo lo contrario) llevarían a un cambio en nuestra relación con y nuestro trato a los animales. Se presenta aquí con claridad la estrecha relación entre la visión veraz de la realidad y la acción.

La respuesta de Costello a la primera pregunta del público permite esbozar una respuesta a una posible objeción a la pro-

puesta de darle un papel protagónico a la literatura en la formación moral. Se trata de la misma objeción que se le ha hecho al programa educativo que propone Platón en la *República* por ser demasiado autoritario. Sería cuestionable emplear la literatura en la formación moral para imponer doctrinaria y dogmáticamente visiones, puntos de vista, principios, normas, cursos de acción. La objeción da ocasión para aclarar que la propuesta que se quiere hacer aquí de dar importancia a la literatura en la educación moral no busca imponer autoritariamente una particular visión moral de la realidad o maneras de ver circunstancias específicas en las que nos vemos confrontados con retos morales concretos.

No se pretende emplear la literatura para adoctrinar, aunque tampoco se pretenda la pureza de una neutralidad moral que es en realidad inalcanzable, pero que tampoco es deseable. De todas maneras, la literatura no debe hacer por el lector la tarea de salir de la caverna para ver y comprender la realidad; más bien, puede mostrar la importancia de la tarea, una importancia moral y no solo cognitiva, para exhortar al lector a que la haga por sí mismo con humildad, atención y cuidado, escuchando su corazón y también su imaginación y su mente. No se quiere, pues, promover una obediencia a la autoridad del/ de la autor/a, pero sí, en concordancia con la ética de la atención y la visión de Iris Murdoch, una obediencia y respeto a la autoridad de la verdad y de la realidad.

#### REFERENCIAS

- Antonaccio, Maria. (2000). *Picturing the Human. The Moral Thought of Iris Murdoch*. Oxford: Oxford University Press.
- Ayer, Alfred J. (1936). *Language Truth and Logic*. London: Gollancz.
- Coetzee, J. M. (2012). *Elizabeth Costello*. Traducción de Javier Calvo. Buenos Aires: Random House Mondadori.
- Diamond, Cora (1995). Missing the Adventure. *The Realistic Spirit*, chapter 12. Harvard: MIT Press.

- Diamond, Cora. Conferencia recuperada de: <https://soundcloud.com/user-548804258/lecture-cora-diamond-murdoch-off-the-map-or-taking-empiricism-back-from-the-empiricists>.
- Frankena, William. (1965). *Ética*. Traducción de Carlos Gerhard. México: UTEHA.
- Murdoch, Iris. (1970). *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Murdoch, Iris. (1992). *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Penguin.
- Murdoch, Iris. (1999). *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. Edited by Peter Conradi. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin.
- Nussbaum, Martha. (2001). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Machado Libros.
- Nussbaum, Martha. (2016). *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Machado Libros.
- Panizza, Silvia. (2017). "A Secular Mysticism? Simone Weil, Iris Murdoch and the Idea of Attention". En: M. del Carmen Paredes (ed.) *Filosofía, arte y mística*. Salamanca: Salamanca University Press.
- Panizza, Silvia. (2022). *The Ethics of Attention. Engaging the Real with Iris Murdoch and Simone Weil*. New York and London: Routledge. DOI: 10.4324/9781003164852
- Platón. (1993). *Diálogos*, Volumen I, traducción de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos.
- Weil, Simone. (1978). *Waiting on God*. Translated by E. Crawford. Glasgow: Collins.
- Wittgenstein, Ludwig. (1994). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Barcelona: Altaya.
- Wittgenstein, Ludwig. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México D.F.: UNAM y Barcelona: Crítica.

## COLOMBIAN TROUBLES: ON THE DIGNITY AND JOVIALITY OF RESISTANCE AND SURVIVAL<sup>1</sup>

Problemas colombianos: sobre la dignidad y jovialidad de la resistencia y la supervivencia

Sebastián Alejandro González M.

ORCID ID: 0000-0001-6271-0276  
Universidad de La Salle (Colombia)  
[sgonzalez@unisalle.edu.co](mailto:sgonzalez@unisalle.edu.co)

Ana Mercedes Sarria

ORCID ID: 0000-0002-1372-605X  
Universidad de La Salle (Colombia)  
Universidad Tecnológica del Chocó – Diego Luis Córdoba (Colombia)  
[ana.sarria@utch.edu.co](mailto:ana.sarria@utch.edu.co) - [asarria@unisalle.edu.co](mailto:asarria@unisalle.edu.co)

Jerónimo Manuel Sierra

ORCID ID: 0009-0002-2117-9946  
Universidad Nacional de Colombia (Colombia)  
[jeronimomsm@gmail.com](mailto:jeronimomsm@gmail.com)

### ABSTRACT

This paper examines the political aspects and reasoning behind collective organization during the contemporary armed conflict in Colombia, focusing on three key historical moments. The first section explores the emergence of collaborative groups within the context of the conflict, while the second section delves into the history of collective resistance to violence. Finally, we discuss the various tactics, networks, and community-based initiatives that have been established as active responses to the pain caused by the conflict in Colombia. We hypothesize that these associations should be viewed through a pluralistic lens, recognizing their inclination towards exploring new living possibilities and capabilities development.

**Keywords:** *armed conflict, communities, collective struggles, joviality, dignity, Colombian history, and memory.*

---

<sup>1</sup> The paper is financially supported by MinCiencias through the program: Patrimonio Autónomo Fondo Nacional de Financiamiento para la Ciencia, la Tecnología y la Innovación, Francisco José de Caldas - Contrato 034-2024, Convocatoria *Investigación Fundamental*, 2023.

## RESUMEN

El artículo examina los aspectos políticos detrás de la organización colectiva durante el conflicto armado contemporáneo en Colombia. El argumento se centra en tres momentos históricos clave. La primera sección explora el surgimiento de grupos colaborativos dentro del contexto del conflicto, mientras que la segunda sección profundiza en la historia de la resistencia colectiva a la violencia. Finalmente, discutimos las diversas tácticas, redes e iniciativas comunitarias que se han establecido como respuestas activas al dolor causado por el conflicto en Colombia. Nuestra hipótesis es que estas asociaciones deben ser vistas a través de un lente pluralista, reconociendo su inclinación hacia la exploración de nuevas posibilidades de vida y desarrollo de capacidades.

**Palabras clave:** *conflicto armado, comunidades, luchas colectivas, jovialidad, dignidad, historia de Colombia y memoria.*

Before going to the heart of the matter, we will allow ourselves a brief philosophical introduction. To seek vengeance and retaliation through the path of resentment is to seek the settlement of a debt that cannot be repaid. Moreover, to seek retribution by assigning penalties equivalent to the evil committed is to live under the aegis of guilt. As Nietzsche teaches, evil and debt collection make an ancient and disastrous couple (2003).

It is necessary to resort to genuinely revolutionary gestures to abandon the economy of infinite debt and the problem of apparently just parities. Gestures that show that it is possible to leave the illusion of proportionality between Evil, Prison, and Forgiveness. There is an outstanding characteristic about the social movements dedicated to achieving peace: the noble claim of knowing that where there was evil, punishment does not settle anything; the bravery of understanding that where there was a grievance, truth serves to alleviate, though it is insufficient compensation for moral damage. The same goes for humiliation: it is well known that money as reparation does not repair. That gesture expresses the sobriety of those recognizing that where there were rape and torture, the regret of the perpetrators is valuable. However, that regret does not prevent the return of memories and wounds, which is remarkable. Outrages become profoundly engraved in memory: that much is clear (Salcedo, 2010: 106 and 108). However, we must recognize

how dignity and justice are present through the struggles of social movements that understand the power of free grace.

\*\*\*

Looking at the data from the armed conflict in Colombia, we perceive a general pattern: many of the efforts towards experimenting with new forms of life and building up civil society have been marked by dynamics of territorial and political fragmentation, as well as by the presence of hierarchical or militaristic formations: paramilitaries, drug-traffickers, corruption rings, and guerrillas: it is as if collective endeavors in our country inevitably tended towards the messianic and the warlike. A quick grasp of the Colombian situation is enough to notice how we have invented creative (as well as sad, violent, and aggressive) forms of sticking together. *Colombian troubles*: War and conflict in our history are terrible.<sup>2</sup> And not only because of the victims, the number of violations of Human Rights, the phenomenon of displaced peoples, etc., but also because they reflect the incredible *malice and resentment* behind our collective enterprises throughout history. *It seems we are good at being together as long as that serves the goal of eradicating others.*

The problem becomes more complicated when we look at the apparent choice between two possibilities when dealing with a violent past: on the one hand, to forget nothing and doom oneself to restlessly carry the burden of one's memories, to live forever in the past, and become its miserable guardian; on the other hand, to be alienated from one's past through a focus on the present,

---

2 The expression is a reference to the following quote: "Aparte del café, las esmeraldas, los claveles o la cocaína, Colombia es conocida por el conflicto armado. Así, la gran pared del Museo de la Cruz Roja Internacional de Ginebra que registra anualmente los hechos de guerra y paz en el mundo, trae, desde 1948, la expresión Colombian troubles...". (Besides coffee, emeralds, carnations, or cocaine, Colombia is known for its armed conflict. Thus, the Great Wall of the Museum of the International Red Cross in Geneva, which annually records the facts of war and peace in the world, uses, from 1948, the 'Colombian Trouble' expression" (Palacios, 2012, p. 17).

wherein the past is a distraction, a task that is permanently put off (Traverso, 2007, pp. 37, 67). Because the interpretation of the past is an open problem related to the present, we feel compelled to follow the path of those who show hope and bravery. Recognizing the resentment that permeates the Colombian troubles highlights the creativity of collective endeavors in our country that have stressed peaceful resistance. Under the shadow of war, and beside the memories of the unspeakable, there lies the active power of all those who seek a joyful life. The time of wrath is also the time of the best and most creative human activities: experimentation and poetic self-affirmation. War is a time of lowliness and degeneration but also dignity.<sup>3</sup>

Here are the steps we wish to take:

The origins of the armed conflict in Colombia have to do with three determining and associated factors: the attempts to transform the structure of agricultural land ownership, the authoritarian and exclusionary nature of the traditional political parties, and the incapacity of dissident voices to formulate non-reactive political alternatives. We will avoid the problem of land. Instead, we discuss the logic of collective organization, which is at the core of the armed conflict.<sup>4</sup>

In the second part, entitled *Dignity*, we discuss three questions that are posed, one way or another, by the victims of violence: “What happened?” “What happened to us?” “Why did it happen?” These are questions for the historical discipline, but, we stress, they are also questions of first-person experience, of memory, questions

---

3 The emphasis is already present in *War, Memory, and History* by Gonzalo Sánchez. His provocative and suggestive invitation is to shift the focus from war and violence to our history’s affirmative impulses of Colombia’s more or less recent past (2009, pp. 31-32).

4 We closely follow Marco Palacios’ description of *Public Violence in Colombia from 1958-2010* (2012). Through it, we seek a rough reference to the historical process of public violence and armed conflict. We also found some coincidences in the general description of the phenomenon that Palacios suggests in the *Basta ya!* report of Memoria Histórica (2013). Therefore, we lean *in extenso* on those two documents.

for those who lived through trauma, especially for those who live a dignified life despite what happened.

The third section is about the networks and community enterprises that show a creative endeavor to face the present joyfully. Although violence and armed conflict have indeed marked people's lives for several decades, varied and intense efforts have also been made to promote peace and life collectively (Villarraga, 2013).

We do not attempt an exhaustive recount of such actions. To illustrate how joviality can animate social struggles, we engage a perspectivist and pluralist understanding of genuinely revolutionary social movements that experiment with the possible. In an attempt to elevate such collective initiatives for social change to a theoretical status, we want to defend the idea that the manifold jovial struggles in this country show a remarkable capacity for invention in the aesthetic, technical, intellectual, and legal realms. The diverse social machinery of Colombia (for example, the social machines that emerge in the gaping interstices that the Colombian State fails to cover) somehow produces such creativity, and the relation between one and the other requires examination.

## §1. FAILURES TO UNITE

It is strange: being together also sets us apart. The matter of knowing what belongs to a set/space and what does not should be recognized and conjured to avoid the risks associated with slogans such as “the urgent task of rebuilding the nation,” “let us take our country back,” or “let us make our country great again” (Lefranc, 2005, p. 346). The frightful call for unity or reclaiming some past heritage, which has been a part of historical horrors for so long, is a problematic beacon for social harmony.<sup>5</sup> The collec-

---

<sup>5</sup> A clear symptom that this call for unity is based on an essentialist perspective is that the imperative of reconciliation is said to come from “the people” who prop up sovereigns but exercise no sovereignty.

tives risk becoming an exclusionary unit if it understands itself under topological demands, that is, under the claim of looking for a company only amongst those who are part of *us* as opposed to *them*. Whether our criteria are substantial or ideological, the truth is that we form gangs, and *parches*.<sup>6</sup> That matter translates into unanimity, sectarianism, herd instincts, organizing bands, armed groups, etc.

Violence fosters friendships born of common enemies<sup>7</sup> Moreover, it is visible in the way in which collective enterprises of a political and revolutionary nature were gestated and developed, with their notorious rates of warmongering, intransigency, ideological passion, and cycles of retaliation (National Center for Historical Memory, henceforth NCHM, 2013, pp. 40-51; 125). To put it more broadly: in Colombia, the paths towards social cohesion have been filled with all sorts of hopes and illusions, but also with a marked degradation towards armed struggle —i.e., selective murders, massacres, kidnappings, tortures, forced disappearance, sexual violence, illegal recruitment, etc. (NCHM, 2013, pp. 43-108). Admirable initiatives that imagined new peoples and ways of life coexisted with truly fearsome characters. Grassroots leaders and gangsters, public figures that spoke truth to power, and public figures that resorted to mass murder to keep it: *Charro Negro and Lupercio Montalbán, but also Pablo Escobar, the Castaño brothers, Tómate, Rafa Putumayo, Chema Bala, Jaime Garzón, Álvaro Gómez Hurtado, Álvaro Uribe Vélez, etc.*, all in the context of partisan violence, guerrilla warfare, and the war on drugs (Palacios,

---

6 In Colombian slang, “*Parche*” can mean a group of people who hang out together often or an inner circle that works to benefit its members preferentially over the rest of society.

7 Fortunately, this is not necessarily true. We can always be friends without being someone else’s enemies. Interestingly, making friends without implicitly making enemies tends to be related to noble goals such as building relationships built on trust, practicing mutual recognition, expressing solidarity, etc. See the efforts towards peace reviewed by Camila de Gamboa (2010), as well as ‘*Seré por la memoria*’ (Aguilar & Salas, 2010, p. 58) and COMADRES (Valbuena & Pineda, 2010, p. 87).

2012, pp. 25-65; also, Amorocho y Girón Serrano, 2014). In sum, perhaps, a war against society (Pécaut, 2001).

Seen as a whole, the struggle, hopes, violence, deceits, disappointments, and horrors can be described through three key moments:

Incredible illusions and struggles for equality occurred in the context of Party bureaucracies, hierarchies, and warlordism. In the 1960s onwards, social struggles occurred in a political arena defined by two vicious extremes: the representatives of imperialism and the self-appointed representatives of “the People”; the Marxist left against the response from the US, e.g., through the *Alliance for Progress* (Palacios, 2012, pp. 68-71; also, NCHM, 2013, pp. 117-118).

Traditional party bureaucracies, as well as communist variants of the left-wing organizations, left essential lessons in the matter of collective projects. Amongst others, the study of how both the internal logic of political parties and the revolutionary strategy of the unified front caused organizations to become jammed in internal personal and ideological disputes and to lose consistency and coherence.

Perhaps the sad dynamics of collective political organizations stem from the constant link between sectarianism (even in private life!) and open-armed confrontation —e.g., the macabre “rituals of violence” (NCHM, 2013, pp. 112; 125-126). Favoritism, sectarianism, elitism, and chieftain verticality are the main psychopolitical traits of the revolutionary organizations and the political parties of the time. In both the parties of the National Front and the left-wing revolutionary organizations, the matrix of associations was distinguishable by its closed nature, its affinity to heroes and patriarchs, and its vertical charisma with a tendency to violence (Palacios, 2012, pp. 72-75 and 141; also, NCHM, 2013, pp. 122-124).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> The NCHM says that “a decisive factor in internal breaks of guerrillas during their years of gestation was the strict control which leaders exercised over communities and the private life of militants. This interventionism turned the guerrilla into a set of undifferentiated subjects, as opposed to deliberative supporters. For that rea-

In the decade of 1970, the revolutionary strategy was reconsidered as much from the theoretical point of view as from the practical (Palacios, 2012, p. 101). As a result, the tradition of coffee production was transformed, and Colombia became a producer of nicotine, caffeine, cocaine, and gold—all merchandise that “stimulates the nervous system of the Western consumer” directly (Palacios, 2012, p. 102). At the same time, the decade brings accelerated processes of industrialization and urbanization, as well as a reformist State that coexists with rebellious and progressive undercurrents (NCHM, 2013, pp. 128, 131-133).

The 1970s decade was the time of several social and political empowerment processes by rural peasants, whose organization manners were supported and driven by reformist interests. These were motivated by such factors as the hope that land should belong to those who toil it (i.e., the National Association of Tenant Farmers, ANUC), as well as more politically radical tendencies (NCHM, 2013, p. 129): reformism operated alongside those who believed in taking up arms, and that this meant “walking with the people” (a famous slogan of the M-19 guerrillas, see NCHM, 2013, p. 130). These initiatives were met with military and political repression, as well as strategies of terror (NCHM, 2013, p. 130). In addition, the “National Security Statute” by President Turbay in 1978 left a deep scar in the institutional dynamics of State forces (NCHM, 2013, pp. 135-137).

Another factor in the socio-political landscape was the “horrendous symbiosis between violence and drug traffic” (Palacios, 2012, p. 103; it is essential to note that drug trafficking did not exclude State actors), which intensified as the 1980s approached. Toward the mid-’80s, its influence became notable, especially in funding armed actors by drug dealers (NCHM, 2013, p. 143). This

---

son, breaking loyalties generated catastrophic effects: expulsions, executions, and degradations. Initially, the sect-like environment caused agglutination, but afterward, it became an element of disintegration” (2013. p. 126).

problem intensified a complex mixture of discontent around land distribution, public protest in urban settings, the inflationary crisis of the time, and the lack of political channels to deal with social conflict (NCHM, 2013, p. 132; Palacios, 2012, p. 105). We have yet to mention—and will do nothing more than mention since it is a significant question—“the cultural impact of drug traffic, in as much as it seems to create a fast lane for upward social mobility, based on the culture of easy money and the capitalizing of violence,” which, in turn, lead to “the trivialization of violence and the deterioration of ethical standards in society” which was not limited to a loosening standard in the choice of a means to an end, but also in the selection of ends (NCHM, 2013, p. 145).

From 1970 to the 1980s, there was a marked tendency for collectives to form on the form of gangs, with a centralized chain of command. As a result, guerrillas and drug gangs seem to absorb all possibilities of collective action. Well into the 1990s, violence intensified and broadened its scope with the rise of paramilitary groups. By this time, theoretical and ideological talk around revolution had waned considerably, but violent action remained. Faced with State repression, some revolutionaries opted for democratic means of struggle and became parties (i.e., AD-M19). Still, these parties were persecuted by drug lords and State and paramilitary actors and faced massive forced disappearances (NCHM, 2013, pp. 145-147).

From 1970 to 1982, there was a notable legal hardening alongside partisan exclusionary politics (which resulted in even more vertical and sectarian social structures than in previous years). In a radical internal twist, the collective formations of the final years of the 1970s (up to well into the ‘80s) became differentiated and internally individualized and displayed a marked tendency towards violence and factionalism. Collectives compacted in bands of a warlike nature and viciously focused on unprecedented armed

and political struggles —it can be argued that the severe brutality of the ‘90s partially resulted from this process.<sup>9</sup>

As the armed conflict waged on, the Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), Ejército Popular de Liberación (EPL), and Ejército de Liberación Nacional (ELN) began to seem anachronistic concerning new social movements, “slow organizations,” “dinosaurs roaming the jungle,” in a new context of both growing paramilitary activity and democratic initiatives that attempted to open a legitimate dialogue about the normative nature of the State, such as the National Constituent Assembly (Palacios, 2012, p. 111; NCHM, 2013, pp. 149-156). It is as if between hopes of change, attempts to reach it through political paths, and radical sectarianisms of a reactive and conservative nature, the social dynamic of the most recent twenty years of contemporary armed conflict was exhausted.

What follows are the “years of the humanitarian tragedy, of the expansion of guerrilla and paramilitary and the struggle for the land through blood” (NCHM, 2013. p. 156). The socialization processes through centralized and vertical organizations that occurred during the communist struggle were repeated, in even more reactive forms, in smuggling organizations, bands of emerald traffickers, paramilitary groups, and drug cartels. As the drug business grew, romantic preoccupations with changing the world shifted towards marked consumerism and money-worship while still having the support of armed actors such as FARC and the ACCU/AUC.<sup>10</sup> These are the years of “*Plata o plomo*” (give in

---

9 Thus, for example, the cartels of Cali, Medellín, and the so-called *Los Pepes* (persecuted by Pablo Escobar) can be understood. It can also be understood the solidification of the military strategy «guerrilla wars» in the FARC, EPL, and ELN and, finally, that of the drug-traffic-paramilitary groups congregated under the name Autodefensas Unidas de Colombia —a topic of the guerrilla expansion and the paramilitary hatching in times of peace policies (Palacios, 2012, pp. 100-101; NCHM, 2013, pp. 135-156).

10 “In 1995, the Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá- ACCU- was founded, and in 1997 the chiefs of nine paramilitary organizations from different

to my demands voluntarily and receive money; otherwise, receive lead) and the terror campaigns of clandestine groups, as well as the formation of a thick web of connections between public sector administrators, private enterprise, *sicarios* (hired assassins) lawyers and professional politicians.<sup>11</sup>

At this point, we can speak of *narco-guerrillas*, organizations that mix drug smuggling and anti-state military activities, which resulted in their adopting “the model of the paramilitary organization” (Palacios, 2012, pp. 118-119). Thus, a market of private security emerged. *Private security* is not just a means of organizing property relationships but also a symbol of a more profound orientation of our society, a generalized attitude of «every man for himself doing what best fits him» means and ends become intermingled. Selective murders, massacres, kidnapping, torture, sexual violence, dispossession and extortion, illicit recruitment, threats, terrorist attacks, forced disappearances, and sabotage: those are prototypical repertoires of violence which, in critical times of war, were intensified and deepened, with enormous human costs which are still hard to measure.<sup>12</sup>

## §2. DIGNITY

The damages caused by armed conflict in Colombia manifest the degradation of violence and its devastating impact on people’s lives

---

points of the national geography met to conform the United Self-defenses of Colombia –AUC-, «provided of a unique direction and a governing body» defined as a «Political-Military movement of an anti-subversive nature in the exercise of the legitimate right of self-defense» (NCHM, 2013, p. 160).

11 By this period, violence had acquired a massive character. Massacres became a distinctive sign. Forced displacement increased, making Colombia the second country, after Sudan, with the most significant exodus of people. The repertoires of violence from armed actors registered their most enormous expansion in the history of armed conflict in Colombia (NCHM, 2013, p. 156).

12 “1996-2002: This is the most critical period of enlargement in war” and can be identified with the rise of paramilitary in Colombia, according to the Group of Historical Memory through the Report *¡Basta ya!* (That’s enough!) (2013, pp. 68 and 87-88).

(NCHM, 2013, pp. 259-327). However, this story has a contrasting side: the perspective of those who lived through what happened and led a dignified life, of those who found alternative pathways in the face of massive and collective pain. In the first section, we highlighted some of the critical moments of the Colombian armed conflict from 1958 to 2013.<sup>13</sup> We aimed to highlight the existential challenge of recent decades concerning social change amid extreme difficulties and academic skepticism.<sup>14</sup>

The question of how to change the world is urgent and calls for new approaches. Is it possible to trust the joyful spontaneity of collective experiments without the imperatives of centralized organization and the political trickery that seems to be connatural to revolutionary ideologies? Recent initiatives of that nature give good reasons for hope. Our focus is not on the ideological content of collective organizations but on their associative properties, in whether they can avoid them/us dichotomies and the polarization that ensues from them —especially since 1964 in the Colombian case (Palacios, 2012, p. 160).

By their very nature, such jovial initiatives occur in the interstices, in the liminal places overlooked by power, and, therefore, tend not to be showcased in the comprehensive history of the conflict. Thus, it is essential to emphasize the relevance of historical conscience. That represents encounters between writing, the tale of the past, and the memory that complements and densifies it. It is the most affirmative core of the pathos of emancipatory

---

13 There is broad agreement about the general outline of this history: in *Public Violence in Colombia, 1958-2010*, Marco Palacios (2012, pp. 67-98) coincides with the briefing that the Historical Memory Group proposes in the report '*¡Basta ya!*' (That's enough!) description (2013, pp. 110-189).

14 The radical left still debates the general subject of the revolutionary situation (e.g., Žižek, Couzinasset, et al. 2010). On the other hand, as Palacios shows, the transition to peace has encountered all sorts of difficulties, such as its being tied to whoever holds the presidency. Palacios calls this "quadrennial peace," referring to how the electoral climate affects the peace, leading to its being treated incoherently (2012, pp. 142-158).

gestures born in the struggle for the present (Traverso, 2007, pp. 48-56). On this principle, we will show that following the thread of collective experimentation and resistance is a way of tracking active becoming.

**§3. «CE QU'IL Y A DE CERTAIN C'EST QUE MOI, JE NE SUIS PAS MARXISTE»<sup>15</sup>**

We remember the father of the Vargas boys, whom one day had no choice but to wait in futility and the cold of the night for his children to return (NCHM, 2013, p. 331). We remember María Antonia Fince and her wake amidst the silence (NCHM, 2013:332). We remember Mariela Morales, who went to the mall shortly before her death and said with some humor: “I need new jeans because I’m going to a delicate commission, probably to get killed, so I’m going to wear new clothes!” (NCHM, 2013, p. 362). What should a father and husband say if he is being taken away, his hands tied with his son’s shoelaces? “Goodbye, children, be good to your mother” (NCHM, 2013, p. 334). It was the same with Gabriel Enrique Vesga Fonseca. As if anticipating disaster, he said to Rosas (calling his wife by her last name, in mock formality): “Rosas, the commission is fucked up; what if they find us somewhere, growing meter-long worms.” His omens turned out to be true; he did not return (NCHM, 2013, p. 364).

Fathers, mothers, neighbors, fellow citizens, friends, relatives, and young people: the cases document how so many people suffered. The massacre of Bojayá happened so quickly that there was no time to help anyone (NCHM, 2013, pp. 334-335). People referred to the dead as “the ones that live in the river”: an axis of

---

<sup>15</sup> That idea refers to the first encounter between Karl Marx and Paul Lafargue, in which the former, upon seeing the debate between “those two species, the ‘Marxists, and the anti-Marxist,” is cited by Lafargue as saying: «ce qu’il y a de certain c’est que moi, je ne sui pas Marxist» («what is clear is that I... I am not Marxist».)” From the “Introduction” by Diego Guerrero in *El derecho a la pereza* by Paul Lafargue. Madrid: Maia, 2013.

life. The violence turned the river into a place of death (NCHM, 2013, p. 335). Even more, the sense of time changes in rough conditions. What was before is no longer. There is no clear explanation because the event instantly ruins things, “very hard, very sad” (NCHM, 2013, p. 337).

Fear and violence disfigure humanity to the point of horror. Yet there are no monsters. Only humanity deformed as if in a vortex. Thus, what is at stake is not the existence of Evil but the excellence of human actions. Monsters are those who deny life, who smother it. Segovia, September 11th, 1998: No one could protect the people that night. They were abandoned. (NCHM, 2013, p. 343). At El Salado, there were warnings but no aid: “They said ‘no one goes to the hill, we won’t be responsible for what happens’” (NCHM, 2013, p. 344). La India (Santander), 1987: “Either they join up [the paramilitaries], leave with the guerrilla, leave the region, or die” (NCHM, 2013, p. 345). Trust cannot exist under these conditions. In fear, people “sell out”: “Such sorrow, one feared one’s friend. Because one did not know whether he was crooked [...] or not. It was all fucked up... and I still fear people a lot” (NCHM, 2013, p. 350). In violent times, there is no place for peers. There is only room for silence, doubts, forced loyalties, opportunisms, betrayals... Surviving the war or even personal profit became the justification criteria for immoral actions. It was called “*ser avispa-do*,” an expression that could be translated as “clever,” “shrewd,” “sly,” and “quick on one’s feet.” Crucially, while conveying moral looseness, it is understood as a positive personal characteristic: sharp like a wasp. That is a horrible characteristic of violent times in which actions become uninhibited (NCHM, 2013, p. 352). Fear leaves a mark. It leaves traces in people’s hands, shoulders, dress, and culture;<sup>16</sup> Colombia’s development is still hindered by a culture

---

16 “Physical traces over the body integrate with a series of elements of the day-to-day local environment, go through such unnoticed and unsuspected elements, like the type of dressing or its color, but which in certain contexts such as paramilitary posts are interpreted as guerrilla-like: «Men cannot wear *ponchos*, they could not use

that privileges short-term personal gain over long-term communal benefits. We have yet to discuss a salient characteristic of the testimony of survivors: the passive and active collaboration with violent actors: indifference, aiding in cover-ups, and economic and logistical support (NCHM, 2013, pp. 342-358; indeed, there is much work to be done in the field of memory and adjudicating responsibilities of participants). But let us pursue our research in a more philosophical vein.

“In the beginning, there was the word «Wrath» and the word was successful” (Sloterdijk, 2013, p. 12). So terrible is the wrath that, as in antiquity, offers uncountable pains today. However, our cultural attitudes to wrath may have changed. We, the moderns, almost unavoidably disapprove of Wrath (Sloterdijk, 2013, pp. 12-13), however violent our way of life may be if adequately examined. Are otherwise peaceful humans led to war by terrible circumstances, or does Wrath deadly burst into the lives of men because they are violent? We have glorified violence in so many ways, and for such a long time, that skepticism about what we are as human beings seems natural.

At the same time, these wrathful beings are capable of (most often anonymous) heroism and dignity in the face of violence, experimentation in non-indifference, and non-helplessness.<sup>17</sup> There is a need to validate the value and possibility of “acts of protection, solidarity, rescue, disobedience, and direct or indirect resistance” (NCHM, 2013, p. 329). How can heroic vitalism, the celebration

---

rainboots, they had to wear their shirt well tucked inside the pants” (NCHM, 2013, p. 354).

17 The perspective we follow is found in it thus presented. Sloterdijk claims: “In the tales of great deeds glow the first good news: under the sun something more than the undifferentiated and always identical takes place. In so far as authentic actions are performed, the shapeless answer by themselves the question: Why do men do something instead of nothing? They do it to expand the world with new things worth celebrating. Given that the performers of new things were representative of the human genre, though extraordinary, the way of pride and admiration is open to the others when they listen to the actions and suffering of the heroes” (2012, p. 14).

of life and humanity, be rescued from the point of view in which we are but servants to the causal sovereignty of facts and nature? Violence must never be underestimated; we must consider its nature and causes. However, this task must be complemented by a decided vision of dignity and positive human action.

When we read the histories of our conflict, we see that the characters with a reflexive interiority, a capacity for learning and efforts oriented by high criteria of action, are relatively few; cruel and reactive characters are far more frequent (NCHM, 2013, pp. 37-101). Perhaps the genealogy of violence in Colombia is also the genealogy of resentment and reactive collective forces of our land.<sup>18</sup> Violence devastates worlds: it destroys material and symbolic environments, “spacial, social, spiritual and natural points of reference” (NCHM, 2013: 331-341); hopeful and joyful actions occur against this backdrop of devastation (Lear, 2008).

The task is to bring forth a perspective on struggle and revolution that can change the world positively, knowing how hateful it has all been. It is always better to think of the vigor with which the past is left behind than to live in a relation of semi-rebellion against it.<sup>19</sup> But we have long ceased to feel human heroism as viable (Sloterdijk, 2010, p. 15), seeing it as having a place only in ancient rhapsodies, or worse, only among comic book superheroes, a matter for dark knights and Spidermen. However, actual examples of human heroism are in no way akin to the banal icons of the big screen. In truth, to appeal to heroism is to appeal to dignity, to recuperate the festivity of life amidst the horror. There

---

18 The expression “Autodefensas” (self-defenses) says it all about that point of view: fear and the need for defense represent the psychopolitical charisma of violence. We find it buried in the genesis of armed conflict: the core of the ‘autodefensas’ was already prepared amongst the countrymen in the times of Rojas Pinilla (Pizarro Leongómez, 1991; also, NCHM, 2013, pp. 112-135).

19 As Sloterdijk would say, the task is, thus, the study of self-affirmation in psychic and social systems linked to dynamics of wrath and historic resentment (2010, p. 30).

are heroes: none of them wear capes.<sup>20</sup> They are women, boys, girls, and everyday people. They are named in the “testimonial archive [...] a living portrait, bare and human, of the suffering unleashed by violence and how victims survived and saved their lives in the most adverse conditions” (NCHM, 2013, p. 329, 371).

#### §4. FREEDOM

What is the role of local agents in the search for better times? (Gamboa y Herrera, 2010: 24). A review of the lived memory of the experiences of dignity and resistance in armed conflict is an excellent way to underline the *affirmative sense* of non-violent values that rise against violence *from below*.<sup>21</sup> Values that, among other things, embody the following perspective: there is no need to identify as a rebel, nor to belong to any party or sect, to change the world. In pain and terror, individual and collective efforts to *move on* feed the creative forms of revolution. Who are the revolutionaries? Those who celebrate life and its possibilities, sometimes through subtle acts or indirect answers. Or through solidarities, disobediences, rebellions against arbitrariness, armed control, stigmatization, or censorship. Life is celebrated through subterfuges, aids, and rescues. Alternatively, by recuperating spaces and ceasing to obey. In caring for ourselves and others, we find the celebration of life.

Care of self and others occurs in specific scenarios where people reach superior action criteria and obey noble imperatives. Offering food or refuge for others or sharing a bed can be considered sim-

---

20 Philosophy of culture is missing an analysis of two contrasting figures in the West: 1) the vengeful hero, who seeks retaliation in the face of injustice, and 2) the romantic or active hero, whose main task is to answer injustice with altruist acts of self-affirmation (in the sense of *conatus*). The task is suggested in *wrath and time* by Sloterdijk, especially in the chapter entitled “The business of wrath in general” (2010, pp. 599-70).

21 From the perspective *below on the problem of Transitional Justice* (Kieran McEvoy & Lorna McGregor, 2009). *Transitional Justice from Below: grassroots activism and the struggle for change*. Oxford: Hart Publishing

ple actions. But, as gestures of care, they strengthen the human tendency to consideration for others, with therapeutic effects. Collective bonds contribute to well-being and calm. To warn of killings in the town square, to bring food and water to those hiding, or to alert neighbors of dangers are gestures of protection (NCHM, 2013, p. 368).

Brave souls perform direct rebellions or uprisings, even if they cause reactive drives and acts.<sup>22</sup> “What are you looking for?” asked the frightful commander. “Our children!” they answered. These are more than examples of resistance and stubbornness. Instead, they express access to human inheritance, the freedom that resists the obligations imposed by force. Some of the old Wrath runs usefully in the veins of those who oppose offense and mistreatment. *Thymós* is an archaic expression for what we would now call *citizen courage* – a source of many gestures of decency against armed authoritarians who wield power through fear.<sup>23</sup> What we see in people who refuse to obey force is pride, self-affirmative impulses, demands for justice, sentiments of dignity, indignation, and combative energies (NCHM, 2013, pp. 343-352; 374-3876). “You seem to have rebelled?” they criticized the brave woman. “One looks out for one’s children,” she said (NCHM, 2013: 369). We can resist stubborn facts and arbitrary people following the thread of life through creative acts. One day, they said: “[...] tell whoever is giving you orders that we wait here for them, to kill us,

---

22 Libertad, on the Gulf of Morrosquillo: “The narratives on the facts emphasize on how the reaction and self-defense of Luis Carlos and his uncle motivated a collective action of a disorganized armed rebellion” (NCHM, 2013, pp. 384-385).

23 “He who is interested in man as a carrier of pride and impulses that affirm the self should decide to break the overcharged knot of the erotic. In that case, he should go back to the Greek psychological and philosophical point of view, according to which the soul manifests not only in Eros and its intentions of this or that but, overall, in the thymotical impulses. While the erotic manifests roads to the objects we lack and through which we can feel complemented, thymotics open roads to what men are capable of affirming, to what they have, can, are, and want to be” (Sloterdijk, 2010, p. 26).

to bomb the town, to do whatever they wish, but we will remain here. We are tired of this situation”. There were many such acts of rebellion: in March 1981, in Cimitarra, Santander, in the town of San Carlos, in eastern Antioquia (NCHM, 2013, p. 386).

These acts of joyful courage, these lines of flight (see Deleuze & Guattari, 1987), are negotiations with multiple actors, resources, objects, and materials. Lines of flight make trouble, problematize, look for favorable routes to overcome horror, and establish connections with life. To negotiate is, therefore, to take flight without confrontation. Understanding lines of flight requires a subtle vision to perceive the subtle ways resistance is achieved. It can be considered irreverence, requiring joy, intelligence, and sobriety. Beautiful lines of flight reassign social bonds and affirm heterogeneous links in the face of death: “Father Antun, spiritual leader of the community, commemorated with them the return of the displaced by outlining a sketch in the floor of the church of Chocó with 119 candles. That night, besides praying to baby Jesus and the Virgin Mary, they invoked the protection of Changó, the African god of war and fertility” (NCHM, 2013, p. 367). Lines of flight include going to the movies when the paramilitaries have ordained a curfew or going out at night to avoid meeting armed actors; the paths of subtle resistance are many (NCHM, 2013, pp. 375-380).

Of course, acts of memory, ways in which the past is documented, and injustice denounced, are part of this: “cultural productions and documentaries [...], the artistic practices, [...] the sociocultural practices and oral tradition [...], the construction of places for memory [...], the different performative actions [...]” (NCHM, 2013, p. 387). There is a link between memory and social organization processes (NCHM, 2013, p. 390). To remember is an activity that, deep down, is a matter of *how we have lived together* with the past and how it is part of us. Memory is more of a network than an isolated black box (NCHM, 2013, pp. 391-395). And its resources are the narrations about *who we have been and can be*.

Let us look at two concrete places to round up the argument-not close it.

The municipality of Marquetalia suffered violent acts, critical impoverishment, and increased drug trafficking activities. All lead to a deterioration in people's day-to-day existence: money is scarce, children and young pregnant women drink in bars, and scores are settled through knife and gun fights (Peralta y Lázaro, 2010, pp. 224-229). To flee misery and delinquency requires special (although, deep down, simple) measures. Local initiatives emerged through cooperative associations that sought new ways of living and enhancing life, efforts to go from dealing in cocaine to planting avocado, plantain, cane, and coffee. The locals knew that cocaine money was dirty money. Cocaine brings known evils, including poverty, that brings more poverty (Peralta y Lázaro, 2010, pp. 231-234). The fact that the town's inhabitants developed alternative productive projects against this evil exemplifies the philosophical intuition that those collective activities are an engine of life, just as life guarantees the conditions and capacities that allow enlarging vital processes. It is in this sense that we speak of *work in the present*. What has happened does not matter as much as what we can do together. Currently, work through networks of solidarity and productive processes is part of the politics of development and social justice.

Samaniego: a municipality that had come to be centered around the drug economy (processing of coca leaves and poppy flowers) due to low agrarian production and a sharp drop in the price of coffee (Lázaro, 2010, p. 242). In addition, the problematic situation of the municipality worsened because of the intensification of fumigation and Anti-Drug Police controls in Putumayo, Guaviare, and Caquetá. For many years, the people of Samaniego suffered in the crossfire between the guerrillas and the Libertadores del Sur front of the AUC paramilitaries, put a lot of pressure during a cruel struggle of many years (Lázaro, 2010, p. 242).

It does not seem coincidental that peaceful collective answers to adversity emerge when people face the worst. That is another way of saying that productive projects embody an *ethos of solidarity*. The civic movement of Samaniego deserves our respect: “It has defined its management as the exercise of government through the participation and empowering of communities” (Lázaro, 2010, pp. 248-252). So does the Samaniego town of Montúfar for making municipal finances transparent and building collaboration through trust. That is how peaceful pacts are made, through transparency and trust, in the spirit of caring for ourselves and others (Lázaro, 2010, pp. 253-257).

## §5. WRATH

In addition to verticality and sectarianism, armed groups are characterized by furor and effervescence. Whether they claim to seek “freedom from imperialism” or “freedom from godless communism,” the figure is the same: the explosion of concentrated energies (e.g., frustration, resentment, envy, discomfort, paranoia, etc.).

The essential element of wrath is that some people or groups deserve to pay their debts through suffering inflicted by those they harmed. In impunity and injustice, “the carrier of wrath discovers his most convincing targets” (Sloterdijk, 2010, p. 72). In wrath, there is no place for conformities. With pride, wrathful people charge against his enemies and assume he is legitimately wrapped with moral motives. Consequently, the wrathful assigns himself noble and inevitable tasks: “Hours that did not happen in agony; an overwhelming loss that could be suffered; a house that was left in its place without being blown up; a knife not yet stabbed in the body of the offender: all those inconveniences must be remedied” (Sloterdijk, 2010, p. 72). The wrathful is convinced, therefore, that the impunity of those who have committed atrocities is at stake. They are the recipients of his anger. And he must cause them pain.

The wrathful validates his actions through the offense he avenges, and his life revolves around pain inflicted and received. The wrathful yells with incandescent enthusiasm and creates ideologies—which other wrathful will follow, of course. “Whoever wants to keep his wrath must preserve it in hate” (Sloterdijk, 2010, p. 73). And what better tool than ideology, which allows us to say: “Segovia, we will pacify you” (NCHM, 2013, p.106)? Or “We belong here. AUC” (NCHM, 2013, p. 107). “In the Camilista struggle, ELN” (NCHM, 201, p. 138). Or “Welcome to Puerto Boyacá, land of peace and progress. Anti-rebellious capital of Colombia” (NCHM, 2013, p. 141). Or “Death to the leaders of ‘Marcha por la Paz,’ the guerrillas and their cooperators” (NCHM, 2013, p. 187). And so forth. In the end, wrath is overwhelming. And its ideologies are the product of dark and vague concepts capriciously cobbled together (Tilly, 2010; Vercauteren, Crabbé & Müller, 2010; Aguilar & Salas, 2010).

Wrath is a psychopolitical affection of a reactive nature that belongs to the emotional discharges of individuals and collectives that have assigned themselves messianic tasks. At the heart of wrath and sectarianisms, we find reactive traits such as (i) a monologic relation between the leader and his audience, (ii) centralism on the part of leaders, (iii) a sacralization of militaristic habits, (iv) hatred against the new, that is, a necrophiliac disposition (as defined by Fromm and Freire, see Freire, 1977, pp. 74-82) that hates the spontaneity of life (v) an ideology of holy causes, (vi) monopolization of signs, (vii) a politics centered on parties rather than communities, (viii) censorship of pacifist ideals, (ix) distrust of the individual and rejection of pluralism, (x) constant espionage and rumor (gossip), (xi) a polarizing treatment of the other, and (xii) tendency to violence and mistreatment.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> These psychopolitical traits have had, as an origin, the party-centered politics of the radical left and communism. Sloterdijk referred to fascist emotions when he interpreted the Russian situation of 1914 (2010, pp. 174-194).

Much of the violence we have suffered is rooted in the wrath of those who would defend a just cause, whatever *that* may be. At this point, we have to take a significant step towards the problem of elevating to theory the initiatives of creative and rebellious experimentation (primarily anonymous, but fortuitously preserved here and there) in the face of violence. We must, therefore, appropriate the problem of how to theoretically apprehend the heterogeneity of the many resistances and practices of freedom to offer a conceptualization of the many individual and collaborative tools that seek better times if we want to avoid the conclusion that social change is effectuated only by the wrathful.<sup>25</sup> We will propose that such a task can be achieved by a richly understood concept of *We*.<sup>26</sup>

We are manifold, always. And this amounts to saying that each of us is legion. This idea captures a delicate enigma. The expulsion of the unitary identity centered on recognizing multiplicity is one of our most exciting and recent thought discoveries: we contain multitudes (see Bula, 2018). In the matter of subjectivity, there has been a long struggle to question the bourgeois idea of a quiet and dignified life (Hesse, 2009; Márai, 2004). Nowadays, the “range of experimental possibilities for experience and sensation capable of producing new ways of life [...]” (Pedraza, 2010, p. 14) is a matter of investigation in the humanities and social sciences.

The matter is easily perceptible without looking into specialized studies or academic literature. Social movements and collective actions arise here and there with varied, subtle differences and meet with the admiration of onlookers who celebrate the variety of life

---

25 We must mention the publication *Social and Citizen Movement for Peace* by compiler Álvaro Villaraga Sarmiento (2013) as a rich source on collective experimentation of an affirmative nature. The text is a direct source of description and analysis of peace movements in Colombia from 1980 to 2013. What we say here is inspired by this document’s illustrations of collective praxis.

26 Here we will only mention some traits of the general framework in which we posit a concept of “We.” We hope to write more on this subject.

(e.g., a recent article in *The Guardian*, 2018, about a community of single moms who decided to live together and form an extended family). The matter is masterfully expressed and summarized in *Steppenwolf*: “You will have to entangle your complication even more” (Hesse, 2009, p. 324). Nevertheless, there is in the part of us that is alive a capacity to find new paths that sidestep stubborn circumstances and painful resentment, often in ways unexpected, even by ourselves. *There is something fierce and indomitable within us, something that leads us to seek alternatives of becoming, to create something that did not exist before* (Pedraza, 2010, p. 11), something that can be found when we look to widening how we can live, rather than to selfish desires and everyday tasks.

However, it is unnecessary to suppose that we have two natures: a tame human existence of everyday duties and a wild, peculiar, and clandestine shadow, an obedient and family-oriented Dr. Jekyll and an anarchistic Mr. Hyde. Such a hackneyed vision of humanity points to a pious self-sundering. On the contrary, the matter concerns the process of becoming—both the authoritarian follower and the dyed-in-the-wool revolutionary leading impoverished cyclopean lives. Instead, alongside the drive for leading this or that kind of existence, according to these or those transcendent principles, there is a drive towards complicating existence, making it denser, fulfilling possibilities.

How? By treating life and identity as what they are, the former is an activity in permanent flux and is pregnant with possibility; the second is an ever-disputed territory, a rough and ever-changing map, however valuable. To eschew transcendent norms, formats, and functional templates opens the floodgates to multiplicity at the price of a heightened struggle for identity. I: that is a word that names a myth (Taylor, 1992). In the final analysis, seeking one’s mutation is to seek others and otherness to enrich life (not just my own). The word *joviality* captures this drive nicely.

What about the past? The jovial question is, of course, what are we to *do* with it: the past, the urgent task of public memory in

the face of atrocity, is to be seen as a tool to becoming, *as an aid to seeing what we may become*: practical philosophy. Philosophy is a never-quite-achieved attempt at apprehending the time yet to come. If the formula is correct and philosophy is useful when it expresses the options of a particular temporal present, then characterizing the current attempts of so many to achieve new possibilities of living is a philosophical undertaking. If that is true, the effort of incorporating into thought the presence of processes, initiatives, activities, collective and individual proposals, etc., is translated into the concept *We*, of which we offer a broad outline.

*Let us now celebrate life where there was death*: the claim calls forth essential matters. How do we come to be together, to form a *We*? Rather than thinking about imaginary, limiting, one-time *deus ex machina*-like social contracts, networks emerge as we find each other seeking a way out of the shackles of the past. The richness of our capacity of action depends on the intensity with which we become more complex, which reveals the disposition to support diverse states and to assume the constant task of seeing how to deal with what comes up. Our diversity and richness are not a natural legacy but an artifact of our aesthetic, technical, intellectual, and narrative inventiveness with which we act to become better, stronger, and happier.

We can invent ways to be together. But not in the sense of forging vertical, authoritarian entities. Of course, every group needs some scaffolding, which reflects the positions we adopt, the roles and prerogatives we assume, the norms and prohibitions we interiorize, etc. However, “Authority” can be understood as the expression of the *internal* function that dictates who we are and what we can do together. Thus, “authority” would mean something other than the threat of violence, the reverence for rank, and the goose-step. The problem of authority becomes the problem of the immanent formalization of norms. Indeed, in forming a *We*, we have an immanent obligation to be consistent with those who have chosen to walk alongside us and an inherent right to demand

the same. Imperatives are unavoidable but can be assimilated into the collective ambitions that intervene when formalizing group roles. What is our situation? What is our project? What resources do we have? With an immanent driving force, a *We* will emerge, even if papers are signed, statutes are agreed upon, or leaders are designated.

In collectives constituted jovially, sorrow is born joyfully. In scenarios of helplessness, even though everyone is friendly and smiles, what we say and do saddens us. In joy, despite difficulties, setbacks, or long work hours, *something inside us grows, and we become more*. We are still determining what we are to evolve. We cannot know. We can only ask ourselves which situations, events, words, gestures, initiatives, etc., make things go right and create life flow.

The premise of human history is that the existence of human individuals is at stake in concrete conditions and under the weight of lived events. We must enrich this premise by taking our collective capabilities seriously to avoid reliving old hopes and claims. Freedom is not born from inventing utopias or yearning for a golden past; it involves recognizing our present situation, which affects us, and that we can appropriate. Freedom becomes a real phenomenon in our capacity to transform the present by inventing unforeseen ways of acting, collectivities, and responses to events, leaving the weight of the past behind. The opposite of freedom is resentment.

## REFERENCES

- Aguilar, R. B. y Salas, García A. (2010). Dictadura, transición y experiencias locales de reparación: el caso argentino. En: Gamboa de, C. y Herrera, W. (2010). Introducción., en: Gamboa de, Camila Tapias. *El tránsito hacia la paz: de las herramientas nacionales a las locales. Estrategias de la transición en cinco países y en tres ciudades colombianas*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario – GTZ
- NCHM. (2013). ¡Basta ya! Colombia: Memorias de Guerra y Dignidad. *Informe General Grupo de Memoria e Historia*. Bogotá: Imprenta Nacional

- Bula, G. (2018). Why Was Pictures Excluded from Leaves of Grass? On the Extended Self in Whitman's Poetic Project. In Masaeli, M. & Sneller, R. (eds) *Cosmic Consciousness and Human Excellence: Implications for Global Ethics*. Toronto: Cambridge Scholars Publishing
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. (Translated by Brian Massumi). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gamboa de, C. & Herrera, W. (2010). Introducción. En: Gamboa de, Camila Tapias. *El tránsito hacia la paz: de las herramientas nacionales a las locales. Estrategias de la transición en cinco países y en tres ciudades colombianas*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario - GTZ
- Hesse, H. (2009). *Obras Completas*. (Traducción de Mariano Santiago Luque). Barcelona: Seix Barral.
- Kieran Mc. and Lorna Mc. (2009). *Transitional Justice from Below: grassroots activism and the Struggle for change*. London: Hart Publishing.
- Lázaro, M. J. L. (2010). Iniciativas locales de paz: el caso del gobierno municipal de Samaniego, 2004- 2007. En: Gamboa de, Camila Tapias. *El tránsito hacia la paz: de las herramientas nacionales a las locales. Estrategias de la transición en cinco países y en tres ciudades colombianas*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario – GTZ.
- Lafargue, Paul. (2013). *El derecho a la pereza*. (Traducción, María Celia Cotadero). Barcelona: Mandala.
- Lear, J. (2008). *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*. UK: Harvard University Press
- Lefranc, Sandrine. (2005). *Políticas del perdón*. (Traducción, Juan Ignacio Luca de Tena). Barcelona: Cátedra.
- Márai, Sandor. (2004). *Confesiones de un burgués*. (Traducción, Judit Xantus). Barcelona: Salamandra.
- Nietzsche, Frederic. (2003). *Genealogía de la moral*. (Traducción, Jaime Aspiunza). Madrid: Tecnos.
- Palacios, Marco. (2012). *Violencia pública en Colombia, 1958 – 2010*. México: FCE
- Pécaut, D. (2001). *Guerra contra la sociedad*. Bogotá: Planeta.

- Pedraza G. Z. (2010). *Actualidad del sujeto. Conceptualización, genealogías y prácticas*. Bogotá: Universidad de los Andes, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y Universidad Central (IESCO).
- Peralta, González C. y Lázaro, Méndez J. (2010). Marquetalia 100% Legal. Una experiencia satisfactoria de erradicación manual de cultivos ilícitos. En: Gamboa de, Camila Tapias. *El tránsito hacia la paz: de las herramientas nacionales a las locales. Estrategias de la transición en cinco países y en tres ciudades colombianas*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario – GTZ.
- Pizarro, L. E. (1991). *Las FARC (1949-1966). De la autodefensa a la combinación de todas las formas de lucha*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Traverso, Enzo. (2007). *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. (Traducción, Lucía Vogelfang). Buenos Aires: Marcial Pons – Ediciones Jurídicas y Sociales.
- Taylor, C. (1992). *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilly, C. (2009). *Los movimientos sociales 1768 – 2008. Desde sus orígenes hasta Facebook*. Barcelona: Crítica – Traducción de Ferran Esteve.
- Sánchez, G. (2009). *Guerras, Memoria e Historia*. Medellín: La Carreta Histórica.
- Salcedo, R. A. (2010). El pueblo que sobrevivió a una masacre amenizada con gaitas. En: Jaramillo Agudelo, Darío, ed. *Antología de crónica Latinoamericana actual*. Madrid: Alfaguara.
- Sloterdijk, P. (2010). *Ira y Tiempo. Ensayo psicopolítico*. (Miguel Angel Vega Cernuda). Madrid: Siruela.
- Valbuena, Espinosa J. C. y Pineda, Repizzo A. F. (2010). El caso salvadoreño: aciertos y errores en el proceso de reparación a nivel de las localidades. En: Gamboa de, Camila Tapias. *El tránsito hacia la paz: de las herramientas nacionales a las locales. Estrategias de la transición en cinco países y en tres ciudades colombianas*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario – GTZ.
- Villarraga Sarmiento, A. (2013). *Movimiento ciudadano y social por la Paz. Serie el proceso de Paz en Colombia*. Bogotá: Fundación Cultura Democrática.
- Žižek, S. & Douzinas, C. (2010). *The Idea of Communism*. UK: Verso.

**COOPERACIÓN O VALOR.****LOS LÍMITES DE LA VALORIZACIÓN EN LOS *GRUNDRISSE* DE KARL MARX**

Cooperation or Value.

The Limits of Valorization in Karl Marx's *Grundrisse*

Cristián Sucksdorf

ORCID ID: 0000-0003-3672-3772

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

[csucksdorf@gmail.com](mailto:csucksdorf@gmail.com)**RESUMEN**

Este artículo se interroga sobre las consecuencias del carácter fallido de la valorización del capital en los *Grundrisse*, es decir, sobre el remanente de cooperación social que durante las crisis generales el capital no logra convertir plenamente en valor. Para comprender mejor la relación entre valor y cooperación se buscará un punto de comparación con la relación que establece *La ideología alemana* entre la cooperación directa, denominada “poder social”, y su forma alienada, denominada “violencia ajena”. Esa relación será ampliada a partir de otras concepciones como las de Walter Benjamin, Elías Canetti y León Rozitchner. Finalmente, se contrastarán estos resultados con dos clásicas interpretaciones de los *Grundrisse*: la de Enrique Dussel, que acentúa la exterioridad del trabajo frente al valor, y la de Antonio Negri, centrada en la relación entre crisis, valor y la lucha de clases.

**Palabras clave:** *cooperación, crisis, Marx, poder social, valor, violencia.*

**ABSTRACT**

This paper questions the consequences of the failed character of capital valorization in the *Grundrisse*, that is, the remnant of social cooperation that during general crises capital fails to fully convert into value. To better understand the relationship between value and cooperation, a point of comparison will be sought with the relationship established by *The German ideology* between direct cooperation, called “social power”, and its alienated form, called “alien violence”. This relationship will be expanded from other conceptions such as those of Walter Benjamin, Elías Canetti, and León Rozitchner. Finally, these results will be contrasted with two classic interpretations of the *Grundrisse*: that of Enrique Dussel, which accentuates the exteriority of work in the face of value, and that of Antonio Negri, focused on the relationship between crisis, value and class struggle.

**Keywords:** *cooperation, crisis, Marx, social power, value, violence.*

## INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone rastrear algunas consecuencias — fundamentalmente políticas en sentido amplio— que pueden desprenderse del carácter imperfecto con que Karl Marx (1983) describe el proceso de valorización del capital en sus cuadernos de trabajo de los años 1857-1858, es decir, en los *Grundrisse*. ¿Pero qué significa que el proceso de valorización tenga un carácter “imperfecto”? Sencillamente que Marx le adjudica, como determinación esencial, la imposibilidad de que en todo momento se realice plenamente. Y esto significa que la cooperación social no siempre puede ser completamente reconvertida en valor; el nombre de esa imposibilidad es la crisis general. La dimensión de lo político se manifestará precisamente en esos bordes, en el punto en que la descomposición del proceso dibuja el perfil de la valorización. Este artículo sigue como hilo conductor el supuesto de que hay en los *Grundrisse* una impronta profundamente política, expresada en relación a la crisis general como ruptura del proceso de valorización, es decir, allí donde la cooperación no se convierte íntegramente en valor y queda libre como una potencialidad en disputa.

Ahora bien, para acceder a este problema se debe comprender en qué consiste para Marx, en primer lugar, la relación entre trabajo abstracto y cooperación. Si la relación entre trabajo abstracto y valor es directa y comprensible de suyo, ¿qué será necesario para trazar esa misma relación, pero ahora con respecto a la cooperación? ¿Se trata, acaso, de que cooperación y trabajo abstracto son sinónimos o existe, en cambio, alguna transformación que permite el pasaje de uno a otro? Para comprender esa doble relación —primero entre trabajo abstracto y cooperación, y luego entre cooperación y valor— voy a recurrir como punto de comparación a la relación que Marx y Engels establecen en *La ideología alemana* (2017) entre la cooperación directa, que denominan “poder social” (*soziale Macht*) y su forma “enajenada”, que denominan “violencia ajena” (*fremde Gewalt*). Seguiré el su-

puesto de un isomorfismo entre esos dos pares de conceptos, la cooperación y el valor, por un lado, el poder social y la violencia ajena, por el otro. En ese punto será de utilidad sumar un nuevo punto de vista sobre la relación general entre violencia (*Gewalt*) y poder (*Macht*). Para ello contrapondré el esquema planteado por Marx con dos célebres concepciones sobre este tema, que son las de Walter Benjamin y Elías Canetti, a fin de diferenciar más nítidamente el contorno de los conceptos marxianos y enriquecer sus determinaciones fundamentales.

Finalmente, la significación política de esa relación entre los pares cooperación-valor y poder-violencia será analizada a partir de dos interpretaciones clásicas de los *Grundrisse*: la de Enrique Dussel y la de Antonio Negri. El resultado de esa confrontación sumará un nuevo par de relaciones: la crisis y la lucha de clases. Así, en la articulación de estas parejas conceptuales (cooperación-valor, violencia-poder, crisis-lucha de clases) encontraremos los extremos en los que encuadrar la significación política de los *Grundrisse* y su interrogación sobre los límites de la valorización.

#### TRABAJO ABSTRACTO Y COOPERACIÓN

¿Cuál es la razón por la que es tan importante para Marx la distinción entre el trabajo abstracto y el concreto más que como fundamento analítico de la formación del valor? Partamos de la explicación que le da Marx a Engels en una conocida carta del 24 de agosto de 1867:

Lo mejor de mi libro es: 1. (...) el *doble carácter del trabajo*, según que sea expresado (*ausdrückt*) en valor de uso o en valor de cambio; 2. El tratamiento del *plusvalor independientemente de sus formas particulares*, beneficio, interés, renta del suelo, etc. (Marx 1965, p. 326; 1983, p. 176)

Ese doble “carácter del trabajo” supone que el trabajo es parte ya de la forma mercancía, que la actividad ha sido reducida a esa forma abstracta, pero real, de modo que el trabajo también tiene

que manifestarse en una relación “físicamente metafísica”. Sin embargo, el problema del plusvalor no se limita a la distinción entre el valor de uso y valor de cambio del trabajo, sino que debemos sumar una segunda distinción inmanente al valor de uso del trabajo. Y es que el valor de uso del trabajo que el capital pone en marcha en la producción debe entenderse bajo dos determinaciones distintas: el trabajo concreto, que crea valores de uso (objetos útiles); y el trabajo abstracto, que lo que crea es valor. La determinación de valor de uso y valor de cambio no solo afecta entonces a la relación entre la capacidad de trabajo (*Arbeitsvermögen*, para mantener la expresión de los *Grundrisse*) y el capital, sino que determina la actividad misma, escindida entre un hacer que *produce* valores de uso y otro que *crea* valor. Por esto la importancia de la conceptualización del trabajo abstracto no puede pensarse por fuera de la del plusvalor, y, en última instancia, es esta relación el aspecto fundamental que Marx resalta en su libro. Se trata de las transformaciones que deben existir entre el trabajo concreto, realmente efectuado por los trabajadores interrelacionados, y una forma-trabajo creadora de valor y por lo tanto, del plusvalor que el capital acumula y en el que se constituye.

Desde el punto de vista del trabajo abstracto, los trabajadores pierden el lugar de sujetos de esa actividad, que solo compete al capital en tanto sujeto de la valorización; desde el punto de vista del trabajo concreto, el trabajador se ve reducido a objeto de su propia acción. Por lo tanto, en relación al trabajo concreto o abstracto —y a sus determinaciones como valor de uso o valor de cambio— se juega el modo de inscripción de los trabajadores en el proceso de valorización.

Una segunda determinación que podemos desprender del trabajo abstracto es que lo que se pone en juego ahí no es la acción individual de tal o cual trabajador (la acción que realiza un cuerpo solo puede ser concreta), sino la articulación de una tarea colectiva, cooperada. El trabajador, desde el punto de vista del trabajo concreto, se ve aplastado en su individualidad, en

ese cuerpo que se desgasta y cansa, como objeto de una acción cotidiana, y que es él mismo en cada caso. Pero desde el punto de vista del trabajo abstracto no hay individualidad alguna: el trabajo abstracto es siempre colectivo, uniforme; lo contrario de la experiencia: “mera gelatina indiferenciada de trabajo humano” (Marx, 1989, p. 70). Y por esto, ese carácter colectivo del trabajo abstracto aparece invisibilizado para el trabajador individual, que ha quedado aplastado en la corporalidad meramente física de su actividad concreta despojada de la dimensión colectiva.

Con el valor, el capital no acumula entonces el esfuerzo de *cada* cuerpo (como suponía Adam Smith), ni tampoco mero tiempo de trabajo (*Arbeitszeit*), entendido como la diferencia entre el trabajo necesario y la jornada de trabajo total —teoría ricardiana de la relación directa entre trabajo y valor (ver Backhaus, 1969)—, sino que a través de las distintas temporalidades de la forma-trabajo (trabajo objetivado, trabajo como actividad y trabajo como posibilidad) de lo que el capital se apropia como unidad temporal es de la cooperación. A través del trabajo objetivado se apropia: a) de la cooperación pasada, en el valor de uso del trabajo vivo; b) de la cooperación presente, en adquisición del trabajo futuro y sus posibles; c) de la cooperación futura. Pero con esto hemos avanzado demasiado lejos, volvamos más detenidamente a la relación entre cooperación y valor.

#### LA COOPERACIÓN Y SU DOBLE

Lo primero que notamos entonces es que para que la cooperación pueda ser acumulada en la forma valor, previamente ha tenido que ser vaciada de materialidad, escindida en dos polos unilaterales: por un lado, un trabajo concreto sin dimensión social —es decir, abstraído de la totalidad social e histórica de la que forma parte—; por el otro, un trabajo abstracto sin rastros de la materialidad de los cuerpos, limitado a una temporalidad espectral y vacía. Sin embargo, la cooperación, cuya omnilateralidad es reducida así a esta doble unilateralidad de trabajo concreto y trabajo abstracto,

no solo es limitada, sino que, paradójicamente, resulta al mismo tiempo incrementada. Solo que ese incremento no *enriquece*, no aumenta, los poderes de cada cuerpo individual de los trabajadores ni de su asociación, sino únicamente los del capital:

La asociación de los obreros —la cooperación y *division of labour* en cuanto condiciones fundamentales de la productividad del trabajo— aparecen (*erscheinen*), al igual que todas las fuerzas productivas del trabajo (...) como fuerza productiva del capital (...). La fuerza colectiva (*Kollektivkraft*) del trabajo, su carácter como social (*Charakter als gesellschaftliche*), es por lo tanto fuerza colectiva del capital. Todos los poderes sociales de la producción son fuerzas productivas del capital, y este mismo se presente, pues como el sujeto de estas fuerzas. Consiguientemente, la asociación de los obreros, tal como se presenta en la fábrica, tampoco es puesta por ellos, sino por el capital. (...) Ante el obrero individual esa asociación aparece como accidental. Aquél se vincula a su propia asociación con los demás obreros y a su cooperación con ellos como algo ajeno. (Marx, 1983, p. 487; 2009b, p. 86)

Entonces la cooperación, limitada a la doble unilateralidad de la forma mercancía (trabajo concreto que produce valores de uso, trabajo abstracto que crea valor), lejos de verse destruida resulta acrecentada mediante la división del trabajo. Sin embargo, esa mayor potencia aparece como ligada unilateralmente al capital, y la fuerza que los cuerpos despliegan en su interrelación, la fuerza colectiva (*Kollektivkraft*), se convierte en fuerza colectiva del capital. Sin embargo, no se trata de que los trabajadores *puedan* menos que antes, puesto que no dejan de formar parte de esas fuerzas colectivas incrementadas, se trata, por el contrario, de que la apropiación de ese poder aumentado se ha vuelto ajena, unilateral: “un modo de operar del capital”. Pero, aunque apropiada unilateralmente, la cooperación se extiende por la moderna división del trabajo que el capital pone en movimiento, de modo que se genera una “fuerza colectiva”, un poder social, que los trabajadores sostienen en sus relaciones, aunque no puedan apropiarse de él.

Doble carácter, entonces, de la cooperación bajo el capitalismo: por un lado, el incremento del poder colectivo; por el otro, su apropiación unilateral representada como valor, y que culmina en una potencia virtual del poder de los trabajadores y una despotencia real, mientras que para el capital es una potencia real y —esto habrá que probarlo— una despotencia virtual. Ahora bien, ¿cuáles son las relaciones entre ambas perspectivas de la cooperación? ¿Es posible que esa *fuerza colectiva* de los trabajadores, incrementada, sea reconvertida y apropiada directamente como social (*als gesellschaftliche*) en lugar de reducirse a su representación como valor? Sandro Mezzadra (2014) caracteriza así la posibilidad de una expansión más allá de los límites del capital, de ese poder que el capital mismo ayuda a incrementar:

La cooperación comandada por el capital se enfrenta a una cooperación antagónica (...). Bajo la presión de estas luchas, las relaciones de capital se modifican profundamente en la historia, cambia el trabajo, porque cambian también sus “condiciones objetivas” apropiadas y representadas por el capital (...). La cooperación puede adoptar caracteres de autonomía cuando la producción rompe los muros de la fábrica y se esparce al conjunto de la sociedad. Los mismos medios de trabajo pueden ser parcialmente incorporados al cerebro social, perdiendo la “fijeza”. (p. 93)

En este punto es clara la relación con el *general intellect* de los *Grundrisse*. Podríamos pensar que con ese apartado Marx (1983) se propone el encadenamiento hipotético de una “tendencia necesaria” (*notwendige Tendenz*) del capital, a saber, “el aumento de la fuerza productiva del trabajo y la máxima negación del trabajo necesario” (p. 594; 2009b, pp. 219-220), es decir, la “subsunción activa” del trabajo vivo al trabajo objetivado como maquinaria. Aborda entonces esa “tendencia necesaria” a partir de una secuencia hipotética:

En la misma medida en que el tiempo de trabajo (...) es puesto por el capital como único elemento determinante, desaparecen el trabajo inmediato y su cantidad como principio determinante de la producción (...); el trabajo inmediato se ve reducido cuantitativamente a una proporción más exigua, y cualitativamente a un momento sin duda imprescindible, pero subalterno frente al trabajo científico general (...) y (...) a la fuerza productiva general resultante de la estructuración social de la producción global (...). El capital trabaja, así, en favor de su propia disolución como forma dominante de la producción. (Marx, 1983, p. 596; 2009b, p. 222)

Esa “tendencia necesaria” —pero también necesariamente hipotética— abre el interrogante sobre el destino de la cooperación cuando el mismo desarrollo de las fuerzas productivas del capital automatice completamente el trabajo, de modo tal que deje de ser posible la ecuación valor-trabajo. En este fragmento Marx (1983) es, sin dudas, optimista:

Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha sido superado como la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja (...) de ser su medida y por tanto el valor de cambio [la medida] del valor de uso. (p. 601; 2009b, p. 228)

De este modo, al ser “superado” el trabajo inmediato, el lugar del valor-trabajo estaría ocupado por el *general intellect*, que sería la cooperación inmediata del conocimiento desde la que se produce la sustitución del trabajo por la maquinaria automatizada (que hoy llamaríamos robótica, inteligencia artificial, etc.). La automatización abriría así un doble escenario. Por un lado, se rompería la ecuación valor-trabajo, por lo que este último dejaría de ser el horizonte obligado de la clase mayoritaria: el capital, “*malgré lui*, es (...) [un instrumento] para reducir a un mínimo decreciente el tiempo de trabajo de toda la sociedad y así volver libre el tiempo de todos” (Marx 1983, p. 604; 2009b, p. 232). Por el otro lado, este movimiento iría acompañado de su contrario, la irrenunciable tendencia del capital a convertir el tiempo social

disponible en “surplus labour”. De modo que las consecuencias de estas profundas modificaciones que suponen la conversión del *capital fixe* en fuerza inmediatamente productiva no pueden leerse desde un optimismo unilateral, sino desde la cautela ante un nuevo campo (y tipo) de batalla: ¿cómo será apropiado el *general intellect*? ¿Generará un tiempo social disponible para cada individuo o será la prorrogada acumulación de nuevas formas de plusvalor?

Retornemos al problema del antagonismo que se da en la misma cooperación incrementada por el capital. Teníamos en principio una doble determinación de la cooperación en el capitalismo: por un lado, su continuo incremento (nunca una sociedad dependió tanto del conjunto de la cooperación para su vida y nunca los poderes de esa cooperación fueron tan amplios); por el otro, su creciente unilateralidad, que resulta en el despoticamiento más absoluto de la mayoría de los individuos de la sociedad. Esta tendencia doble de la cooperación la señaló con gran penetración el filósofo argentino León Rozitchner:

Quando Marx, desde *La ideología alemana*, sitúa a la cooperación como presupuesto de todo proceso histórico, y cuando desarrolla posteriormente en *El capital* la metamorfosis que la cooperación sufre en el capitalismo como fundamento de la expropiación de la riqueza, no hace sino poner de relieve el suelo humano elemental, el fundamento material del cual deriva toda creación de poder humano en la historia. El proceso de la cooperación se caracteriza por ampliar e incrementar la capacidad individual en y por medio de la actividad colectiva: los dos extremos indisolubles y siempre presentes. (Rozitchner, 2015, p. 240)

Sin embargo, estos extremos de la cooperación no son dos modalidades siempre idénticas. Marx separa muy claramente las distintas formas históricas de la cooperación que el capital incrementa. En una primera etapa, el capital solo expande la cooperación que ya encuentra entre las habilidades de los trabajadores, es decir, que se limita a aumentar poderes que él solo puede presuponer. De ahí que el incremento de ese poder no

resulte extraño a los individuos. Es cierto que no se apropian de ese poder que crean, pero aún pueden captarlo como algo propio que les es ex-propiado en el producto. Esta instancia es la de la cooperación simple. El segundo momento es el de la cooperación de la manufactura capitalista. Aquí la continuidad entre el individuo y el colectivo se ve abruptamente interrumpida. Se abre entonces una relación de proporcionalidad inversa entre el poder colectivo creado y la capacidad de cada trabajador. En palabras de Marx (1989):

La manufactura propiamente dicha no solo somete a los obreros, antes autónomos, al mando y a la disciplina del capital, sino que además crea una gradación jerárquica entre los obreros mismos. Mientras que la cooperación simple, en términos generales, deja inalterado el modo de trabajo del individuo, la manufactura lo revoluciona desde sus cimientos y hace presa en las raíces mismas de la fuerza individual de trabajo. Mutila al trabajador, lo convierte en una aberración al fomentar su habilidad parcializada —cual si fuera una planta de invernadero— sofocando en él multitud de impulsos y aptitudes productivos. (p. 355; 2009c, pp. 438-439)

El trabajador individual no puede afirmarse participando del lugar en que ese poder se sostiene, es decir, en su conformación con los otros de un “cuerpo de trabajo actuante” (*funktionierende Arbeitskörper*) de la cooperación ampliada por la manufactura. Y sin embargo esa fuerza nueva no deja de ser el vínculo del cuerpo individual con ese cuerpo más amplio que conforma con los otros, con la naturaleza y con el trabajo pasado. La cooperación de la manufactura acrecienta así la fuerza del capital, pero no la de los trabajadores como tales. Los trabajadores en su conjunto pueden más que antes (más rápido, mejor, más cantidad, más calidad, etc.) y, sin embargo, cada individuo está imposibilitado de hacer propio ese poder más amplio.

¿Cómo es esto posible? La forma capitalista de la cooperación supone que luego de la separación que el capital impone y que

incrementa la potencia social (división del trabajo) la reunificación no se produzca de modo social, sino, como ya hemos visto, en tanto representación acumulable y unilateral, es decir, valor que se expresa en dinero y existe como acumulación de capital. Por esto, tal como afirma Rozitchner (2015):

Esa fuerza colectiva, que la cooperación simple desarrolla desde el comienzo de la historia y que llega hasta la actualidad, es la única fuerza capaz de resistir aquella que desde el poder establecido nos enfrenta, ya que solo ella puede hacerle frente eficazmente. Porque es la misma fuerza de la cooperación colectiva presente en lo económico la que debe convertirse en “política”, pero para ello debe recuperarse y organizarse como fuerza propia. (p. 242)

¿Qué significa que la fuerza presente en lo económico se convierta en política? Que esa fuerza acrecentada por y para el capital, pero desde los trabajadores y el trabajo objetivado, sea articulada ahora más allá (y en contra) del valor, es decir, más allá de esa forma representada que le impone su limitación. En líneas generales este planteo no es distinto al de Sandro Mezzadra que veíamos más arriba: “La cooperación puede adoptar caracteres de autonomía cuando la producción rompe los muros de la fábrica y se esparce al conjunto de la sociedad”, solo que en el caso de Rozitchner se ha sumado a esto una dimensión fundamental: el sujeto individual también debe reconocerse y asumirse como el lugar histórico en que ese poder se produce en cada caso.

#### **PODER SOCIAL Y VIOLENCIA AJENA**

Pero como es sencillo advertir, este doble carácter de la cooperación no implica un simple tránsito de lo económico a lo político. Se trata de las formas en que la interrelación de los individuos —relaciones subjetivas— objetivan esa misma cooperación en los distintos ámbitos, desde la economía hasta la política. Son entonces las configuraciones subjetivas —la forma de los individuos y sus interrelaciones— las que hacen de la fuerza común

una fuerza opresiva. Marx lo describió con claridad desde muy temprano en su obra. Junto a Engels, en *La ideología alemana*, señalaba que la cooperación era una de las cuatro precondiciones de toda existencia humana y proponía que el poder colectivo de la cooperación y su reverso, es decir, las formas opresivas que la limitan, no eran sino dos perfiles de un fenómeno único:

El poder social [*soziale Macht*], es decir, la fuerza de producción (*Produktionskraft*) multiplicada, que nace por obra de la cooperación [*Zusammenwirken*] de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece [*erscheint*] a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, (*eigene, vereinete Macht*) sino como una violencia ajena (*fremde... Gewalt*) situada al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar. (Marx y Engels 2017, p. 37; 1974, p. 36)

De modo que el “poder social” (*soziale Macht*), resultado directo de la cooperación de los individuos —esto es, que es “propio, asociado” (*eigene, vereinete*)— aparece (*erscheint*) para los individuos de esa cooperación, como su contrario. La cooperación es el resultado ciego de la acción de los individuos y es, en este sentido, su precondición. Por lo tanto, no puede aparecer como un producto de la voluntad, en tanto la voluntad misma ya presupone la cooperación. Así, se abre en el seno de la cooperación una diferencia cualitativa, históricamente determinada. Para acceder a lo específico de este planteo debemos aún comprender la diferencia conceptual entre el “poder social” y la “violencia extraña”. Veámoslo a través de un breve rodeo.

Elías Canetti (1960) centra un importante capítulo de su célebre *Masa y poder* en la diferencia entre *Macht* y *Gewalt*:

El poder (*Macht*) es más general y más vasto que la violencia (*Gewalt*), contiene mucho más, y no es tan dinámico. Es más complicado e implica incluso una cierta medida de paciencia. La palabra *Macht*, poder, deriva de una vieja raíz gótica, *magan*,

que quiere decir «poder, ser capaz» (*können, Vermögen*), y no está relacionada en absoluto con la raíz “*machen*” [hacer]. (p. 190; 1981, p. 352)

Podríamos decir que para Canetti la diferencia entre *Macht* y *Gewalt* refiere a una relación entre las nociones clásicas de acto y potencia. El poder (*Macht*) sería la capacidad ya instituida, que por eso mismo no necesita estar en acto para ser efectiva, y por ello puede dejar cierto margen de libertad (condicionada por el poder) sin salir de su alcance. *Gewalt*, por el contrario, supone el acto, el despliegue de una fuerza. Esto nos hace suponer que cada poder (*Macht*) instaurado supone la acción pretérita de una violencia (*Gewalt*), que al retirarse del acto se continúa por otros medios, como potencia. Aquí se hace visible una segunda determinación que se añade a la relación potencia-acto: la institución del poder por la violencia. El poder presupone una violencia ya ejercida, es decir, que la potencia del poder no es tal sin un acto de violencia pretérito que sostiene su efectividad. Todo poder sería entonces una violencia institucionalizada. Si bien los conceptos de Canetti difieren de los que vimos en Marx, se mantiene una diferencia estructural que nos permite comprender la relación entre los extremos “poder” y “violencia” también en Marx.

En este punto, el de la *institución* como diferencia esencial del poder con respecto a la violencia, nos acercamos a otro texto, ya más cercano al universo marxiano, que también puede ayudarnos a la comprensión de esa relación entre poder y violencia: *Para una crítica de la violencia*, de Walter Benjamin. Más allá de que el horizonte de este texto es distinto, de que en lugar del poder se habla de las formas y concepciones del derecho, podemos rastrear algunos aspectos importantes de la relación poder-violencia. Benjamin se ocupa de la difícil relación entre justicia y violencia, es decir, de las condiciones desde las cuales se hace posible una justificación de la violencia. Esas condiciones aparecen enmarcadas en el doble eje —central para el derecho— de los medios y los fines. La escuela del derecho natural —explica— justifica la violencia

al apuntar a fines justos; la del derecho positivo, por el contrario, sienta toda justificación en la legitimidad de los medios. Ambas, sin embargo, coinciden en un dogma único: “fines justos pueden conseguirse por medios legítimos, medios legítimos pueden emplearse para fines justos”. (Benjamin, 1991, p. 196; 2001, p. 38). En este punto en que coinciden los fines justos y los medios legítimos, la violencia encuentra la limitación que la subsume al derecho y la coloca entonces como medio de ese fin: “La violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho” (Benjamin 1991, p. 190; 2001, p. 32). En los términos de su justificación, la violencia aparece entonces como inseparable de la instancia del derecho. Pero por eso mismo esta frase traza simétricamente un perfil del derecho: el derecho como fin debe también su existencia a los medios de los que depende, y por lo tanto, al movimiento de esos medios: la violencia como institución y la violencia como conservación. Por esto sostiene Benjamin (1991) que:

[...] el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia (*Gewalt*). Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto e inmediato, porque este derecho no será independiente y libre de la violencia, sino que, en nombre del poder (*Macht*), será un fin íntima y necesariamente ligado a ella. (p. 198; 2001, p. 40)

Encontramos en esto, más allá de cierta inversión en el uso de las palabras, una similitud estructural con cierto aspecto del planteo de Marx: el derecho, o la forma de un poder instituido separadamente de los individuos interrelacionados, remite en última instancia a la violencia (*Gewalt*). Esa violencia no es para Benjamin la forma representada de un poder más extenso e invertido, que la precede y sostiene, como lo es para Marx la cooperación, el *soziale Macht* que se convierte en “violencia ajena” (*fremde Gewalt*). Sin embargo, si miramos más allá del movimiento explícito del texto, notaremos una segunda confluencia, a partir de la cual podríamos avanzar aún más en la comprensión del planteo marxiano.

## VIOLENCIA, CONTRA-VIOLENCIA Y COOPERACIÓN

La igualación entre violencia y derecho es para Benjamin lo primero que debe enfrentar una *crítica* de la violencia, lo que supone entonces buscar:

[...] otras formas de violencia que las conocidas por la teoría del derecho (...) [por ejemplo,] una violencia de otro tipo, que, por ello, no pueda ser ni legítima ni ilegítima para esos fines, que no les sirva de medio para nada sino que guardase otra relación respecto a ellos. (Benjamin 1991, p. 196; 2001, p. 38)

Una violencia, entonces, que no solo no está bajo la órbita del derecho, sino que incluso se opone radicalmente a este. Si a la forma más extrema de la violencia que funda el derecho, y sobre la que este se asienta para conservarse, Benjamin la llama “violencia mítica” (*mythische Gewalt*) —cuya manifestación plena es el fascismo—, la interrupción o desactivación de esa violencia primera —y por ello la destrucción de la esfera totalizante del derecho— va a ser llamada “violencia divina” (*göttliche Gewalt*). Pero si la violencia aparece igualada en su movimiento al derecho, es decir, si el derecho subsume toda violencia como medio de institución o conservación, entonces la violencia divina, para oponerse radicalmente a la esfera del derecho, debe ser aniquilación de la violencia, contra-violencia:

Tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas, si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta. (Benjamin 1991, p. 199; 2001, p. 41)

Lo que en el texto no queda aclarado es el fundamento de esa violencia divina. ¿Cuáles son las fuerzas sociales que al articularse podrían producir esa forma “redentora” de aniquilación de la violencia mítica? Y en este punto es el texto de Marx el que puede

servirnos para iluminar el de Benjamin. Porque encontramos inmediatamente que la violencia mítica puede ser referida sin más a lo que Marx llama “violencia ajena” (aunque sea la forma extrema de esa violencia), y que es una en-ajención una “*Ent-fremdung*”, (Marx lo dice con ironía en la palabra, pero no en el concepto) de la cooperación. Nos encontramos entonces ante una fuerza única, pero que implica movimientos contrarios. De un lado, la cooperación de los individuos prolongada sin más como su propio “poder social”; del otro, esa misma cooperación que conforma el “poder social” es convertida en una violencia ajena a los individuos, que en lugar de prolongar sus capacidades —definición de la riqueza (Marx, 1983, p. 396)— los oprime y despotencia.

En este punto debemos notar todavía algo más: las capacidades que esa violencia ajena incrementa para sí misma al incrementar los poderes apropiados de la cooperación es igualmente la premisa para su propia aniquilación como violencia, es decir, para la recuperación del poder social de los cuerpos interrelacionados. Por lo tanto, si el poder social se incrementa como poder-posible al incrementarse la cooperación mediante la violencia ajena, esto supone que ese poder está como una disposición de los cuerpos de enfrentar la violencia con su misma fuerza recuperada. La cooperación, que es el sostén material de la violencia (*Gewalt*), supone una necesaria exterioridad, o mejor aún, un exceso sobre esa misma negación. Dicho de otro modo, el capital, que se impone como separación violenta sobre esa cooperación para convertirla en valor, se ve siempre precedido y sucedido por la cooperación, por más que el movimiento incesante del capital evite siempre que esta emerja. Así, la limitación y sustitución de las interrelaciones de los cuerpos por su representación como valor encuentran su límite en el excedente de esos cuerpos interrelacionados respecto del valor: la cooperación que *aún* no se ha valorizado puede sin más tomar otra forma que la del valor, una que en cambio se prolongue como desactivación de la violencia del capital y por ello, como “poder social”. Ante el umbral de la valorización se yergue

siempre posible la cooperación, en la que los cuerpos interrelacionados podrían reencontrarse a sí mismos, no más allá, sino más acá del valor, recuperar sus propias capacidades, necesidades, fuerzas productivas, etc., como un poder social, lo que supone una negación de la violencia extraña: una contra-violencia.<sup>1</sup>

#### EXTERIORIDAD DE LOS CUERPOS Y LUCHA DE CLASES

En este punto nos cruzamos con dos aspectos importantes de célebres interpretaciones de los *Grundrisse*. Por un lado, la noción de Enrique Dussel de la exterioridad del trabajo vivo respecto del capital; por el otro, la clave interpretativa en la lucha de clases que indica Antonio Negri. Confrontaré a continuación los resultados trabajados hasta aquí con esas dos interpretaciones, a fin de hacer más nítidos los contornos de mi planteo.

#### De la exterioridad de los cuerpos a la (falsa) trascendencia del capital

Comencemos con la interpretación de Enrique Dussel. El punto de coincidencia con lo que aquí desarrollamos es su noción de *exterioridad* del trabajo vivo respecto del capital. Para Dussel (2004) se trata de “la cuestión de la ‘exterioridad’ o ‘trascendencia’ del trabajo vivo por oposición dialéctica al capital (...) [como] la clave completa para descifrar el discurso marxista –y también la doctrina del plusvalor” (p. 16). Esta idea de la “exterioridad” o “trascendencia” del trabajo vivo respecto al capital se condice con lo que acabamos de ver: la cooperación precede al valor sin agotarse completamente en él, lo mismo que ocurría con el “poder social” respecto de la “violencia ajena”. Sin embargo, aún hay que

---

1 Sobre este problema es ineludible el trabajo clásico de Franz Fanon (1983), *Los condenados de la tierra*, además de su célebre prólogo escrito por Sartre. Una discusión fundamental sobre el tema, pero centrada en una coyuntura política es el debate entre León Rozitchner y Oscar del Barco (Rozitchner, 2018).

ver si en el planteo de Dussel y en estas páginas esa “exterioridad” se dice en el mismo sentido.

El primer punto de distancia con Dussel aparece ligado a su concepción metafísica del capital, que repercute en el modo en que piensa esos cuerpos “exteriores” a la valorización. Dice seguidamente al fragmento citado: “Antes de que el trabajo vivo sea valor de uso para el capital, el trabajador es corporalidad distinta, persona libre; pobreza absoluta y desnudez radical por las situaciones que el mismo capital produce como condición de su reproducción” (Dussel, 2004, p. 16). Dussel encuentra en la “pobreza absoluta y desnudez radical” la posibilidad de esa exterioridad de los trabajadores y el lugar de un cierto poder o resistencia que pueden ejercer contra el capital. Para ello cita Dussel extensamente un fragmento de los *Grundrisse* en el que Marx plantea que, en su relación con el capital, el trabajo asalariado en tanto que asalariado es una pura negatividad:

En cuanto tal, es no-materia prima (*Nicht-Rohstoff*), no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo (*lebendige*), existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (*realen Wirklichkeit*) (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta (*absolute Armut*): la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. (Marx 1983, p. 217; 2009, pp. 235-236)<sup>2</sup>

Para concluir que:

El trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente, o negatividad que se relaciona consigo misma; es la existencia no-objetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como autovalor, sino como la

---

<sup>2</sup> Reproduzco íntegramente el texto de Marx; en Dussel ver: 2004, pp. 138-139.

f fuente viva del valor. La riqueza universal, respecto al capital, en la cual existe objetivamente, como realidad, como posibilidad universal del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por el otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad. (Marx 1983, p. 217; 2009, pp. 235-236)

La posición de Marx en estos extensos fragmentos resulta indudable. Se trata de la limitación que resulta de la separación entre los trabajadores y sus condiciones de existencia. O, en otras palabras, de la “disociación entre la propiedad privada y el trabajo [que] se presenta como ley necesaria de este intercambio entre capital y trabajo” (Marx 1983, p. 217; 2009, pp. 235-236). Esta limitación es precisamente el punto en que los trabajadores en tanto que asalariados se ven privados de sus propias capacidades y abstraídos de las interrelaciones que los constituyen, al mismo tiempo que su cooperación es captada por el capital y subsumida constantemente como valor, por lo que, desde la perspectiva del capital, ellos devienen un no-valor. Sin embargo, esa in-capacidad de los trabajadores resulta al mismo tiempo la única posibilidad de creación universal de valor, en tanto que sin el trabajo objetivado el capital no puede crear valor. Es por esto que los trabajadores son “pobreza absoluta”, pues la cooperación es capturada como valor (ajeno), pero, al mismo tiempo, son la única posibilidad de riqueza desde que solo la cooperación del trabajo vivo es capaz de crear valor. Es cierto entonces que los trabajadores son la condición subjetiva de la riqueza, pero no por ser “mera subjetividad sin objeto” (o solo en el sentido de su limitación), no son la posibilidad de la riqueza por su “pobreza absoluta”, sino todo lo contrario: son la posibilidad de la riqueza por la acción real de cooperar, en la que el poder social es *puesto*, incrementado como tal al mismo tiempo que expropiado. Por esta razón, la riqueza que produzcan los trabajadores asalariados no será la riqueza en sentido amplio, es decir, la prolongación de “las necesidades,

capacidades, goces, fuerzas productivas, etc. de los individuos” (Marx 1984, p. 396), sino la riqueza limitada por el capital, que entonces aparece (*erscheint*) como un monstruoso conjunto de mercancías, vale decir: mera acumulación de valor.

Así, comprendemos que Dussel hace pasar el momento de menor potencia de los trabajadores, el hecho de ser pura subjetividad sin objeto, “pobreza absoluta”, por la condición de su poder. Y esto supone también hacer pasar la riqueza limitada por el capital como la única forma de riqueza, por esto no le queda otra opción teórica que una cristiana *transubstanciación* de la impotencia en poder:

Si la riqueza es el capital, el que está fuera es la “pobreza absoluta”. Nada de sentido, nada de realidad, improductivo, inexistente, “no-valor”. A esta posición de la persona la hemos llamado “el Otro”. Pero téngase en cuenta que el trabajador, en tanto hombre, puede devenir siempre —aun cuando sea un asalariado— “el Otro” que la totalidad del capital. (Dussel 2004, p. 140)

Este “Otro” del capital es el trabajador en su condición de asalariado y es por eso que su atributo único es la pobreza absoluta. Pero, ¿cómo es posible entonces que pase de esa falta de atributos a ser la capacidad revolucionaria que permita la superación del capital? La solución que propone es dialéctica en sentido hegeliano y eminentemente meta-física. Dussel (2004) la llama “analéctica”:

Lo exterior, la alteridad del trabajo no-objetivado, el otro que el capital (el no-capital más allá del ser —el “ser” del capital es el valor: “no-valor”—) se afirma a sí mismo “como la fuente viva del valor (*lebendigen Quelle des Werts*)”. La “fuente” es el hontanar más allá del fundamento (el valor del capital) de la totalidad como tal. Más allá (*metá* en griego) del ser (*fýsis* en griego) está lo meta-físico, lo transontológico, la exterioridad del capital: el trabajo como actividad de la subjetividad humano-viviente, corporalidad, rostro y manos sensibles. (p. 141)

Sin embargo, desde la perspectiva de los *Grundrisse* que hemos seguido esa exterioridad del capital a la que hace referencia Dussel no puede ser el trabajador en tanto que asalariado, porque su desposesión (la pobreza absoluta) es una parte fundamental del capital: aquello que Marx llama su “determinación formal”, es decir, la *separación* de los trabajadores de sus condiciones de existencia. ¿Qué es entonces lo otro del capital a lo que refiere Marx? El mismo Dussel lo dice: “la fuente viva del valor”, el trabajo vivo. Se vuelve evidente que este trabajo vivo, esta fuente viva del valor, no puede ser la “pobreza” que produce la separación de los trabajadores y sus condiciones de existencia, su carácter de asalariados, sino su contrario: la cooperación que en ellos se articula. Es, por lo tanto, la cooperación de los cuerpos lo que el capital debe subsumir, aquello que siempre está por hacerse y no la separación de los trabajadores y su existencia. No es la pobreza de los trabajadores, sino su capacidad de producción de riqueza (“más allá de su limitada forma burguesa”) lo que constituye el poder social (*soziale Macht*).

Por esto, la capacidad de recuperación del propio poder de los trabajadores no reside en esa pura subjetividad sin objeto —subjetividad abstracta separada de su realidad efectiva—, sino en la cooperación material y real que persiste en su ser a pesar de la expropiación y la representación como valor en el capital. En esa medida, la posibilidad de la recuperación del “poder social” radica en el exceso constitutivo de toda cooperación respecto del valor. En este punto se vuelve indudable la incompatibilidad entre la forma subjetiva cristiana que propone Dussel, la “pobreza absoluta” como fuente de poder, con el pensamiento de Marx, centrado, por el contrario, en la cooperación material, real y corporal como un poder recuperable, que el capital expropia bajo la forma de valor al mismo tiempo que incrementa en su poder-hacer.

En resumidas cuentas, lo que resulta in-apropiable para el capital no es entonces la *pobreza* de los cuerpos —la “mera vida” a la que lo reduce la “violencia ajena”— sino su riqueza en sentido

amplio: la prolongación de las necesidades, goces, fuerzas productivas, etc., de cada cuerpo, cuya apropiación siempre está aún por verse. El capital debe convertir esa capacidad incrementada en valor, debe re-presentarla en cada nueva ocasión. Pero, siempre existe la posibilidad de que tal representación se interrumpa, de que la valorización se convierta en crisis, pues la crisis es consustancial con la valorización.

Debemos notar ahora algo fundamental: lo que hasta aquí hemos llamado “exterioridad” del trabajo vivo o de la cooperación respecto del capital es en verdad su contrario, pues no se trata de una *trascendencia* de los trabajadores respecto del capital (la meta-física que propone Dussel) sino de la *inmanencia* del capital a la interrelación (cooperación) de los cuerpos.<sup>3</sup> Marx y Engels lo habían dejado claro en *La ideología alemana* al poner a la cooperación no solo como una de las cuatro premisas de la existencia humana, sino como aquella de la que las demás dependen. No hay otra cosa que cuerpos interrelacionados. Y desde esta inmanencia de la cooperación es que el capital produce su trascendencia, una trascendencia o separación de los cuerpos, pero sin que por eso quede abolida la inmanencia de la cooperación; una trascendencia, entonces, representada. Una abstracción en el seno de la realidad. Un plegamiento de la inmanencia de los cuerpos interrelacionados sobre sí misma. Según el análisis del filósofo Michel Henry (1972), la economía capitalista se instaura como una trascendencia producida en la inmanencia de la vida, y el discurso filosófico de Marx (no su economía política, sino su filosofía de la economía) sería el intento de “reducción” de esas trascendencias a su forma inmanente (599). Se trata, finalmente,

---

3 Una discusión sobre distintas perspectivas que ponen al sujeto revolucionario en un lugar de exterioridad respecto de las determinaciones del capital, específicamente de la reificación, en diálogo con las corrientes de la *Neue Marx Lektüre* y también con la del “marxismo abierto”, puede verse en Bonefeld (2012); una lectura crítica de esa posición, pero desde una perspectiva opuesta a la mía, puede verse en Starosta (2019).

de un entramado de abstracciones, o mejor, contradicciones reales, que, como veremos a continuación, se manifiestan de dos modos: crisis y lucha de clases.

#### LA LUCHA DE CLASES Y LOS LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN

Luego de un breve rodeo, veremos cómo los resultados obtenidos se relacionan con la interpretación de Antonio Negri en *Marx más allá de Marx* (1976). El aspecto de su interpretación que interesa aquí es el de los límites que el proceso de valorización encuentra en las crisis y la lucha de clases. Si bien la expresión “lucha de clases” (*Klassenkampf*)<sup>4</sup> es ajena al texto de los *Grundrisse*, se percibe en su lectura la presencia tácita de esta noción, acaso como el punto cabal en que el proceso de re-presentación que es la valorización —“poder social” que deviene “violencia extraña”— se enfrenta a la exterioridad de la cooperación de los individuos. Veamos antes de analizar el problema de la lucha de clases en la interpretación de Negri, algunos aspectos de ese límite de la valorización.

Como se dijo arriba, desde una perspectiva amplia el proceso de valorización debe representar la cooperación como valor y ese proceso nunca es algo realizado de una vez para siempre, pues debe recomenzar una y otra vez (aunque desde un piso de acumulación creciente) su camino sobre el abismo de la disolución posible en la exterioridad de la cooperación, es decir, ante la lucha de clases y la crisis. Si bien es cierto que ambas, crisis y lucha de clases, son determinaciones internas al capital, abren al

---

4 Y, podríamos agregar, la expresión “lucha de clases” apenas aparece un puñado de veces en *Das Kapital*. ¿Esto significa que esa temática es privativa de sus textos políticos (tales como el *Dieciocho de Brumario a la Crítica del programa de Gotha* o sus textos sobre la Comuna de París) y está ausente como determinación en los textos de la crítica de la economía política? En absoluto. Como sostiene Fineschi (2019, pp. 31 y ss), *Das Kapital* es enteramente un texto político, y la cuestión de la lucha de clases resulta allí central, pero esa politicidad es uno de los tantos aspectos de su proyecto que Marx dejó inacabado, lo que no significa que la tarea acuciante del presente sea, precisamente, elaborar los aspectos de ese carácter político de la crítica de economía política de Marx.

mismo tiempo su exterioridad, como decía Dussel, al enfrentarlo con su “otro” que, como vimos, no es el trabajador en tanto que asalariado, pues esa dimensión es subsumida en el capital variable —y menos aún como “pobreza absoluta”, que es la determinación formal del capital—, sino la interrelación de capacidades, necesidades, goces, fuerzas productivas etc., de los individuos, es decir, la cooperación que *aún* debe ser subsumida como valor. En los períodos de alza de la lucha de clases podemos captar que algo de la cooperación no alcanzó la valorización y fue al mismo tiempo reencontrada entonces como un *poder social*.

La lucha de clases es la disputa por el devenir sujeto, no ya de los trabajadores en tanto “asalariados”, sino de los cuerpos que se apropian de la cooperación que los constituye. Es decir, que la posibilidad de los trabajadores de ponerse como lo *otro* del capital debe comprenderse en relación a la articulación de su capacidad (*Fähigkeit*) y su horizonte de posibilidad (*Möglichkeit*) en tanto que *vivientes*:

Lo único diferente al trabajo objetivado es el no-objetivado, que aún se está objetivando, el trabajo como subjetividad. (...) Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo, sólo puede existir como sujeto vivo, en el que existe como facultad (*Fähigkeit*), como posibilidad (*Möglichkeit*) por ende, como trabajador. (Marx, 1983, pp. 197-198; 2009, p. 213)

La posición subjetiva que se desprende de aquí reside en el trabajo como actividad, no en la pura subjetividad sin objeto que produce la determinación formal del capital. Ante esto se yergue una objeción, que en cierto modo es el reverso de la interpretación de Dussel. Se trata de considerar, tal como sostiene Moishe Postone (2006, p. 47), que al ser el trabajo asalariado una dimensión interna al capital (como se ha mostrado más arriba), el proletariado no puede ser considerado como sujeto —y mucho menos como “otro” del capital—, por lo que esa dimensión de

sujeto correspondería únicamente al capital.<sup>5</sup> Sandro Mezzadra (2014) se propone rebatir tal posición con el siguiente argumento:

Me parece que de esta manera [poniendo en “el capital el ‘Sujeto’ que domina la crítica de la economía política] se pierde de vista la intensidad con la que Marx vacía la imagen de subjetividad construida desde la referencia hegeliana al Espíritu, descubriendo primero la potencia del movimiento que la produce y, finalmente, señalando la determinación materialmente antagonista de un sujeto que resiste toda resolución sobre el plano de las “formas” (...). El trabajo vivo (el “trabajo como subjetividad”) es el nombre de este sujeto. (pp. 65-66)

Para Mezzadra, se trataría, en definitiva, del proyecto filosófico por medio del cual Marx arregla sus cuentas con Hegel en contra del movimiento abstracto del Espíritu. Todo se juega en esa “determinación materialmente antagonista de un sujeto que resiste” la subsunción, podríamos decir, al plano de las formas. El problema con el argumento es que la razón de esa resistencia no parece suficientemente convincente, al menos para rebatir la interpretación del capital como sujeto. Si el trabajo vivo es subsumido íntegramente en el capital variante, como se desprende del proceso de valorización del capital y el análisis de la forma-valor, ¿cómo es posible tal determinación materialmente antagonista?

Quizás en este último punto encontremos un argumento más fuerte para oponernos a la identificación del sujeto y el capital porque, si bien es cierto que el proceso de valorización presupone la subsunción del trabajo al capital, y que por lo tanto este último es el sujeto de ese proceso, esta determinación solo es posible si el único escenario es el de la valorización. Ahora bien, ¿qué ocurre si ampliamos la mirada hasta alcanzar el modo más amplio en que ese proceso cobra sentido? ¿Es pensable, siquiera, que la totalidad

---

5 Sobre esta misma cuestión puede verse también el trabajo de Juan Iñigo Carrera (2019).

de los procesos sociales, la existencia activa de los “individuos que producen en sociedad”, coincide plenamente con la valorización? Según lo visto en las páginas precedentes, el proceso que subsume el trabajo como asalariado es, a su vez, inmanente a la cooperación de los cuerpos, sin la cual no son posibles ni las determinaciones materiales ni las formales del capital —es decir, el *trabajo objetivado*, muerto, por un lado, y la *separación* del trabajo vivo y sus condiciones, por el otro (Marx, 1983, p. 182; 2009, p. 196)—. Y si el capital es inmanente a la cooperación de los cuerpos, en el sentido de la precondition de la existencia humana, el proceso de valorización no puede sino remitir a esa cooperación. Solo si nos mantenemos en un nivel de análisis abstracto, limitado al proceso de valorización, encontraremos que la cooperación es igual al valor y que en consecuencia el capital es el sujeto, ya no de la valorización, sino, en última instancia, de la totalidad social. Basta plantear la perspectiva de la inevitable inmanencia del capital a la cooperación,<sup>6</sup> a la existencia de los cuerpos interrelacionados, para captar que entre la cooperación y el valor existe un hiato irreductible y que por lo tanto ese sujeto puesto en el capital es la representación de una trascendencia.

A lo mejor esta perspectiva de la inmanencia de la cooperación nos permita fundar mejor el problema que acertadamente señala Mezzadra (2014): “El fundamental criterio de apertura del capital dispuesto como *relación*, el principio de su imposible totalización y de su constitutiva inestabilidad” (p. 66). En esa inestabilidad (ya lo hemos visto) se abre el lugar para devenir sujeto de la propia cooperación, que entonces que no queda limitada a un modo meramente productivista de cooperación, sino eminentemente político, esto es, la obligación de redefinir lo que entendemos por “lucha de clases”, que desde esta perspectiva podría ser definida

---

6 Según Michel Henry (1972), la economía capitalista se instaaura como una trascendencia producida en la inmanencia de la vida; el discurso filosófico de Marx sería el intento de “reducción” de esas trascendencias: (p. 599).

como la lucha por reapropiarse de la cooperación no valorizada, y hacerlo contra el valor.

Veamos ahora al planteo de Antonio Negri sobre el modo en que emerge la lucha de clases. En el prefacio a la edición inglesa de su libro *Marx más allá de Marx*, Negri (1991) se pregunta qué “significa luchar contra el capital cuando este ha subyugado todo el tiempo de vida, no solo el de la jornada laboral, sino todo el tiempo. [cuando] La reproducción es como la producción, la vida es como el trabajo” (p. xvi). Este problema surge de la amplificación del proceso de valorización que en los últimos años parece no haber dejado espacio social sin incluir y tampoco tiempo no comprendido como valor.

En ese caso, si no hay espacio ni tiempo que no haya sido subsumido, ¿cómo sería posible una lucha contra el capital? En este sentido parecería que vuelve a imperar la forma cerrada en la cual el capital es puesto como sujeto. Sin embargo, la intuición de Negri apunta a que para Marx se trata de lo contrario, de un proceso que nunca podrá cerrarse sobre sí mismo, porque precisamente su movimiento implica la recurrencia de una doble ruptura en la crisis y la lucha de clases, y con ella la posibilidad de la emergencia de los trabajadores como sujetos.

En realidad —continúa Negri—, la operación de la subsunción real no elimina al antagonismo, sino que lo desplaza al nivel social. La lucha de clases no desaparece; se transforma en todos los momentos de la vida cotidiana. La vida cotidiana de un proletario se coloca como un todo contra la dominación del capital. La subsunción real, lejos de eliminar al antagonismo, lo enriquece enormemente. (Negri, 1991, p. xvi)

Sin embargo, este antagonismo, en el que para Negri la operación de la subsunción real se “desplaza al nivel social”, no implica estar de espaldas al proceso de valorización, sino que, por el contrario, la posibilidad misma de ese desplazamiento o extensión del antagonismo es la definición actual de la valorización. Dicho de otro modo, son los límites en los que se define la valorización los

que abren la posibilidad de esa extensión del antagonismo. Por lo tanto, la apertura del proceso de valorización a la lucha de clases se da a través de la contradicción que constituye dicho proceso: “[l]a ley fundamental de la crisis se halla, por consiguiente, en la relación contradictoria entre trabajo necesario y plustrabajo, radica en el funcionamiento de la ley del plusvalor” (Negri, 2001, p. 114).

Si consideramos al trabajo necesario y al plustrabajo desde el punto de vista de su unidad, lo que obtendremos es la totalidad de la cooperación realizada; en la diferencia entre ambos, en cambio, se pone en juego la posibilidad misma de que la cooperación no sea representada completamente como valor. Ese es el punto donde crisis y lucha de clases aparecen como expresiones distintas de un mismo fenómeno, que es el *exceso* de la cooperación respecto del valor.

Pero, ¿qué ocurre con ese exceso, es decir, cuando una parte de la cooperación no logra ser representada como valor? O bien esa cooperación no representada se neutraliza a través de la destrucción de valor, y asimismo de capital, o bien se mantienen como cooperación, pero entonces no engrosa la “violencia ajena” (que, ahora lo vemos, es el entero régimen del valor) y resurge como “poder social”. La lucha de clases, en última instancia, puede ser interpretada desde esta perspectiva como la disputa por el destino de esa cooperación que ha quedado sin integración plena al capital en tanto que valor. Marx muestra que las crisis generales expresan el punto en que el movimiento que constituye al capital no ha conseguido aplazar las contradicciones reales que lo conforman, por esta razón entra en un espiral de autodestrucción de valor y fuerzas productivas (Marx, 1983, p. 360; 2009, p. 406). De esto se sigue que en la crisis en sí misma no tenemos aún antagonismo, pues se revierte la contradicción —es decir, la cooperación no representada— destruyendo valor, y con este, fuerza viva de trabajo. Lo anterior se evidenció durante el siglo xx: en la encrucijada de cada crisis general se abren dos caminos fundamentales, la expansión de la violencia —esa que vimos en Benjamin como

violencia mítica, pero que durante el siglo xx tomó una y otra vez la forma de guerra total<sup>7</sup>— y su contrario en la lucha de clases, la contra violencia o la violencia divina.

## CONCLUSIÓN

En la relación de identidad entre cooperación y valor, esto es, en el valor como la sustitución representada de la cooperación, se han encontrado parámetros desde los cuales se podrá interrogar políticamente los límites del proceso de valorización: las crisis generales que esconden los ciclos del capital. Tenemos entonces una serie de extremos en contradicción, en cuya resolución se pone en tensión la dimensión de lo político: valor-cooperación, violencia ajena-poder social, y la apertura en las crisis-lucha de clases. El funcionamiento normal del capital supone que el primer término subordine o absorba al segundo, que la cooperación se represente en valor y que la violencia ajena se constituya usurpando las fuerzas del poder social. No obstante, en las crisis generales, cuando la cooperación no logra ser completamente subsumida en valor, la “violencia extraña” tampoco puede absorber plenamente al poder social, por lo tanto, recrudece como violencia. Cada crisis general pone en tensión el destino de la cooperación no representada en valor. La moneda que cada vez se suspende en el aire, oscilando entre los polos posibles de la lucha de clases y de la violencia recrudecida.

---

7 Esta relación entre guerra y lucha de clases es un tópico fundamental de los análisis de la Revolución Rusa, particularmente en la tarea leninista de convertir el frente de la guerra imperialista externa en el frente interno de la lucha de clases, ganando al mismo tiempo para la causa del proletariado industrial al campesinado y a los soldados. Para un análisis detallado de esta cuestión ver Horowicz (2019 y 2024); también Alliez y Lazzarato (2021).

## REFERENCIAS

- Alliez, E. y Lazzarato, M. (2021.) *Guerras y capital. Una contrahistoria*, M. Valdivia (Trad.). Buenos Aires: Tinta limón.
- Backhaus, H. G. (1969). *Zur Dialektik der Wertform*. En Schmidt A. (ed.) *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Maine: Suhrkamp, pp. 128-152.
- Benjamin, W. (1991). Zur Kritik der Gewalt. En *Gesammelte Schriften*, II, 1, Frankfurt am Maine: Suhrkamp. [trad. Roberto Blatt (2001) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus].
- Bonefeld, W. (2012). Negative Dialectics in Miserable Times: Notes on Adorno and Social Praxis. *Journal of Classical Sociology* 12(1), 122–134. <https://doi.org/10.1177/1468795X11433>
- Canetti, E. (1960). *Mase und Macht*, Hamburgo: Classe Verlag. [trad. Horst Vogel (1981) *Masa y poder*, Barcelona: Muchnik Editores].
- Dussel, E. (2004). *La producción teórica de Marx*, México: Siglo XXI.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. J.ulieta Campos (Trad.). México: FCE.
- Fineschi, R. (2019). Hacia una teoría política inspirada en El capital, en Escorcía Romo y Caligaris (Comp.) *Sujeto capital- sujeto revolucionario*, México: UAM-Ítaca, pp. 29-60.
- Henry, M. (1976). *Marx*, París: Gallimard.
- Horowicz, A. (2019). *El huracán rojo. De Francia a Rusia, 1789-1917*, Buenos Aires: Crítica.
- Horowicz, A. (2024). *Lenin y Trotsky, los dragones de Marx*, Buenos Aires: Crítica.
- Iñigo Carrera, J. (2019). Del capital como sujeto de la vida social enajenada a la clase obrera como sujeto revolucionario. En Escorcía Romo y Caligaris (Comp.) *Sujeto capital- sujeto revolucionario*, México: UAM-Ítaca, pp. 147-180.
- Marx, K. (1983). *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, MEW Bd. 42, Berlín. Dietz Verlag. [trad. Pedro Scarón (2009) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI].

- Marx, K. (1989). *Das Kapital Kritik Der Politischen Ökonomie [erster Band, Hamburg 1883]*, MEGA 8, Berlín: Diez Verlag.
- Marx, K., Engels, F. (2017). *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, MEGA, I, 5, Berlín, Gruyter. [trad. Wenceslao Roces (1974) *La ideología alemana*, España: Grijalbo-Pueblos Unidos].
- Mezzadra, S. (2013). *La cocina de Marx*. D. Picotto (Trad.). Buenos Aires: Tinta limón.
- Negri, A. (1991). *Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse*, Brooklyn: Autonomedia [trad. Carlos Prieto del Campo (2001) *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Madrid: Akal.]
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. M. Serrano (Trad.). Barcelona: Pons.
- Rozitchner, L. (2015). *Marx y la infancia*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2018). *Combatir para comprender*, Buenos Aires: Octubre, pp. 301-348.
- Starosta, G. (2019). Método dialéctico, fetichismo y emancipación en la crítica de la economía política. En Escorcía Romo y Caligaris (Comp.) *Sujeto capital- sujeto revolucionario*, México: UAM-Ítaca, pp. 211-246.

## LA VOCACIÓN COMO FORMA DE VIDA, LIBERTAD Y ENTREGA

### Vocation as a Way of Life, Freedom, and Dedication

Iver A. Beltrán García

ORCID ID: 0000-0001-9761-9878

Investigador independiente

*iivehr@hotmail.com*

#### RESUMEN

Se descompone y explica en sus elementos básicos el fenómeno de la vocación, en tanto distintivo del ser del hombre, con el objetivo de elaborar una definición. El método utilizado en un primer momento es analítico, y sintético en un momento posterior. La definición así producida es la siguiente: *la vocación constituye una forma de vida consciente y voluntaria a la que el sujeto se entrega como su fin último, siempre en el seno de una comunidad y una tradición y en diálogo con estas, y en su sentido estricto incluye el talento*. Como fuentes principales se utilizan obras de Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro. El artículo posee relevancia, entre otras razones, por enfocarse en las bases ontológicas y antropológicas del fenómeno que se estudia; por la amplitud y flexibilidad de la definición ofrecida, y porque considera las dimensiones dialógica, comunitaria y tradicional del mismo fenómeno.

**Palabras clave:** *vocación, forma de vida, diálogo, comunidad, tradición.*

#### ABSTRACT

Vocation, as the distinctive phenomenon of man's being, is broken down and explained in its basic elements to elaborate a definition. At the first moment, it is used an analytical method, and at a later moment a synthetic one. As a result, vocation constitutes a form of conscious and voluntary life to which the subject is dedicated as a final goal, always inside a community and a tradition and in dialogue with both, and in its strict sense it includes talent. Works of Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez, and Luis Villoro are the main sources. The paper is relevant, among other reasons, by focusing on the ontological and anthropological bases of the studied phenomenon; because of the amplitude and flexibility of the definition offered, and because it takes into account the dialogical, community, and traditional dimensions of it.

**Keywords:** *vocation, way of life, dialogue, community, tradition.*

## INTRODUCCIÓN

El tema del presente artículo es la vocación, no en un sentido restringido —como lo son el pedagógico o el laboral—, sino, más amplia y radicalmente, como fenómeno distintivo del ser humano. En este lugar se ofrece una propuesta respecto al problema de la conformación del fenómeno vocacional, así como del de la relación interna de sus elementos básicos, desde una perspectiva filosófico-antropológica y ontológica. Se trata de hacer visibles las bases de este fenómeno como parte del ser del ser humano. La definición que se plantea y explica es la siguiente: *la vocación constituye (a) una forma de vida (b) consciente y voluntaria a la que el sujeto (c) se entrega como su fin último, siempre en el seno de una (d) comunidad y una (e) tradición y en (f) diálogo con estas; de tal manera que (g) el talento figura como componente necesario en el sentido estricto de la vocación, y como aspecto complementario y no necesario en su sentido lato.*

El objetivo consiste en mostrar de forma detallada qué elementos conforman esa definición, explicarlos, y desenvolver sus vínculos recíprocos. En un primer momento, se utiliza el método analítico para descomponer el fenómeno vocacional en sus elementos básicos y en otro posterior, el método sintético con el fin de enlazar esos elementos como parte de una definición abaricante.

La relevancia de este estudio se centra en su perspectiva filosófico-antropológica y ontológica, que aborda el fenómeno de la vocación en el nivel de sus fundamentos; en su flexibilidad, que reconoce como vocacionales a actividades muy diversas entre sí; en su consideración de las dimensiones dialógica, comunitaria y tradicional; en que recoge y armoniza las aportaciones de diversos filósofos; y en su procedimiento analítico y sintético, que hace posible distinguir con claridad los elementos del fenómeno, así como englobarlos en una definición breve y completa.

Como parte de su desarrollo, el artículo hace una descomposición del fenómeno vocacional en sus factores fundamentales, en el sentido estricto de dicho fenómeno y en su sentido lato; explica cada factor, y muestra la relación de esos factores entre

sí. Y concluye integrando esos aspectos como parte de la ya mencionada definición, así como resaltando algunas implicaciones significativas de la misma.

### FENÓMENO VOCACIONAL Y PRAXIS

Es necesario tomar como punto de partida y guía un conjunto de ideas básicas sobre el ser del ente humano. Este último se comprende fundamentalmente en el sentido de un sistema o conjunto con orden integrado por los siguientes elementos:

1. Acción o praxis.
2. Sedimento existencial.
3. Base biológica y psicológica.

La acción o praxis (términos distintos para un mismo concepto) se refiere a la actividad humana en tanto específicamente humana, y, por tanto, diferente de la actividad de los otros seres vivos. Cabe considerar la praxis como predominantemente interna (cuando el ser humano piensa, recuerda, imagina, etc.) o predominantemente externa (cuando sale a la calle, pasea, conversa, etc.), pero debe enfatizarse que la linde entre ambos tipos de praxis es compleja y dinámica debido a que depende de factores culturales e históricos.

La praxis puede ser predominantemente reiterativa, en el sentido de que reproduce el sedimento existencial, o predominantemente creadora, por cuanto introduce en él modificaciones.<sup>1</sup>

---

1 El filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez ha desarrollado el contraste entre praxis creadora y praxis reiterativa. Sin embargo, él comprende la praxis en general, o actividad práctica, como una clase de actividad humana marcada por el carácter material (independiente de la conciencia) de su objeto, de sus medios o instrumentos, y de su resultado o producto (Sánchez Vázquez, 2003, pp. 270-271). De la praxis así entendida es que Sánchez Vázquez hace la distinción entre creadora y reiterativa (pp. 318-349). Praxis creadora es la que posee (a) unidad de lo subjetivo y lo objetivo: el fin pensado transforma la materia, pero esta, por su resistencia, obliga a su vez a modificar el fin, de manera que (b) ni el proceso ni el resultado son previsible, y (c) el resultado o producto se presenta como único e irrepetible (pp. 320-323), mientras que la praxis reiterativa carece de esos tres rasgos (pp. 329-332). Véase Gandler (2017) y Beltrán (2017b y 2017c). En el presente análisis se retoma la distinción entre praxis creadora y praxis reiterativa, pero, en cambio, se entiende la praxis en general en

Sin embargo, la praxis en general nunca se reduce de manera absoluta a su aspecto reiterativo o a su aspecto creador, pues, por una parte, en tanto que la realidad es dinámica y compleja, la praxis reiterativa está obligada a adaptar creadoramente en su forma o en su fondo las viejas recetas a las nuevas circunstancias; y, por otra parte, la praxis creadora no se da nunca desde cero, en el vacío, sino que toma como base y punto de partida el mismo sedimento existencial que se propone modificar.

En cuanto a la especificidad de la praxis respecto a la actividad de los otros seres vivos, ha de destacarse la capacidad individual y comunitaria de cuestionar radicalmente sus fines últimos y sus principios primeros. Capacidad que puede ser actualizada o no por los individuos, así como activarse por cortos períodos de tiempo, en épocas o momentos de crisis o reevaluación, o permanecer activada por períodos largos, como ocupación principal. Se trata claramente de un rasgo filosófico, pero que no está vinculado especialmente a una determinada profesión u ocupación, ni a la tradición occidental, sino que puede encontrarse en cualquier actividad humana y en cualquier cultura. El ser humano, a diferencia de los otros seres vivos, no solo cuestiona los medios para alcanzar sus fines últimos, sino que cuestiona esos fines, e inclu-

---

el sentido en que lo hace Eduardo Nicol (1980), a saber, como actividad humana sin más: “*la praxis es la physis del hombre*” (p. 120). Para este filósofo, la praxis, que fue originalmente práctica (subordinada a la necesidad natural), genera una praxis im-práctica, es decir, libre, la cual, a través de medios naturales, crea cosas que la naturaleza no produciría por sí misma. La libertad constituye la marca distintiva de toda praxis; en la praxis práctica, por ejemplo, la libertad se hace presente cuando el ser humano satisface una necesidad natural, como comer, pero multiplica y enriquece culturalmente los medios para hacerlo, a través de una diversidad de métodos y técnicas para obtener el alimento, procesarlo y consumirlo. Pero en la praxis im-práctica la libertad es preponderante, pues en ella el ser humano ejerce su creatividad no solo sobre los medios sino incluso sobre los fines y los principios: inventa las necesidades mismas, ya sea en sentido lato (reinterpretando el sentido de las necesidades naturales o asignándoles nuevos valores), ya sea en sentido estricto (engendrando necesidades ajenas al orden natural). Al respecto, escribe Nicol: “De la necesidad nunca se libera el hombre. Pero incluso en sus manifestaciones primarias, se hace patente en la praxis aquella contraposición entre libertad y necesidad” (pp. 114-124; y 1978, pp. 5-13).

so los principios primeros en los que los fines se fundamentan. Dado que los principios primeros son en parte ideas y en parte afectos, el cuestionamiento humano ha de darse bajo la forma de una reflexión teórica, que produce conocimiento de hechos, pero también —sincrónica o diacrónicamente— la de una reflexión intrapersonal (comprensión de los propios contenidos afectivos) e interpersonal (comprensión del sentido y los valores que dan base y guían a los otros seres humanos individual y colectivamente) que produce interpretaciones.

El sedimento existencial se refiere a lo que el ser humano es en la medida en que resulta del entrecruce de la praxis y la base biológica y psicológica. No debe reducirse exclusivamente a un componente individual y subjetivo. Además de la dimensión individual, integrada por lo que el sujeto hace individualmente de sí mismo, el sedimento existencial tiene una dimensión comunitaria o social en la que encontramos lo que los sujetos, interactuando, hacen de ellos mismos y de sus relaciones. Y, de la misma manera, el ser subjetivo del sujeto (todo aquello que solo tiene existencia para el sujeto individual, como su vida interior no comunicada y sin registros biológicos precisos) se complementa con su ser transubjetivo (lo que tiene existencia, no solo para el individuo, sino también para la comunidad o sociedad, por ejemplo, sus estructuras sociales, económicas, políticas, culturales e históricas). El sedimento existencial comprende lo individual y lo colectivo, así como lo subjetivo y lo transubjetivo, en tanto que todo ello se considera como producto de la praxis.

La base biológica y psicológica se distingue del sedimento existencial en tanto que no es producto de la praxis, sino dotación de la naturaleza o del azar al ser del ser humano. No obstante, hay que considerar que la cultura, en general y siempre, pero especialmente la tecnología en nuestra época, están difuminando los límites entre el sedimento existencial y esa base, pues las modificaciones tecnológicas que el ser humano opera en su cuerpo son cada vez más profundas y permanentes. El ser humano ha sido a lo largo

de su existencia un híbrido de naturaleza y cultura, de cuerpo y técnica, y la tendencia progresiva es hacia la subordinación de la naturaleza y el cuerpo a la cultura y la tecnología.

#### ELEMENTOS DE LA DEFINICIÓN

De acuerdo con este marco analítico, la vocación puede entenderse en sentido lato o en sentido estricto.<sup>2</sup> En su sentido lato, presenta una estructura conformada por los siguientes elementos:

- a. Forma de vida.
- b. Conciencia y voluntad.
- c. Entrega.
- d. Comunidad.
- e. Tradición.
- f. Diálogo intergeneracional y comunitario o social.

---

2 Las concepciones del fenómeno vocacional se dividen en dos clases: las que entienden la vocación como llamado al cumplimiento de un deber, y las que se aproximan a ella como un proceso de autodescubrimiento. Platón y Lutero ilustran la primera clase de concepciones. Platón (2011, 368a-432b), a través del personaje Sócrates, asigna a cada individuo una función en la ciudad sana, función determinada por la disposición que el mismo individuo muestra a través de una serie de pruebas y observaciones a cargo de los magistrados. En la teología de Lutero (confróntese Loy, 2021), la vocación deja de ser, como lo fue en la cristiandad medieval, un llamado a la vida religiosa y especialmente a la monacal para aumentar el patrimonio comunitario de méritos de salvación administrados por la iglesia, y se convierte en el llamado a cumplir los deberes cotidianos no para acumular méritos de salvación sino debido a que esos deberes (por ejemplo, el matrimonio) son establecidos por Dios y permiten expresar fe y amor hacia Él y caridad hacia el prójimo. La segunda clase de concepciones es ejemplificada por Nietzsche y Dewey. En Nietzsche (2003, pp. 53-55) se presencia el tránsito de la vocación como cumplimiento del deber (das Kamel), a la destrucción de ese deber (der Löwe), al autodescubrimiento como libre creación del yo (Der Kind), y, como parte de ese mismo proceso, la crítica a la idea esencialista del yo (Nietzsche, 2011, §§ 119-128). Para Dewey (2018, cap. 23), la vocación no corresponde a una ocupación o profesión que se elige en un determinado momento de la vida, sino una búsqueda constante e interminable, una verdadera exploración para la cual no se dispone nunca más que de un mapa general, en la cual se descubren y despliegan las propias capacidades y los propios intereses, y que siempre está amenazada por la especialización excesiva, la rutina y las estructuras económicas y políticas. La definición que se presenta en el presente artículo, como podrá apreciarse, es lo bastante flexible para expresar ambas clases de concepciones.

En su sentido estricto, la vocación incluye un elemento adicional: talento.

#### **FORMA DE VIDA, CONCIENCIA Y VOLUNTAD**

Para comenzar, pues, la vocación es una forma de vida. Es decir, una vida cuyos actos y actividades, en tanto acción o praxis, poseen orden o forma, a partir de una base de principios. El acto puede ser entendido como aquello que el ser humano hace, considerando eso que hace como un evento aislado de otros eventos similares; mientras que la actividad remite a la articulación entre actos. Pero el aislamiento de un acto es el simple resultado de un proceso de abstracción, pues, en realidad, cada acto se nos ofrece desde el seno de una vida humana, que invariablemente posee sentido, y que, en consecuencia, lo vincula con otros actos como partes de un todo ordenado por sus fines (proyecto de vida) y por su base de ideas y valores (personalidad).

Una forma de vida hace referencia, por tanto, a la vida específicamente humana, en tanto esta se nos presenta como abierta a diferentes posibilidades de ordenación y, por tanto, como informada u ordenada de hecho a partir de fines, ideas y valores. El sujeto, al hacerse consciente de que su vida es un material dúctil, elige libremente el molde que ha de darle forma. Aquí entran en juego la praxis, la base biológica y psicológica y el sedimento existencial, en el sentido que ya se indicó. Por tanto, al hablar de «forma de vida» no se hace referencia a ciertos modos o maneras de vivir antes que a otros sino a cualesquiera cauces o trayectorias que desenvuelven y configuran una vida humana concreta. Una forma de vida puede coincidir con roles sociales más o menos definidos, fijos y apreciados (profesiones, oficios, ocupaciones) o con posibilidades de existencia socialmente borrosas, fluidas y marginales (así las subculturas y contraculturas).

El orden de la forma de vida puede ser mayor o menor, y su forma puede aparecer menos o más clara y precisa; pero, en todo caso, orden y forma tienen que ser identificables. Sin duda, hay

aquí un elemento relativamente subjetivo, pues lo que un sujeto considera como ordenado y bien formado, otro sujeto lo puede juzgar como falta de orden e informe. Elemento expuesto a factores históricos, sociales, culturales, pero que no llega a empañar el hecho principal: que los sujetos, en general, son capaces de distinguir estados de orden y objetos con forma, y entre esos estados y objetos las formas de vida.

Una forma de vida no aparece necesariamente desde un primer momento como algo internamente congruente o completo. El sujeto puede conocer una forma de vida de manera parcial, e incluso puede tener de ella una imagen tal que incorpore elementos incompatibles, y, no obstante, sentirse atraído por esa forma de vida, e incluso elegirla como propia y entregarse a ella.<sup>3</sup> Solo en la medida en que el sujeto opere sobre su vida un proceso de racionalización, la forma de vida tendrá que depurarse, excluyendo contradicciones y desarrollando sus principios en busca de completud. Hay vocaciones que nacen y se desarrollan bajo el signo de la razón, y otras que, hasta cierto punto, surgen y perduran irracionalmente. Pero, en todo caso, para que las vocaciones prosperen es necesario un cierto nivel de racionalidad (vinculado al carácter consciente y libre de la elección de la forma de vida), ya que, de lo contrario, la forma de vida, sin perfil definido ni consistencia, se diluye y se pierde en el flujo caótico de los actos y las actividades fragmentarios y discordantes.

En cuanto a los principios, es necesario precisar su carácter. Desde un punto de vista epistemológico, en diferentes circunstancias o sentidos, los principios pueden cumplir una función

---

<sup>3</sup> Las formas de vida, tal como se entienden en este lugar, difieren de los βίωv παραδείγματα (paradigmas, ejemplos, modelos, modos o formas de vida) que Platón refiere en el mito de Er (Platón, 2011, 614 b – 621 d), en el sentido de que, para este filósofo, son atemporales y libres de toda sospecha de ambigüedad, mientras que en el presente análisis tienen un sentido radicalmente histórico y hermenéutico: nacen en un momento dado, se transforman y mueren, y cada sujeto ha de interpretarlas a partir de sus particulares circunstancias. Para una interpretación general del referido mito, véase Rojas (2016).

descriptiva, normativa o heurística. Como criterios de descripción, permiten distinguir una forma de vida como un hecho entre otros; como normas, encauzan los actos y las actividades de las personas; como referentes, en su función heurística, orientan al sujeto en situaciones de incertidumbre, es decir, cuando dejan de ser útiles las viejas formas de ajuste entre la realidad y los principios, el sujeto se ve forzado a buscar nuevas formas de ajuste —pues, en tales situaciones, los principios ofrecen base para tender relaciones de analogía entre la realidad del pasado y la realidad del presente—. Así, por ejemplo, cuando el sujeto se traslada de un contexto natural, social o cultural a otro, en el que las formas de vida anteriores resultan inadecuadas, y tiene que encontrar por analogía otras formas de vida, las cuales han de ser nuevas, pero, al mismo tiempo, similares a las que deja atrás.

Una forma de vida puede ser adoptada como consecuencia de impulsos internos psicológicos y biológicos, de presiones externas naturales o sociales, o de cadenas causales azarosas; pero en tales casos no cabe hablar de vocación, ya que esta reposa sobre la firme base de una elección consciente y voluntaria. Ese es el núcleo, o nivel imprescindible, de racionalidad que exige el fenómeno vocacional. Ahora bien, ese núcleo, por mínimo que sea, trae consigo organicidad: la tendencia del orden a incrementarse, de la forma a aclararse y precisarse, y de los principios a hacerse explícitos, a eliminar contradicciones y a completarse. La vida se vuelve sistemática. Tendencia en la que consiste la razón misma, pues esta, en su dimensión lógica, se desenvuelve como proceso de ordenación y de búsqueda de coherencia y completud.

## ENTREGA

Lo que permite distinguir una forma de vida no vocacional y una forma de vida vocacional es su elemento de entrega, como reali-

dad o como imperativo.<sup>4</sup> El sujeto se entrega a una forma de vida cuando se dedica preponderantemente a esta (realidad), o cuando lo atosiga la conciencia de que debería hacerlo (imperativo). En otras palabras: lo que media entre una forma de vida entre otras y una vocación es el carácter de fin último que el sujeto otorga a la forma de vida, independientemente de que subordine los otros fines de su vida o que no lo haga, pero reconozca la necesidad o el deber de hacerlo.<sup>5</sup> No se trata, por tanto, de que *de hecho* el sujeto muestre una dedicación prioritaria a su forma de vida vocacional, sino de que en esa forma de vida *reconozca* el fin hacia el que se orienta o *debe* orientarse la totalidad de sus actos y actividades.

En cuanto a por qué el sujeto elige de manera consciente y libre una forma de vida y se entrega a esta, no hay, por supuesto, una respuesta única. El porqué puede entenderse como una razón o elemento racional justificativo y las razones son múltiples. También puede tratarse de un motivo o factor causal explicativo psicológico, biológico, social, etc., y los motivos resultan igualmente múltiples. En todo caso, el origen o fundamento del fenómeno vocacional no se reduce necesariamente al puro placer del sujeto, aunque el

---

4 Farfán y Perdomo (2020), desde una perspectiva wittgensteiniana, alertan contra el traslado de la lógica de la religión como juego de lenguaje, presente en el origen histórico y cultural del ideal o vocacional (considerado como un relato), a un juego de lenguaje o ámbito no religioso, laico. Por ello, en lugar de hablar de “consagración”, se hace referencia aquí a una “entrega”. No como simple variación terminológica; antes bien como signo de que la lógica del fenómeno vocacional no reposa necesariamente sobre una base de carácter religioso.

5 Murga y Álvarez (2019) resaltan la importancia del deseo como origen de la vocación, entendiendo el deseo en el sentido de una pulsión freudiana (*Triebkraft*). Precisamente, uno de sus ejemplos es el del análisis sobre Leonardo de Vinci, donde Freud menciona el “göttlichen Funkens”, la “Triebkraft —*il primo motore*— alles menschlichen Tuns ist” (Freud, 1990, p. 19): chispa divina, fuerza impulsora, motor primero del hacer humano. Pero observemos que el deseo no puede ser considerado como el origen de la vocación *en última instancia*, pues el mismo deseo, a su vez, debe ser explicado por el valor que el sujeto reconoce en la forma vocacional de vida, un valor que puede ser de diferentes clases. Sánchez y Robles (2021) analizan la relación entre el fenómeno vocacional y el necesario sistema de valores del sujeto, en el marco de la filosofía de Ortega.

placer suele estar asociado dentro de una amplia gama de formas (del agrado físico y la diversión a la satisfacción moral o el gozo espiritual, pasando por una serie de niveles y tipos). Razones y motivos pueden tener carácter ético (incluso hedonista), pero también estético, religioso, político, o de otra clase; y pueden ser sofisticadamente reflexivos o relativamente irreflexivos.<sup>6</sup> Pero, si bien toda vocación tiene alguna razón o algún motivo como base o como punto de partida, el carácter de esa razón o de ese motivo, su contenido, se presenta como variable. El único límite para esta variabilidad es que una forma de vida, para ser vocacional, no puede ser elegida como medio para un fin ulterior, pues ello iría

---

6 En la concepción orteguiana, la vocación, como “lo que tenemos que ser”, “auténtico ser”, “verdadero si mismo de cada cual”, tiene un origen en última instancia “extraño y misterioso” (Ortega, 1964a, p. 138; 1965b, pp. 513-514). Como “llamada íntima”, la vocación solo a veces coincide con las formas de vida, entendidas como ocupaciones, oficios o profesiones (Ortega, 1963, pp. 656-657); a pesar de ser necesidad y verdad del sujeto, puede ser suplantada o falsificada (Ortega, 1966, p. 402), y posee “ingredientes genéricos”, los que se comparten con otros individuos (p. 411); aunque es producto de la imaginación o fantasía, parte de “líneas o trayectoria de existencia”, “vidas típicas”, “trayectorias esquemáticas de vida”, “carreras”, “carriles de vida”, “esquemas sociales de vida”, y solo entonces avanza hacia el “perfil individualísimo de vida”, la “trayectoria individual”, la “vida concretísima, individualísima e integral” (Ortega, 1964a, pp. 169-172, 212). Como “destino”, la vocación es “una fatalidad que se puede o no aceptar”, y, por tanto, necesidad y libertad en lucha entre sí y con la circunstancia y el azar (Ortega, 1964b, p. 350; 1965b, p. 509; 1965b, p. 467-73); hay una vocación de todos los seres humanos, la felicidad, por lo que las vocaciones individuales deben ser entendidas como “formas de la vida feliz”, las cuales, para el aristócrata (es decir, el más libre del trabajo u ocupación forzosa y penosa) se reducen a caza, danza, carrera, tertulia (pp. 421-425); hay vocaciones vulgares, de mal estilo, y vocaciones nobles o aristocráticas, de buen estilo, separadas por el imperativo de ser mejor (Ortega, 1965a, pp. 565-567); la vocación implica talento, es decir, en parte capacidad innata, y en parte “esfuerzo continuado”, pero un esfuerzo no impuesto, sino que “emerge del propio sujeto hasta el punto de que solo sumergido en él se siente feliz” (Ortega, 1965b, p. 193); vocación es afición, “motivo auténtico, íntimo, espontáneo”, deseo, apetito (Ortega, 1964a, pp. 175-176). Perpere (2020) revisa diversas formas de entender la naturaleza metafísica de la vocación en la obra de Ortega, y se decanta por la que la describe al fenómeno vocacional como “instancia”, como algo que mueve al hombre a hacerse. El hecho de que tanto Ortega como Nicol den a la vocación un lugar eminente en su pensamiento, se explica por sus convergencias fundamentales, como puede verse en Monfort y Vilarroig (2019).

en contra del elemento de entrega en toda vocación, es decir, de la naturaleza de fin último que es propia del fenómeno vocacional.

En tanto fin último, la forma de vida vocacional no es conciliable con una instrumentalización radical, es decir, con una utilización que la despoje de su autonomía, de la fidelidad a los principios que le son propios y específicos. Es decir, esa forma de vida no puede ser a la vez vocacional y al mismo tiempo servir fundamentalmente como medio útil para algo distinto. El sujeto, al entregarse a una forma de vida y hacerla su vocación, renuncia en el acto a valorarla de manera primordial por su utilidad. La vocación es el opuesto exacto de una actitud o conducta pragmática, si entendemos esta actitud o conducta como las propias del sujeto que adopta una forma de vida como medio y solo como medio, no como fin último. Si el sujeto utilizara su vocación en última instancia para un fin ajeno a ella, estaría haciendo de ese otro fin su fin último o final, y reduciendo la vocación a una forma de vida no vocacional, a una forma de vida sin el elemento de la entrega.

Por supuesto, la vocación, como forma de vida, incluye normalmente en nuestra época la posibilidad de ser ejercida como trabajo profesional.<sup>7</sup> En este caso, y siempre y cuando preserve su autonomía, la vocación no es subordinada e instrumentalizada por el trabajo, sino que es ella la que subordina e instrumentaliza al trabajo, pues hace de este su sostén, su herramienta y su entorno. Únicamente la recíproca exclusión entre los principios de la forma de vida vocacional y las exigencias de su trabajo, una incompatibilidad radical y sin compromiso posible, es lo que impone al

---

<sup>7</sup> La vocación, por tanto, es compatible en este lugar, aunque no reducible, con el sentido general de *Beruf o calling (Lebensstellung, Arbeitsgebiet)*, es decir, de trabajo profesional u ocupación principal, acompañados de una base económica y un estatus social, que Max Weber rastrea hasta las traducciones protestantes de la Biblia (Weber, 2004: 96 y ss.). Pero, así como el fenómeno vocacional debe distinguirse del llamado a la salvación en un más allá sobrenatural y espiritual para el cristianismo primitivo, medieval o católico, también debe ser desmarcado del sentido de misión que el protestantismo atribuye al llamado al ejercicio terrenal y cotidiano de la propia actividad profesional u ocupacional.

sujeto la disyuntiva entre renunciar o a su base económica o a su vocación.

Tal disyuntiva conduce a destacar dos riesgos que enfrenta la vocación como ideal de vida. En primer lugar, el riesgo de ser un ideal elitista, pues la posibilidad de elegir forma de vida y entregarse a esta exige condiciones económicas, sociales y culturales propicias: no solo recursos materiales, sino también redes sociales que brinden pertenencia y reconocimiento al sujeto, así como un conjunto de ideas y valores transmitidos por educación formal o informal o a través del consejo o el ejemplo. En segundo lugar, el riesgo de estrechar la esfera de las posibilidades vocacionales excluyendo las ocupaciones, los oficios o las profesiones que tienen un sentido fundamentalmente instrumental o técnico.<sup>8</sup> En ambos casos, el problema no está en el ideal de una vida vocacional. Respecto al primer riesgo, compete a la organización de la sociedad establecer las bases necesarias para que todo sujeto tenga a su alcance la posibilidad de realizar su ideal vocacional. En cuanto al segundo riesgo, hay que aclarar que el carácter instrumental y técnico de una actividad profesional u ocupacional se da en el plano público y social, mientras que en el plano privado e individual esa misma actividad puede tener —al mismo tiempo y sin oposición— carácter de fin último; así, la profesión de la ingeniería puede ser pública y socialmente útil, y a su vez ser la opción vocacional o fin último en la vida privada de un individuo en particular.

El hecho de que la entrega pueda —como ya se indicó— ser una realidad o solo un imperativo conduce a considerar la doble forma en que una vocación se presenta: en tanto ideal y en tanto real. Una vocación ideal es deseada o perseguida, pero se mantiene ausente, no realizada. Por el contrario, una vocación

---

<sup>8</sup> Ambos riesgos son discutidos por Loy (2021). Su análisis, y su propuesta para superar tales riesgos vinculando la vocación a la vida comunitaria y cotidiana, es de corte religioso y luterano.

real es la que, en mayor o menor medida, da forma a través de sus principios a la vida efectiva del sujeto.<sup>9</sup> Esta distinción es importante porque las formas de vida, que pueden ser transmitidas de un sujeto a otro de manera intencional y directa (formación vocacional) o de manera no intencional e indirecta (formación a través del ejemplo), en ambos casos pueden permanecer en estado ideal durante mucho tiempo, incluso generaciones, encerradas y envejecidas en algún tipo de material simbólico (leyenda, poema oral, libro, etc.) hasta que alguien las redescubre, las libera al comprenderlas e integrarlas al acervo de las posibilidades vitales de su comunidad, y las rejuvenece (las actualiza, las reinterpreta, las adapta) al reconocer su poder de atracción y volverse sensible a ese poder. Gracias al proceso de redescubrimiento, las formas de vida pueden salir de su estado ideal y activarse en un contexto tan real como el originario, pero profundamente diferente.

## **TALENTO**

Una vocación en sentido lato requiere, pues, una forma de vida, con sus principios, y la entrega como realidad o como imperativo. Pero, a partir de estos elementos, cabe la posibilidad de que el sujeto se entregue o se exija a sí mismo entregarse a una forma de vida, y que, en un primer escenario, obtenga logros notables a partir de un bajo nivel de inversión en tiempo y esfuerzo, o que, en un segundo escenario, a pesar de un alto nivel de inversión, no consiga más que logros mediocres. De ahí la necesidad de plantear un sentido estricto de vocación: aquella que, además de la forma de vida y la entrega, está marcada por el talento. Este último, el talento, ha de ser considerado en consecuencia como un elemento necesario para la vocación en sentido estricto, y como un elemento no necesario, pero deseable en su sentido lato.

---

<sup>9</sup> Gutiérrez (2020) argumenta que, en el pensamiento de Ortega, la vocación incorpora la muerte a la vida en forma de necesidad y prisa por autorrealizarse, es decir, por pasar de la vocación ideal a la vocación real.

El talento es, efectivamente, la característica del sujeto por la cual este puede alcanzar niveles significativos de logro en una determinada actividad. Aquí no importa, por tanto, si el talento es innato o adquirido, ni si es espontáneo o requiere la mediación de un proceso formativo. Lo que sí se debe resaltar es la relatividad o subjetividad del concepto, pues al hablar de «niveles significativos de logro», pueden ser aplicados diversos parámetros o criterios, a través de los cuales se traslucen ideas o valores que dependen del observador y no del fenómeno observado. Sin embargo, la relatividad o subjetividad en cuanto a determinar si la característica está o no está presente en un sujeto concreto, no empaña el hecho de que el concepto de talento, en general y de la manera en que ha sido definido, está invariablemente presente entre los componentes de una forma de vida vocacional en sentido estricto.

#### COMUNIDAD, TRADICIÓN, DIÁLOGO

Conforme a lo anterior, y si atendemos solo a los componentes explícitos, una vocación en su sentido lato es pues una forma de vida, con sus respectivos principios, e implica entrega; mientras que en su sentido estricto es menester añadir el componente del talento. Pero, independientemente de que la comprendamos en uno u otro sentido, en el análisis del fenómeno vocacional no pueden descuidarse como componentes implícitos la comunidad, la tradición y el diálogo.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Estos aspectos han sido estudiados, en el marco de una metafísica de la expresión, por el filósofo catalán Eduardo Nicol. El hombre es el ser de la vocación, porque es un ser capaz de liberarse de la necesidad y adoptar libremente un régimen vocacional de vida (Nicol, 1974, pp. 189-204). Cada vocación, por una parte, constituye un modo de expresión, con un componente *apofántico* (el ser que se manifiesta) y un componente poiético (el lenguaje a través del cual el ser humano da forma a tal manifestación) (pp. 176-179); y, por otra parte, tiene un principio que la distingue de las otras vocaciones, un principio ontológico, es decir, una vía específica de manifestación y captación del ser (Nicol, 1980, pp. 149-158). Por su componente simbólico, o lingüístico, el carácter del fenómeno vocacional se muestra histórico y dialógico: en tanto histórico, implica una red de relaciones sincrónicas y diacrónicas con las otras vocaciones; en tanto dialógico, trae consigo siempre un diálogo con interlocutores

No hay vocaciones de un solo hombre; la vocación, sin excepciones, tiene carácter comunitario.<sup>11</sup> Los sujetos individuales llegan a dar a su vida una forma nueva, sin precedentes en su comunidad; pero esa forma de vida puede ser confinada por la comunidad a la categoría de rasgo excéntrico, único e irrepetible, de un individuo particular, o puede obtener reconocimiento como posibilidad de vida para cualquier individuo dentro de la comunidad. En el primer caso, la forma de vida es arrumbada en el cajón de las anécdotas y como tal permanece en la memoria comunitaria; imposible llamar «vocación» a eso. En el segundo caso, en cambio, la forma de vida sobrevive en estado de ideal, es decir, como camino posible de vida para quien se sienta llamado a seguirlo. Como el caracol su concha, toda vocación lleva consigo su propia comunidad, real o posible.

Los principios de la forma de vida son transmitidos de una generación a otra, y de esa manera se mantiene la unidad de la comunidad y se logra que la comunidad sobreviva. Es la dimen-

---

presentes (comunidad) y pasados (tradicición) (Nicol, 1974, pp. 249-281). En nuestra época, sin embargo, las vocaciones están en peligro, pues la razón humana se subordina a la *razón de fuerza mayor* —reconoce que es necesario sacrificar la libertad vocacional por la supervivencia de la especie (Nicol, 1980, pp. 244-295)—. Otros textos imprescindibles de Nicol para el tema de la vocación: Nicol (1990, pp. 281-298; 1996, 35-57). Véase Beltrán (2017a).

11 La comunidad vocacional, en la medida en que le compete la actividad cognoscitiva, debe ser pensada como comunidad epistémica o como comunidad sapiencial, en el sentido en que lo plantea Luis Villoro (1989). El conocimiento en general se presenta o como saber, con justificación objetiva, o como conocimiento personal, garantizado por la experiencia personal (pp. 217-221). Saber y conocimiento personal están siempre presentes en la ciencia y en la sabiduría, ideales de conocimiento, pero en la primera predomina el saber, mientras que en la segunda lo preponderante es el conocimiento personal (pp. 222-234). La comunidad epistémica está conformada por los sujetos históricamente concretos con acceso a los mismos datos, capaces de comprender razones teóricas semejantes y que son partícipes del mismo marco conceptual, respecto al cual las razones deben ser suficientes para justificar como *saber* una determinada creencia (pp. 145-154). La comunidad sapiencial, relativa a la sabiduría, se integra con sujetos históricamente concretos adheridos a una forma de vida y a una actitud valorativa común, con acceso a las mismas experiencias, ante quienes las razones deben ser suficientes para justificar como *sabiduría* una determinada creencia (pp. 244-249). Véase Beltrán (2019) e Ichinose (2022).

sión tradicional de la vocación. Los mecanismos son básicamente dos, el ejemplo y la formación más o menos sistemática, escolar. En el caso del ejemplo, la transmisión se da principalmente en el aspecto imaginativo, afectivo y estético, pues el sujeto se siente atraído por la belleza de una forma de vida que captura su visión de sus posibilidades vitales. En el caso de la formación escolar, sin excluir los aspectos imaginativo, afectivo y estético, lo que predomina es el aspecto intelectual y la construcción de hábitos y rutinas. El ejemplo transmite la vocación como entusiasmo; la formación lo comunica como disciplina; pero, claramente, cabe un entusiasmo disciplinado, así como una disciplina entusiasta.

El diálogo proporciona canales para la interacción de los otros elementos de la vocación. Pues los principios de la forma de vida no son nunca definitivos o fijos, sino que están sometidos a un *proceso dialógico*. Este proceso, en la relación entre generaciones, presenta tres momentos. Primer momento: interpelación. Los principios de una tradición o de una comunidad son propuestos a la nueva generación. Esta proposición puede darse a través del ejemplo o mediante la formación institucionalizada. Segundo momento: réplica. La nueva generación puede aceptar total o parcialmente esos principios o puede rechazarlos en su conjunto. En la aceptación total y en el rechazo total no hay diálogo, solo reiteración de la forma de vida o ruptura con esta en favor de otra o de una vida libre de principios. El diálogo únicamente se prosigue a través de la aceptación parcial y el rechazo parcial de los principios; aceptación y rechazo que, o se refieren a la forma o al contenido, o a ambos a la vez. Tercer momento: resolución. Si la generación anterior es abierta y flexible, las modificaciones de la nueva generación o del aspirante serán adoptadas en adelante como un enriquecimiento y un fortalecimiento de la comunidad y la tradición. Si, en cambio, es cerrada y rígida, el diálogo será sustituido por un choque de fuerzas con dos posibles escenarios: o una generación se impone a la otra, o la comunidad y la tradición se escinden en dos formas de vida, cada una de las cuales reclama

para sí la autenticidad. Este proceso se da en espiral, de manera que, una vez concluido un primer ciclo con los tres momentos, se inicia un nuevo ciclo con otros tres momentos. La generación que era nueva en el ciclo anterior pasa a ser la vieja generación, y entabla el diálogo con una generación más reciente.

Marginalmente, cabe señalar que los principios de toda forma de vida cambian no solo por medio del proceso dialógico entre generaciones sino siempre e inevitablemente; la razón general es que la realidad en sí misma tiene carácter dinámico. Tal cambio puede referirse al nivel semántico o al nivel práctico. En el nivel semántico, el significado de los principios se transforma a medida que los signos y las relaciones entre los signos experimentan alteraciones en el seno de un lenguaje o por interacción entre distintos lenguajes. En el nivel pragmático, los principios, aun siendo entendidos de la misma manera, tienen que ser realizados de formas diferentes para ajustarse a circunstancias desiguales.

El proceso dialógico, además de la dimensión intergeneracional, también se da en la dimensión comunitaria o social, es decir, como interacción del individuo y su colectividad. Los momentos de este otro diálogo son análogos al intergeneracional, con su interpelación, réplica y estadio resolutivo; trae consigo un desenvolvimiento por ciclos y niveles, en espiral, lo que cambia es que los interlocutores son, no las generaciones viejas y nuevas, sino la colectividad y el individuo. La colectividad puede subordinar y anular al individuo o este puede romper con aquella reclamando con mayor o menor fortuna la razón; o el conflicto puede desembocar en una negociación en la que la diferencia del individuo es asumida como un enriquecimiento de la identidad del grupo.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Este aspecto ha sido estudiado previamente por Beltrán (2019), en vínculo con el pensamiento de Luis Villoro.

## OBSERVACIONES

A partir de todo lo anterior, y articulando los elementos que se han explicado, el fenómeno vocacional puede ser definido de la siguiente manera: *la vocación constituye (a) una forma de vida (b) consciente y voluntaria a la que el sujeto (c) se entrega como su fin último, siempre en el seno de una (d) comunidad y una (e) tradición y en (f) diálogo con estas; de tal manera que (g) el talento figura como componente necesario en el sentido estricto de la vocación, y como aspecto complementario y no necesario en su sentido lato.* Hay tres observaciones que no pueden dejar de hacerse. Una acerca de lo que significa para una vocación ser el fin último de un sujeto; otra acerca de la multiplicidad de vocaciones y el abandono de vocación; y una más acerca del rechazo del llamado vocacional.

Como sabemos, se habla de fin último debido a que la cadena de medios y de fines intermedios puede llegar a tener un fin final o fin último, sobre todo a los ojos del sujeto reflexivo y con carácter que se propone realizar una vida sistemática. Pues bien, el fin último, a su vez, remite a unos principios, que pueden ser intelectuales (ideas) o afectivos (sentimientos, emociones), o ambos a la vez. El sujeto hace de una forma de vida su fin último, y por tanto su vocación, porque posee determinadas ideas y contenidos afectivos respecto a esa forma de vida. Este es el significado de la vocación como fin último.

Ahora bien, lo que se espera de una vocación, en tanto fin último, es que sea profunda y estable, pues la superficialidad y la variabilidad son afines a los medios, e incluso a los fines intermedios más que a los fines últimos. Y, sin embargo, no pueden pasarse por alto, por extraños que sean, los fenómenos de la multiplicidad de vocaciones y del abandono de vocación. El primer caso, el de la multiplicidad de vocaciones, se explica debido a que, de acuerdo con sus ideas y afectos, el sujeto puede proponerse más de un fin último, siempre y cuando sus fines sean

conciliables.<sup>13</sup> Si no son conciliables, y si el sujeto es racional, lo que se plantea es un conflicto vocacional trágico, el cual, al resolverse, exige el sacrificio de una de las vocaciones implicadas o puede llegar a frustrarlas si no se resuelve. El otro caso, el del abandono de la vocación, es comprensible si consideramos que las ideas y —sobre todo— los afectos pueden cambiar, despojando de su importancia a lo que una vez fue considerado como fin último, y sustituyéndolo por otro fin.

El rechazo del llamado vocacional suele ser descrito en términos esencialistas, como desatención del «verdadero yo», como desacato a «lo que tenemos que ser».<sup>14</sup> Pero puede ser mejor entendido a través de la necesaria problematicidad de la elección del fin último. En efecto, el ser humano nunca tiene delante de sí un solo fin último, sino que siempre ha de elegirlo libremente entre una multiplicidad de alternativas, y las razones o motivos que lo inclinan hacia uno de ellos tienen que luchar contra las razones y los motivos que lo impulsan a otros fines últimos. De tal forma que la elección final se nos presenta como un «salto de fe», esto es, como concesión de crédito a un fin respecto a su preeminencia sobre los otros fines que compiten con él. Hablar aquí de «fe», o de «concesión de crédito», significa que, dada la irremediable limitación de su conocimiento y capacidad de valorar, el hombre

---

13 Dewey consideraba, de hecho, que el hombre no tiene una sola vocación, sino que su vocación distintiva convive siempre con otras comunes con quienes lo rodean. Así, por ejemplo, si la vocación distintiva del sujeto es el arte, lo llamamos artista, pero junto a esa vocación están las de ser miembro de una familia, amigo, compañero, agente económico, ciudadano, parte de una comunidad religiosa, etc. De tal manera, la eficiencia de una vocación (“in the humane sense of efficiency”, Dewey, 1997, p. 308) depende de su entrelazamiento e interacción con las otras vocaciones del mismo sujeto. Una de las consecuencias de esta idea es que la educación no debe reducirse estrictamente a lo profesional u ocupacional, sino que ha de tener un alcance más integral: el desarrollo de las capacidades intelectuales y morales (pp. 306 y ss.). Keitges (2016) enfatiza este aspecto del pensamiento de Dewey, y, desde ese punto de vista, critica la separación universitaria entre “liberal education” y “professional education” (p. 78).

14 Por ejemplo, la concepción de Ortega y Gasset, esbozada anteriormente.

nunca tiene la absoluta certeza de que los otros fines realmente no constituyan una mejor opción que la elegida.<sup>15</sup> Esa situación trágica es lo que da al fenómeno vocacional su connotación de renuncia y esperanza. El ser humano de vocación ha de renunciar a los caminos alternativos, con el fin de caminar uno solo y único, el suyo y de nadie más, esperando —nada más que esperando— que su elección haya sido la mejor, y conviviendo con la persistente inquietud de que, quizás, otros caminos eran mejores. A la luz de este planteamiento, el sujeto que rechaza su llamado vocacional es el que no se atrevió a resolver la problematicidad fundamental de su vida mediante el acto de elegir; el que prefiere caminar otros caminos que el de su vocación, arrastrado por la inquietud, incapaz de dar el salto, de conceder crédito, de reconciliarse con la renuncia y la esperanza. La vocación, siempre amenazada por la inquietud, requiere valentía, fe y esperanza.<sup>16</sup>

Por último, vale la pena destacar el hecho de que el sujeto puede vivir su vida desde un punto de vista vocacional, pero también desde un punto de vista no vocacional. Desde el primer punto de vista, el vocacional, la conciencia y voluntad del sujeto orientan su vida hacia la entrega y la sistematicidad. Pero, en contraste, su conciencia y voluntad pueden rechazar el compromiso con una forma de vida y sus principios, y con estos, toda sistematicidad y

---

15 Véase “El hombre y la duda” de Eduardo Nicol (1990, pp. 299-312). Ahí, como en otros lugares (1974, p. 263; 1996, pp. 58-75), el carácter trágico de toda vocación es visto por este filósofo en el mito de Fausto: “Yo soy esto: soy lo que he hecho, lo que me he hecho. El reverso de esta imagen de nosotros mismos que presentamos al mundo lleva inscrito todo lo que no hemos hecho: yo soy lo que no he sido. Y claro, por muy bien acuñada que esté la imagen de nuestro carácter, su reverso no deja de inquietarnos, que al fin somos Faustos: lo que hice, lo que soy, ¿era lo mejor que podía hacer y ser?” (Nicol, 1990, p. 307).

16 Como se apuntó anteriormente, la lógica religiosa, innegable en el origen del fenómeno vocacional, no debe ser trasladada a las formas no religiosas de la vocación. De manera que «renuncia», «fe» y «esperanza» no deben entenderse aquí como una referencia a un más allá espiritual y sobrenatural, y mucho menos a un credo específico, como el católico o el protestante.

entrega.<sup>17</sup> Ambos puntos de vista pueden ser fruto de la conciencia y la voluntad, solo que, en la medida en que estas poseen racionalidad lógica y sentido de objetividad es inevitable que unas ideas y unos afectos triunfen sobre otros y que, en consecuencia, el sujeto se comprometa más tarde o más temprano con determinados fines últimos y principios.

## CONCLUSIONES

Hemos llegado a la definición del fenómeno vocacional como *la vocación que constituye (a) una forma de vida (b) consciente y voluntaria a la que el sujeto (c) se entrega como su fin último, en especial cuando tiene (d) talento, y siempre en (e) diálogo con una comunidad y una tradición*. Esta definición tiene varias virtudes. Es flexible, pues incluye actividades muy diferentes entre sí, desde las más formales, como las profesiones, hasta otras menos precisas y más dinámicas, como en las subculturas y contraculturas. Radica el fenómeno vocacional en el ámbito de la libertad y la razón. Explica su componente de entrega en términos de la elección de un fin último, es decir, en el marco de la reflexión ética. Considera la importancia del talento y reconoce que el diálogo del sujeto con su comunidad y tradición es algo dinámico, y a la vez racional, es decir, dialéctico.

---

17 El rechazo a vivir la vida desde el punto de vista vocacional puede darse, por ejemplo, como crítica al moderno productivismo capitalista. Este productivismo es una forma de entender y valorar el trabajo, conforme a la cual lo más importante del trabajo, la base de su sentido y valor, es su productividad, es decir, su impacto sobre las ganancias del inversionista. En este marco, el ideal de la vocación puede entenderse como una ideología manipuladora que lleva al individuo a ver en el trabajo la fuente primaria de su felicidad y, en consecuencia, a convertirse en un ser enajenadamente productivo y (auto)explotado. La relevancia del síndrome de *burnout* en nuestra época lo confirma. Pero hay que considerar que el fenómeno vocacional puede tener igualmente un papel crítico y antiprodutivista; así en las vocaciones consideradas “inútiles”, sobre todo las de la ciencia básica, las humanísticas y las artísticas. Para una versión de la crítica al productivismo capitalista, véase Danon (2020), que estudia “the myth of vocation” en la narrativa de Defoe, Dickens y Hardy; para el caso de las vocaciones “inútiles”, véase Ordine (2017).

Adicionalmente, por supuesto, abre un campo de problemas a estudiar. En primer lugar, el estudio se realizó en un nivel alto de generalidad, soslayando las especificidades y excepciones, por lo cual, queda por hacer una investigación más concreta, anclada histórica y culturalmente, de la diversidad y el dinamismo de las vocaciones. En segundo lugar, surgieron y se destacaron dos problemáticas complejas para enfrentar, las cuales no se abordaron con suficiente espacio en este lugar: la relación del fenómeno vocacional con la ética y su relación con la experiencia religiosa. En efecto, la ética no se presenta solo como una vocación más (aunque, efectivamente, puede serlo), sino, más bien, como el suelo y el ámbito donde germina todo proyecto vocacional. Por otra parte, la vocación religiosa presenta rasgos que, aunque quedan integrados en la definición presentada, implican consecuencias capaces de subvertir dicha definición, específicamente la prioridad de Dios y de lo Divino como la fuente del llamado y como el fundamento del valor que el sujeto encuentra en la forma de vida vocacional. Sin embargo, estas problemáticas exigen elucidación y espacios propios. En tercer lugar, aunque la definición ofrecida del fenómeno vocacional no se circunscribe a los ámbitos pedagógico o laboral, el espíritu que la anima es el de ser útil en esos y en otros ámbitos de la vida social e individual. Así que, en oportunidades posteriores, será necesario desarrollar los vínculos, los traslapes y las sinergias que el presente análisis y su definición resultante permiten y favorecen con tales ámbitos.

## REFERENCIAS

- Beltrán García, Iver A. (2017a). Diálogo, comunidad, historia. La teoría de las vocaciones en la metafísica de Eduardo Nicol. *Comprender. Revista catalana de filosofia*, 19(1), 19-37. <https://raco.cat/index.php/Comprender/article/view/322001>
- Beltrán García, Iver A. (2017b). Economía y libertad. Diálogo entre Adolfo Sánchez Vázquez y Eduardo Nicol. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2), 23-38. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i2.3473>

- Beltrán García, Iver A. (2017). Dialéctica de la creación y la innovación en la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez, en *Revista de filosofía*, 42(2), pp. 229-245. <https://doi.org/10.5209/RESF.57336>
- Beltrán García, Iver A. (2019). Correspondencias en la Epistemología y la Filosofía política de Luis Villoro. Análisis y evaluación de una propuesta interpretativa. *Tópicos. Revista de filosofía*, 56, 237-272. <https://doi.org/10.21555/top.v0i56.977>
- Beltrán García, Iver A. (2020). Luis Villoro, el desafío de una nueva comunidad y las tareas de la razón crítica. *Ideas y valores*, 69(173), pp. 103-122. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n173.67154>
- Danon, R. (2020[1985]). *Work in the English Novel: The Myth of Vocation*. New York: Routledge.
- Dewey, J. (1997[1916]). *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*. New York: Simon and Schuster.
- Dewey, J. (2018). *Democracy and Education*. Gorham: Myers Education Press.
- Farfán, E. & Perdomo, L. (2020). La vocación: un concepto religioso instalado en la formación profesional. *Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, 7(13), pp. 53-73. <http://ixtli.org/revista/index.php/ixtli/article/view/132/129>
- Freud. (1990[1910]). *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Gandler, S. (2017). Recuperar la Praxis Perdida. La Filosofía de la Praxis de Adolfo Sánchez Vázquez hoy: contexto, historia y problemática filosófica. *Valenciana*, 19, pp. 77-124. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i19.290>
- Gutiérrez, A. (2020). Ser para la vocación. Muerte y vocación como claves de la finitud humana en Ortega y Gasset. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(2), pp. 295-307. <https://doi.org/10.5209/ashf.67121>
- Ichinose, K. (2022). Pensar los aspectos prácticos del conocimiento: un estudio sobre la epistemología de Luis Villoro. *Revista Ciencias y Humanidades*, 14(14), pp. 64-84. <https://doi.org/10.61497/bz3thc96>

- Keitges, M. (2016). Dewey on Educating Vocation: Bringing Adult Learning to the University. *Philosophical studies in education*, 47, pp. 78-87. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1113069.pdf>
- Loy, D. (2021). Luther, Vocation, and the Search for Significance. *Lutheran Quarterly*, 35(1), pp. 50-72. <https://www.lutheranquarterly.org/wp-content/uploads/2022/10/LQ-35-1-Loy.pdf>
- Monfort, J. y Vilarroig, J. (2019). Eduardo Nicol, la expresión como base metafísica de una teoría orteguiana de la cultura. *Thémata. Revista de Filosofía*, 60, pp. 59-76. [10.12795/themata.2019.i60.4](https://doi.org/10.12795/themata.2019.i60.4)
- Murga, M. & Álvarez, S. (2019). La vocación. Imaginario y deseo. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 55, pp. 133-147. <https://www.redalyc.org/journal/185/18565589006/18565589006.pdf>
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2011). *Dawn. Thoughts on the Presumptions of Morality*. Trad. Brittain Smith. Stanford: Stanford University Press.
- Nicol, E. (1974). *Metafísica de la expresión*. 2ª ed. México: FCE.
- Nicol, E. (1978). *La primera teoría de la praxis*. México: UNAM.
- Nicol, E. (1980). *La reforma de la filosofía*. México: FCE.
- Nicol, E. (1990). *Ideas de vario linaje*. México: UNAM.
- Nicol, E. (1996). *La vocación humana*. México: CONACULTA.
- Ordine, N. (2017 [2013]). *The Usefulness of the Useless*. Trad. Alastair McEwen. Philadelphia: Paul Dry Books.
- Ortega y Gasset, J. (1963 [1930]). «Intimidaciones», en *Obras completas*. 6ª ed. Tomo II (1916-1934). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1964a [1933-1935]). «En torno a Galileo», «Sobre las carreras» y «Misión del bibliotecario», en *Obras completas*. 6ª ed. Tomo V (1933-1941). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1964b [1935, 1942]). «A una edición de sus obras» y «A 'Veinte años de caza mayor', del Conde de Yebes», en *Obras completas*. 6ª ed. Tomo VI (1941-1946). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1965a [1947]). «Introducción a Velázquez», en *Obras completas*. 2ª ed. Tomo IX (1958-1959). Madrid: Revista de Occidente.

- Ortega y Gasset, J. (1965b [1940, 1959]). «Juan Vives y su mundo» y «Velázquez», en *Obras completas*. 2ª ed. Tomo VIII (1960-1962). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1966 [1932]). «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Obras completas*. 6ª ed. Tomo IV (1929-1933). Madrid: Revista de Occidente.
- Platón (2011). *La República*. Antonio Gómez Robledo (trad.). 2ª ed. México: UNAM.
- Perpere, M. (2020). La naturaleza de la vocación en la antropología de Ortega y Gasset. *Pensamiento*, 76(291), pp. 1143-1152. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i291.y2020.016>
- Rojas, L. (2016). Decidiendo la vida: el mito de Er en *República*, de Platón. *Thémata. Revista de Filosofía*, 53, pp. 31-62. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/3364>
- Sánchez, R. y Robles, C. (2021). Vocación, *ethos* y educación en Ortega y Gasset. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 13(26), pp. 95-119. <https://revistas.uma.es/index.php/myp/article/view/11477/13452>
- Sánchez Vázquez, A. (2003 [1967]). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI.
- Villoro, L. (1989). *Creer, saber, conocer*. 2ª ed. México: Siglo XXI.
- Weber, M. (2004). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: C.H. Beck.

## UNA APROXIMACIÓN A LAS FORMAS BARROCAS COMO IMAGINACIÓN POLÍTICA<sup>1</sup>

### An Approach to Baroque Forms as Political Imagination

Carlos Mario Vanegas Zubiría

ORCID ID: 0000-0001-8700-6365

Universidad de Antioquia (Colombia)

[carlos.vanegas@udea.edu.co](mailto:carlos.vanegas@udea.edu.co)

#### RESUMEN

Este artículo ofrece una aproximación a las formas barrocas como mediación para cuestionar y reflexionar sobre la perspectiva del vencido en la historia de Latinoamérica. Para lograr esto, se explora la relación entre la experiencia colonial y las crisis actuales en la región, destacando la importancia de autores como Bolívar Echeverría, Bonfil Batalla, Serge Gruzinski, José Luis Romero, Pablo Casanova y Silvia Rivera Cusicanqui en la comprensión de la historia social de la Colonia. Asimismo, se analiza la emergencia de una vida social signada por el mestizaje, las disputas culturales y la coexistencia de códigos culturales en disputa que fueron apropiados por las formas barrocas. Además, se examinan las estrategias estético-políticas de la época barroca como posibles referencias históricas concretas que permiten imaginar otros modelos críticos y formas estéticas de intervención para prefigurar nuevas posibilidades de lo real en el presente. Este enfoque ofrece una perspectiva novedosa para comprender la crisis civilizatoria inherente de la socialidad colonial y sus implicaciones en la sociedad contemporánea.

**Palabras clave:** *formas barrocas, imaginación política, experiencia colonial, mestizaje, crisis actuales, Latinoamérica.*

#### ABSTRACT

This article offers an approach to baroque forms as a mediation to question and reflect on the perspective of the vanquished in Latin American history. To achieve this, it explores the relationship between the colonial experience and the current crises in the region, highlighting the importance of authors such as Bolívar Echeverría, Bonfil Batalla, Serge Gruzinski, José Luis Romero, Pablo Casanova, and Silvia Rivera Cusicanqui in the understanding of the social history of the Colony. It also analyzes the emergence of a social life marked by miscegenation, cultural disputes, and the coexistence of disputed cultural codes appropriated by baroque forms. In addition,

---

<sup>1</sup> Este artículo es el resultado de la investigación postdoctoral “Imagen, gesto visual, y aparición política: estrategias para pensar el arte latinoamericano colombiano a partir de la ciudad barroca y el guadalupanismo” en el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, dependiente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina (2023-2025).

it examines the aesthetic-political strategies of the Baroque era as possible concrete historical references that allow us to imagine other critical models and aesthetic forms of intervention to prefigure new possibilities of the real in the present. This approach offers a novel perspective for understanding the inherent civilizational crisis of colonial sociality and its implications for contemporary society.

**Keywords:** *baroque forms, political imagination, colonial experience, mestizaje, current crises, Latin America.*

## INTRODUCCIÓN: CONTRADICCIÓN DE LA EXPERIENCIA

La amplia tradición del pensamiento latinoamericano parece coincidir en un proceso concreto de nuestra historia desde la conquista hasta nuestros días: la perspectiva del vencido como objeto concreto de una experiencia americana, cuya matriz ha estado signada por la violencia y la catástrofe. En este sentido, el acercamiento a la experiencia colonial para pensar nuestras crisis actuales se presenta como un campo potencial que nos permite reflexionar diversas estrategias que confronten los valores impuestos por la modernidad triunfante, y que permiten imaginar otros modelos críticos y formas estéticas de intervención para prefigurar nuevas posibilidades de lo real en el presente de la región.

De esta manera, las diversas apuestas por conceptualizar los procesos regionales, desde la experiencia colonial hasta nuestros días, revelan las complejas historias de los fenómenos culturales y estético políticos que han ayudado a tejer y a consolidar la socialidad latinoamericana. En este sentido, intentamos encontrar resonancias conceptuales entre diversos autores que han desarrollado variantes de aproximación e interpretación para comprender las formas culturales que han constituido, y aún lo hacen, el amplio abanico de los gestos barrocos. Desde la tribuna de diversas disciplinas, estos autores han planteado ejercicios de interpretación de los imaginarios sociales regionales, han apostado por rescatar prácticas y operaciones culturales a partir del diagnóstico de eventos, registros, historias y caracterizaciones que nos ayudan a entender, para el presente, las diversas formas de organización donde los gestos estético políticos que giran en la órbita de las

formas barrocas son protagonistas para la comprensión de nuestros contextos socioculturales (Vanegas, 2024).

De tal modo que relacionamos posibilidades de análisis y comprensión dispares, pero que están atravesados por un momento histórico concreto, por la singularidad práctica, política y estética de los procesos sociales de la colonia y sus derivas históricas para el presente de la región. Así, encontramos puntos de encuentro y resonancias conceptuales entre autores como Bolívar Echeverría (2000, 2010), quien desde la filosofía de la cultura plantea las nociones de *ethos barroco* y *estetización exagerada* en las formas coloniales como el juego, la fiesta, o el arte, pues entiende que hacen parte de un comportamiento social que permite pensar los gestos y estrategias barrocas como formas de supervivencia que se manifiestan en la existencia concreta de la sociedad barroca. O el historiador Serge Gruzinski (2013, 2012), quién a través de la *guerra de las imágenes*, indaga sobre el papel y la configuración de la imagen colonial y barroca a partir de la pugna y contradicción con las condiciones del contexto imbricado colonial. Gruzinski encuentra en estas formas la resemantización de códigos culturales, la transfiguración de imágenes y el mestizaje de tradiciones y plasticidades como estrategia de reivindicación política, e interlocución de los sujetos oprimidos y marginados en los nuevos modos de la vida citadina.

En esta línea de pensamiento sobre el espacio urbano colonial, rebotante de experiencias festivas y rituales en los cuales se negociaba la socialidad moderna, el historiador argentino José Luis Romero (2023; 2009) entiende que la ciudad barroca es dual: está constituida por grupos dominados y dominantes que interactúan y escenifican en los procesos cotidianos una violencia estructural, una que termina por dar matices al espacio urbano como escenario en pugna. Por ello, para Romero hay procesos de teatralización y *encubrimiento* que ponen en entredicho las formas culturales dominantes, cuya “vocación por el espectáculo” generó estrategias que posibilitaron responder a las situaciones inéditas

propias de su historicidad y sobrellevar la dura realidad (2023, p. 335). Igualmente, González Casanova con su *colonialismo interno* (2009) entiende el proceso colonial como una experiencia singular atravesada por una violencia estructural, en el cual emerge el sujeto moderno y concreto del sufrimiento: el indio y el marginado.

La interpretación de este sujeto concreto de la socialidad colonial permite pensar otros modos de vida que fueron arrasados, olvidados o marginados en los procesos de configuración social y cultural. Sin embargo, estas apuestas, al igual que la planteada por el antropólogo Bonfil Batalla entre el México profundo y el México imaginario, nos permite vislumbrar una situación colonial caracterizada por la dualidad antagónica y contradictoria de lo dominado y lo dominante, y, a su vez, emprender posibilidades de interpretación regional en las cuales se establezca una revitalización y revaloración de diversas formas cualitativas de la cultura que se empeñan en no ser reducidas en las tensiones y pugnas de los procesos históricos de la región. En este horizonte el concepto de lo *ch'ixi* entra en resonancia con las apuestas de los autores señalados. Rivera Cusicanqui lo entiende como potencia imaginativa de interlocución, para interpretar la región andina como una historia atravesada por la condición de opresión desde la colonia y cómo pueden pensarse desde esta precariedad acciones estéticas y simbólicas para transgredir la imaginación social.

Así, los encuentros y cercanías entre estos autores nos permiten pensar las formas barrocas como fenómenos históricos circunscritos a situaciones históricas deficitarias, muchas veces reduccionistas de la diversidad cultural de la región, a través de los cuales pensar la coexistencia de códigos culturales dañados. Sin embargo, en su revés, aparece su rostro potente que nos permite interpretar los gestos concretos y de ruptura que hacen visibles las relaciones de violencia y exterminio que invisibilizaron procesos heterogéneos de imaginación política, así como la configuración espacial en la que hubo fricción, tensión, entre las formas de dominio y las estrategias de resistencia.

De esta manera, la diversidad disciplinar que hemos relacionado nos permite indagar la experiencia colonial, aun superviviente en múltiples dimensiones de la socialidad de nuestro presente, como una especie de mediación que permite cuestionar y reflexionar lo concreto de la perspectiva del vencido, a través de las nociones operativas del mestizaje, lo barroco o la colonialidad. Y es en esta singularidad del análisis que podemos pensar en modos de praxis política como formas en que los sujetos atravesados por la violencia han podido refugiarse ante las circunstancias materiales invivibles e insoportables, además de poder defenderse, así sea imaginariamente, para poder sobrellevar las condiciones deficitarias de su época.

En esta perspectiva, el interés de esta investigación es partir de un diálogo teórico que permita una aproximación a algunas estrategias de la época barroca (siglos XVI, XVII, XVIII), como la imagen y el culto de la Guadalupe, la figura de la Malintzin o la ciudad moderna como escenario saturado. Estas estrategias se entienden como gestos oblicuos y precarios —en el plano secundario de la forma plástica—, donde aparece y se da visibilidad a lo negado en la violencia estructural, y que nos revelan la crisis civilizatoria profunda e inherente de la socialidad colonial. A su vez, nos interesa mostrar que en este amplio espectro histórico se gestaron prácticas de resistencia y alternativas estéticas que confrontaron, a pesar de su derrota, los falseados valores que fueron utilizados para subsumir la diferencia cualitativa de la cultura.



**Nota.** Cortesía del artista Luis González Palma, Guatemala.

### **Imagen 1**

*Luis González Palma, Ofrenda, 1989-2012. Fotografía más técnica mixta*

Estas prácticas y acciones de la vida cotidiana permiten pensar nuestras crisis actuales y sospechar, como lo hicieron los sujetos concretos de la experiencia colonial, de los valores modernos impuestos como universales, pues ha sido ampliamente documentado que, en la trágica experiencia americana, estos valores e ideales han sido falseados a través de la represión y la aniquilación de lo heterogéneo indígena, así como todo vestigio plural de socialidad que no quiso ni quiere ser reducido a los márgenes cuantitativos del capital (Puerta Domínguez, 2021). Una apuesta contemporánea de esta idea aparece en las obras del artista y fotógrafo guatemalteco Luis González Palma, quien indaga el autosacrificio de las comunidades marginadas y del indio como sujeto concreto del dolor, a través de la representación íntima y frágil de ciertos aspectos festivos y lúdicos de la vida cotidiana.

A lo largo de las obras que datan de 1989-2012 como *Ofrenda* (Imagen 1), *Retrato de niño* (Imagen 2), o *Lotería II* (Imagen 5),

apreciamos un proceso creativo en el que se mezclan códigos en disputa, entre el rostro indígena y los rituales religiosos católicos, entre la mirada del oprimido y la exaltación de la fiesta religiosa que lo hace partícipe de una socialidad desigual. Y así, las obras de González Palma operan de manera soterrada, oblicua, al integrar elementos dispares, yuxtaponer historias de procesos olvidados o reducidos, o desfigurar jerarquías de la mirada e imágenes culturales que insisten en sostener una sociedad dual, para desestabilizarlas en la imaginación creativa donde esas identidades que fueron reprimidas en el proceso histórico de constitución regional aparecen sin pretender ni suponer que haya un regreso o un retorno a situaciones históricas en las cuales los códigos originales funcionaron en su efectividad. Al contrario, sus obras nos muestran el abigarramiento de formas que acarrear procesos sin retorno, y cuyo aparecer no devela que sean instancias o estrategias resolutorias de la fricción de la cultura.



**Nota.** Cortesía del artista Luis González Palma, Guatemala.

### **Imagen 2**

*Retrato de niño, 1989-2012. Fotografía más técnica mixta, 60x125 cm*

Entendemos que indagar acerca del proceso histórico colonial, donde el alienado emerge en medio de un proceso de subsunción que lo ha negado como otro, implica señalar que ha sido reducida

su identidad al gesto prefigurado de los valores modernos del conquistador. Con esta posibilidad queremos ver algunos espectros de la crisis civilizatoria colonial como una apuesta oportuna que pueda imaginar formas de socialidad distinta: formas que no subsuman la diferencia cultural y que, a su vez, mantengan la tensión inherente de la experiencia concreta latinoamericana. Con este interés nos acercaremos al concepto moderno de lo barroco como una forma histórica propia de modernidad que, a pesar de su derrota, en su propia fuerza nos ofrece la posibilidad de la realización cultural.

En consecuencia, revitalizar y sobredeterminar un proceso colonial como el barroco implica la aproximación conceptual a una especificidad histórica que comprenda el carácter trágico de su contexto concreto, que no haga un borramiento ni eluda las disyuntivas, las discontinuidades, las contradicciones y los fenómenos irreconciliables que han constituido la vida sociocultural de la región. Por ello, aquí apostamos por una crítica de la vida histórica que no puede comprenderse desde los esquemas modernos de la continuidad histórica (Agamben, 2011, 2018; Rivera Cusicanqui, 2018; Koselleck, 1993), sino que toma conciencia de los procesos fragmentarios, inacabados y muchas veces en pugna, de la particularidad americana.

Al asumir reflexivamente una experiencia configurada por relaciones sociales inestables y conflictivas, interpretamos que hay resonancias conceptuales con proyectos actuales de diversa índole que iluminan las estrategias del sujeto concreto de la violencia: el indio y sus heterogéneos procesos históricos que están atravesados por la matriz de una violencia y drama estructural (Bonfil Batalla, 1990, pp. 41, 126-130; González Casanova, 2009, pp. 121, 126, 144; Echeverría, 2000, pp. 39, 47, 50, 165; 2010, p. 122; González Prada, 1976, p. 336; Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 25, 27, 63). Este tipo de mediaciones conceptuales aprecian en los procesos indígenas, como el gestado en el barroco y el mestizaje colonial, estrategias posibles de resistencia y de refugio

político inconformes ante la realidad dada. Junto a estos riesgos conceptuales entendemos que en las estrategias del vencido se pueden reivindicar y revitalizar modernidades potenciales que fueron parcial o totalmente borradas por la modernidad realmente existente (Echeverría, 2010).

De ahí que, a pesar de ser vencidas o derrotadas, no son irrealles, sino que son posibilidades y alternativas de la vida cotidiana que fueron gestadas desde los propios elementos violentos del proyecto moderno. Por ello, tampoco entendemos en estas reflexiones que se deba rechazar el espectro violento que funda la socialidad americana (Romero, 2009; Gruzinski, 2013, 2012). No puede pensarse políticamente este tipo de procesos si excluimos de la mediación la violencia inherente a los mismos (Didi-Huberman, 2020). Al contrario, como pensaba Benjamin, la violencia es central en estas aproximaciones, en tanto permite entender las precipitaciones y crisis históricas que han ocurrido en la región. Igualmente, indagar sobre los procesos de representación coloniales como el barroco implica entender la violencia de sus formas e imágenes porque permitió que la socialidad colonial estableciera compromisos y asumiera riesgos para la supervivencia cultural.

#### **ESTRATEGIA DE LO DEFICITARIO**

Emprender una aproximación a este tipo de estrategias barrocas implica cuestionar la práctica de la violencia en la historia para poder apreciar el carácter potencial y real de las experiencias de ruptura y de peligro que el vencido puso en acción. Aprovechar esta tensión propia es un modo de representar críticamente formas concretas pasadas que fueron puestas en suspenso, o que fueron borradas por otras formas victoriosas. Y, a su vez, es un impulso conceptual cuyo carácter y fuerza se manifiestan en la corrección constante ante lo dado y en traer al presente el recuerdo persistente de nuestra insatisfacción ante la realidad.

Con esto queremos decir que no se elude la violencia en el proceso colonial. Al contrario, vemos que en las estrategias como

la barroca, surgida del aniquilamiento y la derrota, hay un potencial crítico que permite pensar formas distintas de socialidad, concreciones diversas que están en contradicción con su propia modernidad y que apuestan por hacer pervivir la pluralidad cultural, como lo entiende Echeverría con su noción de *ethos* barroco (2000). En definitiva, es asumir que, en estas formas y estrategias, a pesar de su débil fuerza o su escasa presencia en los registros de la historia, perviven formas imaginarias con las cuales pensamos nuestro pasado para asumir el compromiso del presente. De ahí que aceptemos aquella cita, aquel compromiso que planteó Benjamin con el pasado (2010), para entender el carácter trágico de una estrategia que aún insiste en recrear y transfigurar su realidad deficitaria para hacer supervivir la diversidad de nuestra imbricación cultural.



**Nota.** Cortesía del artista Luis González Palma, Guatemala.

### Imagen 3

*La mirada crítica, 1998. Fotografía más técnica mixta, 100x50 cm*

Como ya hemos señalado, el periodo colonial ha sido un proceso histórico caracterizado por una crisis civilizatoria, en la cual estaban en pugna códigos y valores contradictorios e inestables (Echeverría, 2000, pp. 21-23, 81, 139; 2010, pp. 190, 194; Gruzinski, 2013, pp. 71, 171). En este amplio marco sociocultu-

ral diversos autores han señalado cómo las estrategias barrocas, vinculadas concretamente a la esfera de la vida cotidiana en sus festividades, sus rituales y sus modos de comportamiento son fenómenos de ruptura y refugio que manifiestan la capacidad y la potencia de afrontar los vericuetos de la vida social en pugna, algo característico de este periodo americano (cfr. Romero, 2023; Bonfil Batalla, 1990). En este sentido, la potencia de sus manifestaciones implica un refugio ante los tormentos y violencias a los que fueron sometidos los sujetos vencidos: los indios.



**Nota.** Cortesía del artista Luis González Palma, Guatemala.

#### **Imagen 4**

*Luis González Palma, Historias paralelas, 1995-2012,  
kodalith y láminas de oro, cm 55x145*

De esta manera, pensamos en obras como *Historias paralelas* (Imagen 4), *Virginal* (Imagen 6) o *La mirada crítica* (Imagen 3) de González Palma, cuyos gestos barrocos revelan, en sus despliegues sociales y cotidianos, estrategias representacionales de resistencia y de supervivencia que consignan la condición vencida y neutralizada de manera imaginada y prefigurada. Con esta afirmación señalamos que, en los rostros indígenas frontales, mirando al espectador, en los suplementos textuales que refieren a eventos de la socialidad cotidiana, y en los diversos elementos, objetos y archivos que se yuxtaponen para apelar a contextos singulares de lo sagrado y lo profano, no se anula la realidad deficitaria, ni la violencia aniquiladora de los códigos vencidos por los valores

del conquistador. Al contrario, las estrategias barrocas, como las que apreciamos en las obras de González Palma, son formas que recrean y rehacen la realidad a la que están sometidas. Al entender que surgen y confrontan las formas de la realidad dada, las formas barrocas reconocen la pugna y la crisis civilizatoria para teatralizar la vida cotidiana insoportable.

Con esta operación el barroco disloca la realidad que duele, atravesada por la violencia, para transfigurarla en la representación como una puesta en escena que pone en entredicho la legitimidad de los valores victoriosos e imaginar una realidad diferente. Lo que implica que las formas barrocas surgen por el aniquilamiento de la heterogeneidad cultural que realizó la modernidad victoriosa del conquistador, para mostrarse a sí misma como aquello que aún no ha sido resuelto. En otras palabras, las diversas estrategias barrocas teatralizan la vida reducida que impuso la modernidad y aparentar que no hay una homogeneidad total. De hecho, manifiestan en su proceder la contradicción de la violencia y la destrucción, y al ponerla en escena, imaginan en la representación la posibilidad de otra dimensión de la diversidad sociocultural. Lo que estas operaciones creativas buscan, y, quizá, logran, es prefigurar imaginativamente otras situaciones, otros modos donde se suspende el movimiento violento y aniquilador de la modernidad vencedora (Puerta Domínguez, 2021). Es en esta perspectiva que se ha entendido el barroco como un proceso o *ethos* social que (Echeverría, 2000; Blackburn, 2015; García Conde, 2015), en tanto refugio, desnaturalizó y descentró lo que la modernidad y el capitalismo había naturalizado.

La llamada *teatralización* del mundo implicó la consciencia y la denuncia de que se había mitificado lo naturalizado como verdadero, y que este proceso de encantamiento reducía y olvidaba lo vencido y oprimido. Por este motivo, la teatralidad del barroco invierte este proceso social y, a la par, señala que el mundo legal es igualmente cuestionable en tanto su mistificación es, asimismo, una *escenificación* (Echeverría, 2000, pp. 95, 205; Puerta Do-

mínguez, 2021, pp. 222, 232). En sus formas y dislocaciones de sentido, las formas barrocas intervienen lo dado para mostrar que no es algo natural, que no se trata de un proceso automático de la esencia humana, sino que restaura imaginativamente su carácter cuestionable y transformable.

En consecuencia, las formas barrocas representan una experiencia de ruptura, desde que se hace una *puesta en escena* de diversos modos en la existencia festiva, en la que se intervienen y cuestionan los valores establecidos por la violencia colonial. Ruptura que implica la manifestación, soterrada y muchas veces subterránea, de la inconformidad ante las condiciones de vida que se sufren, así como de la reivindicación de la diversidad humana y sociocultural ante los esquemas de la violencia moderna. Es por ello que, como señalan Echeverría (2000, pp. 39, 99), Lezama (2017) o Rivera Cusicanqui (2018, p. 44), las formas estético-políticas del *ethos* social barroco fueron un pilar fundamental para la configuración de la vida cotidiana, ya que fueron elaboradas e imaginadas por las clases marginales y vencidas de las nacientes ciudades mestizas de los siglos XVII y XVIII.

Tales formas fueron fundamentales porque con estas se configuró un modo de supervivencia como estrategia de integración de los sujetos vulnerados y oprimidos en medio de una situación hostil de vida. De donde se infiere que su potencia es transgresora y establece una experiencia de refugio ante las condiciones hostiles de la sociedad deficitaria. Por todo esto, ha sido la imagen del arte el fenómeno barroco por excelencia, pues a partir de esta se ha interpretado la dimensión crítica que descentraliza las representaciones naturalizadas (cfr. Lezama, 2017; Richard, 1994), como podemos apreciar en las obras *Untitled (TERRA NOVA)* (2020) o *Untitled (A Correct Chart of Hispaniola with the Windward Passage)* (2020) de la dominicana Firelei Báez, cuya intervención de cartografías y mapas con figuras humanas distorsionadas, en su volumen y formas, acusan los tránsitos de esclavitud y la violencia del colonialismo; o en las obras *Olvido* (1987) de Cildo Meireles,

que desde la codigofagia cuestiona los discursos globales como situaciones de opresión y aplastamiento de la población amerindia; o *Retratos criollos III* (2009-2011) de Joscelyn Gardner, donde se superponen instrumentos de castigo y esclavitud, nombres olvidados en archivos históricos obliterados en peinados y diversas especies botánicas que sirven para el aborto. Todas estas son estrategias creativas con las cuales se discernen y se cuestionan las condiciones reales de la alienación y la opresión de los individuos (cfr. Sarduy, 2013; Didi-Huberman, 2020; Taussig, 1993).

En consonancia con esta idea, las imágenes del arte se han entendido como formas sensibles en las cuales se teatraliza el sufrimiento. En ese sentido, en obras coloniales como la poesía de Sor Juana (Lezama, 2006, pp. 521-522; Paz, 1985, pp. 35, 44) o en la configuración de la imagen y el culto a la virgen de Guadalupe a partir de la refuncionalización de códigos e imágenes (cfr. Echeverría, 2010, pp. 194, 198, 204; León-Portilla, 2000, p. 88; Gruzinski, 2012, p. 193 yss), la figura de sospechosa, soterrada y alterada de la interprete Malintzin como prefiguración crítica (Echeverría, 2000, pp. 21-25; Gruzinski, 2012, p. 51; Paz, 2009, p. 125; Rivera Cusicanqui, 2010, p. 59), o la espacialidad retórica de las nacientes ciudades modernas con sus alamedas y zócalos (Argan, 1964; Gruzinski, 2012; Lezama, 2006; Romero, 2023), aparecen como una mediación del pensamiento que transfigura la pérdida y el sufrimiento en potencia crítica, cuya capacidad imaginativa ha pensado la extrema negatividad y la precariedad constitutiva de la sociedad americana.



**Nota.** Cortesía del artista Luis González Palma, Guatemala.

### **Imagen 5**

*Lotería II, 1991-1992. Fotografía más técnica mixta, 150x150 cm*

De igual manera apreciamos esta potencia crítica del barroco en una serie de yuxtaposiciones formales y conceptuales de las obras de González Palma, como en *Lotería II* (Imagen 5), donde sugiere alegorías de un juego colonial con el cual se pretendía enseñar a escribir y leer castellano a los indígenas. En esta obra están los signos que representan aquellas miradas de dolor que se dirigen al vacío, típicas de la imaginiería religiosa, como en *Virginal* (Imagen 6); los personajes nos miran y se muestran, pretenden reinstaurar la memoria y reactualizar la historia negada, donde el dolor y la tragedia no se llevan al paroxismo del espectáculo; no hay drama, toda vez que se elevan en medio del tropo retórico de la alegoría. En *Lotería* González Palma despliega la mirada íntima sobre la realidad guatemalteca, buscando el arquetipo, lo mitológico, a través de transfiguraciones de sentido, transposiciones

semánticas, desviaciones de significado, proliferación de artificios, iconofilia e iconoclasia religiosa. Estrategias y representaciones oblicuas de la imagen del arte contemporáneo latinoamericano que se aprecia en las reflexiones y creaciones literarias de Severo *Cobra* de Sarduy, *Paradiso* de Lezama Lima, *Concierto barroco* de Alejo Carpentier, Cabrera Infante o *La tejedora de coronas* de Germán Espinosa; en las artes visuales de los cubanos René Portocarrero y Amelia Peláez, de los colombianos José Alejandro Restrepo y Olga de Amaral, y del mexicano Daniel Lezama; o como los procesos y actividades de la semana moderna brasilera de 1922, el manifiesto antropófago de Oswald de Andrade, las pinturas y las creaciones vanguardistas de Wifredo Lam, la Bienal de Sao Pablo de 1998 sobre la antropofagia o en el cine de Leopoldo Torre-Nilsson o Glauber Rocha.



**Nota.** Cortesía del artista Luis González Palma, Guatemala.

### **Imagen 6**

*Virginal, 1989-2012. Fotografía más técnica mixta, 150x150 cm*

En definitiva, la imagen ha sido preponderante como experiencia de refugio y espacio crítico donde lo que fue borrado hace

presencia en sus estrategias oblicuas e imaginarias. Porque en este carácter radica el rendimiento de la imagen: que en tanto precaria y contingente, la imagen tiene la potencia paradójica de no adaptarse a las generalidades de lo universal y homogéneo que buscan reducir la diversidad cualitativa de la vida (Puerta Domínguez, 2021); en su fragilidad mantiene las polaridades nunca resueltas y desafía, en su exuberancia creativa, las reglas y los sometimientos del pensamiento homogeneizador (Lezama Lima, 2017). Porque sus estrategias son confrontaciones, insubordinaciones desplegadas en la vida cotidiana de ese terreno conflictivo que es la cultura (Didi-Huberman, 2020; Echeverría, 2017).

#### **ESPACIO DE REPRESENTACIÓN Y *FORMA URBIS***

Indiscutiblemente, el plano estético ha sido el ámbito privilegiado para la filosofía latinoamericana de las últimas décadas, pues se han interpretado sus fenómenos como actos estético-políticos que representan la diversidad regional y el comportamiento activo y heterogéneo en la tensión y negociación de la vida cotidiana. Por este motivo, su función es crucial en los imaginarios colectivos, ya que en este ámbito se puede observar la consolidación de diversos procesos de representación cultural. En consonancia con esta capacidad crítica, hemos nombrado a las formas barrocas como estrategias de supervivencia, en cuyo proceso de codigofagia se preservan los códigos culturales en disputa que, en el caso americano, son los del vencido indígena y el vencedor colonizador, como ampliamente han analizado Serge Gruzinski (2013, 2012) y Bolívar Echeverría (2000).

Como se ha afirmado hasta aquí, entendemos que en las imágenes barrocas se manifiestan estrategias de representación y tensiones sociales que configuran la socialidad de la región. Es en estas formas que se expresa la supervivencia de aquello que no fue destruido totalmente de nuestra historia. Al contrario, ellas son el vehículo donde el derrotado y el marginado de los procesos sociales aparece de manera teatralizada, en gestos oblicuos que

permiten reconfigurar y reactualizar el relato de la región, con lo cual se logran formas distintas de relacionarnos con los procesos de colonización que perviven hasta la actualidad (Vanegas, 2022). Creemos que en esta última apertura radica una de las grandes potencialidades del plano imaginario de las estrategias barrocas, con estas se han revalorizado aquellas formas que han sido invisibilizadas o borradas de los márgenes de la historia; además, su indagación abrió la posibilidad de establecer y profundizar en otras perspectivas sobre la configuración de nuestros procesos de sociabilidad. En este sentido, ha permitido considerar los diversos relatos que intentan fijar las fronteras de nuestros contextos imbricados (Reyes, 2004; Rivera Cusicanqui, 2019); ha revitalizado en las discusiones actuales las condiciones propias de la experiencia americana de la vida, de igual modo ha reactualizado los enfoques sobre los sujetos subalternos y marginados producidos por el proceso colonial, como lo han planteado Manuel González Prada (2009) y Mariátegui (1995).

De ahí que la imagen barroca ha instaurado ámbitos de reflexión sobre nuestros procesos políticos, entre los cuales destaca todo el proceso de mestizaje y los rendimientos de la imaginación en la urdimbre de la cultura popular. Esto implica que en la imagen hemos encontrado una estrategia práctica para pensar nuestro presente, a partir de la mirada en retrospectiva sobre nuestro pasado, y dar cuenta de los complejos procesos y problemas que han constituido nuestra historia específica. Esto ha hecho que apreciemos las formas barrocas y sus incidencias en el comportamiento social como representaciones y fenómenos simbólicos que, continuamente, desnaturalizan aquello que, sospechosamente, se ha privilegiado como naturaleza o como proceso ineluctable del progreso cultural (Echeverría, 2000; Blackburn, 2015; Puerta Domínguez, 2021).

Al seguir esta perspectiva, desde diversas posturas intelectuales del siglo XX y XXI se interpretan los fenómenos barrocos como un proceso histórico que aporta a la imaginación política (Gandler,

2007). Esto se debe a que se aprecia en sus acciones respuestas e inquietudes a la situación confusa y problemática de la sociedad colonial, ya que sus fenómenos fueron estrategias que, de algún modo, anticiparon o prefiguraron rutas y posibilidades de acción, aperturas creativas que planteaban posibles situaciones de transgresión y, por ello, praxis y reflexión sobre las condiciones inestables del presente. Esta efectividad que los diversos críticos han visto en las formas barrocas se debe a lo que ya hemos señalado aquí: son procesos estético-políticos cuya praxis y pensamiento responde a condiciones concretas de la cultura que, para nuestra historia, está determinada en el sufrimiento concreto de los sujetos vencidos y dominados.

Como se afirmó arriba, una reflexión y creación como la barroca parte de lo concreto. Y con ello asume la crítica ante las circunstancias dominantes que desean reducir la pluralidad de las concepciones de vida (Puerta Domínguez, 2021), los heterogéneos procesos y las diversas disputas de un momento histórico regional como el colonial. Autores como González Casanova (2009), Gruzinski (2012), Romero (2023) o Bonfil Batalla (1990) han centrado su indagación en la comprensión de la historia social de la Colonia, de su violencia estructurante, de su carácter dualista que se representaba en el espectáculo público, toda vez que será el naciente e inestable sujeto moderno *indio* el paradigma del colonialismo y del sufrimiento estructural que padece América Latina. De ahí que estos autores entiendan que es el indio el sujeto concreto que ha sido subsumido por los procesos modernos de dominación (González Casanova, 2009, pp. 96, 360, 365).

Partir de la situación colonial y la configuración social de un nuevo sujeto ciudadano implica reconocer una condición antagónica y dual de nuestra realidad que, por supuesto, aún no ha sido superada. En esta perspectiva, Bonfil Batalla (1990, pp. 47, 175) entiende la coexistencia de códigos culturales en disputa que, como hemos indicado, fueron el material apropiado por las formas barrocas: una dualidad no superada del indio (México

profundo) y el dominante (México imaginario) en la que sus códigos pervivieron dañados luego de la conquista. De ahí que la naciente ciudad moderna, como la de Ciudad de México, sostuvo una tendencia conservadora: mantener el privilegio de la élite y los códigos culturales vencedores para evitar que su legitimidad quedara en entredicho y, asimismo, sostener la desigualdad entre los sujetos en disputa para preservar el dominio y la explotación sobre los grupos heterogéneos (Puerta Domínguez, 2021).

En este mismo sentido, José Luis Romero presenta el carácter antagonico de la ciudad colonial. Para el argentino, las élites intentaron responder a las nuevas situaciones y a la pluralidad cultural que se fue incorporando a la ciudad. En esa medida realizaron un proceso de reproducción de estructuras de la metrópolis para sostener la imposición sobre los grupos marginales, y así establecer una jerarquización social cerrada, que se pretende escindida y polarizada entre los privilegiados y la población sometida a las condiciones de desigualdad social (Romero, 2023, p. 82, 87). Esta es una visión teatralizada de la ciudad, donde la parte hidalga ofrece el espectáculo y los indios lo miran sin acceder a este (Romero, 2009, pp. 86, 269, 326). De esta manera, la nueva situación social es configurada por la incompatibilidad de formas de vida contrapuestas, por la fragilidad de la forma de vida vencida, y por su inconformidad ante la ostentación y la dominación del vencedor.

Lo que ocurre en medio de este antagonismo es la gestación de una sociedad mestiza inestable en la que no prevaleció el código vencedor (Echeverría, 2000, p. 26; Gruzinski, 2013, p. 260; Romero, 2023, p. 93). Al contrario, y esta es la circunstancia histórica en la que surge la forma barroca y la *Forma Urbis* como fenómeno barroco, se gestó en la praxis una subrepticia mezcla de los dos códigos dañados y contrapuestos. Los subsumidos, ignorados y violentados asumieron su derrota a partir de sostener y recrear la tensión inherente de su vida social. Y con ello, su proceso de mestizaje fue el refugio, la estrategia imaginativa y concreta con

la cual afrontaron las contradicciones de la vida cotidiana que los sometían a formas sociales cerradas y rígidas.

En este horizonte de una experiencia moderna sufrida y padecida por la población dominada, los marginados y vencidos prefiguraron y gestaron, desde la creatividad y la puesta en acto estética, diversas manifestaciones de inconformidad, estrategias plásticas diversificadas donde superviven, de manera desviada y oblicua, sus códigos dañados; y lograron apropiaciones culturales que dieron como resultado la yuxtaposición de códigos de las formas barrocas. Todas estas operaciones reflexivas y prácticas que se desplegaron en el nuevo mundo de la Colonia constituyeron un proceso cotidiano que configuró una nueva socialidad, en la cual las formas barrocas se erigieron como estrategias de resistencia ante la forma dominante de la modernidad.

Desde este punto de vista, estamos planteando la simbiosis estructural de la sociedad barroca, como tan bien ha sido definida por Romero (2023, pp. 86-93) o Gruzinski (2012, p. 120). El rostro que hemos perfilado hasta aquí manifiesta cómo los procesos constitutivos de la socialidad barroca implicaron la aparición de la diferencia que fue reprimida. Una apariencia que en fenómenos estéticos y en experiencias de la vida cotidiana es revalorizada como aquello que hace parte o es parte de la misma modernidad que lo infantilizó (Puerta Domínguez, 2021, p. 285). Así, a través de las ceremonias, la figura paradigmática de la virgen de Guadalupe, las inversiones teológicas en los rituales religiosos, la apropiación y desviación estética del gongorismo y de los conceptos europeos, o la obliteración de significados y significantes en la arquitectura y la estructura espacial de la ciudad, donde se alcanza una especie de autonomía donde lo reprimido y vencido se presenta, desde el ámbito de la imaginación y la representación, como transgresor que ha hecho propios códigos que le eran ajenos.

Con estas nociones operativas, la constitución de la socialidad barroca despliega artefactos y teatralizaciones que, por un lado, insisten en la presencia de lo reprimido y violentado en los proce-

sos de conquista y modernización de la región; y, por otro, traen de nuevo los residuos de la catástrofe y los reactualizan como posibilidad reflexiva para el presente, que no niega a la pluralidad cultural ni resuelve el conflicto social. Este comportamiento social es lo que Echeverría ha conceptualizado como *ethos* barroco. Un modo de comportamiento que procura soportar la contradicción que la propia violencia moderna y capitalista introdujo (2000). Bajo esta paradoja, el *ethos* barroco es una fuga de la opresión al asegurar la existencia a pesar de lo soportable e invivible de la situación social. De ahí que, como hemos señalado, se planteen las formas barrocas como una especie de refugio ante las situaciones invivibles que, con la imaginación, permiten confrontar su época. Por supuesto, los autores que dialogan aquí coinciden en que este proceso no se trata de una actitud social de celebración o de superación de la contradicción y la polaridad de la socialidad colonial. Al contrario, presentan opciones y aperturas de sentido ante esa propia contradicción moderna que los sitúa en una constante condición de ambigüedad.

Si no se trata de una actitud celebratoria, ni se define o determina la forma barroca como una resolución del conflicto, es porque su estrategia es resistir a la propia homogeneización de la que surge. Prefiere, como afirma Lezama Lima (2017) y Sarduy (2013), mantener su ambigüedad, el enmascaramiento de sus elaboraciones y la obliteración y yuxtaposición de sentidos y significantes de los que se apropia. Por ello, no busca una reconciliación con la realidad, ni busca interiorizar de manera pasiva la violencia y represión moderna. De hecho, al no identificarse con la estructura moderna, busca refugio al crear y revalorizar un tercero imaginario posible, que es la apertura ante la ausencia de sentido que instauró la violencia moderna.

Este tercero, que León-Portilla ha llamado *nepantle* o Rivera Cusicanqui lo *ch'ixi*, es lo que debe ser imaginado y representado en las formas barrocas. Por eso, hemos llamado la atención aquí en las nociones de teatralización y puesta en escena, que han

puesto en juego Gruzinski (2013) y Echeverría (2000), y que se despliegan en la elaboración de inconformidad que caracteriza al mestizaje americano. Es en la forma barroca donde se expresan las prefiguraciones de un tercero que mantiene en tensión la supervivencia de lo indígena que no ha sido borrado totalmente y el código del vencedor. De ahí que la socialidad barroca, en sus representaciones del arte, el *ethos* y la ciudad como espacio de agenciamiento, sea expresión del conflicto y de la situación contradictoria de un momento histórico en crisis.

Y hacemos énfasis en la prefiguración de un tercero, un resultado creativo que no es unilateral, porque es en él donde aparece lo irresuelto de la cultura. Es en sus gestos y elaboraciones donde se revaloriza lo vencido sin hacer el uso instrumental de la violencia moderna que quiere sacrificarlo; es en sus despliegues festivos que las formas barrocas traen una especie de recuperación de aquello que ha sido olvidado. Y esta recuperación, insistimos, es de contraconquista, como afirmó Lezama Lima (2017), pues se ofrece mediatizada en la representación, que es el lugar donde aparece la supervivencia de aquello que fue derrotado (cfr. Puerta Domínguez, 2021; Echeverría, 2000).

Por todo esto, la *Forma Urbis* barroca es el terreno de un proceso de mestizaje que confronta y asume los dos mundos contrapuestos que entraron en crisis a partir de la conquista, y cuyo rendimiento reflexivo nos ha ofrecido el riesgo imaginativo de asumir la derrota y hacerse cargo del mundo y los valores perdidos por la catástrofe para revalorizarlos y afrontar críticamente la crisis de la vida cotidiana.

#### UNA POSIBILIDAD IMAGINATIVA

Por todo lo anterior, podemos afirmar que la ciudad barroca es el entramado donde se negocian compromisos de supervivencia y se establecen las posibilidades de una identidad regional, sin negar la periferia o la condición marginal a la que fueron sometidos los diversos grupos culturales prehispánicos. De ahí que las

estrategias de la forma barroca insistan en la exageración formal, en la estetización o decoración de la vida cotidiana, en los desvíos esteticistas que confrontan la mistificación del mundo, en la recreación y confrontación del orden afirmativo del mundo para con ello asumir en la representación la experiencia concreta que se desenvuelve en constante tensión.

En este mismo horizonte interpretativo, Lezama Lima entiende la socialidad barroca. A partir de su noción de contraconquista, el cubano presenta líneas que resuenan en lo elaborado hasta aquí. Por una parte, entiende que las formas barrocas son mestizas, cuya estructura formal privilegia modos de acción política de carácter indirecto, subterráneo, oblicuo (2017). Por otra parte, entiende que esta simbiosis entre proceso histórico y formaciones simbólicas en la ciudad barroca permitió la expresión de una experiencia regional que daba cuenta de un comportamiento o *ethos* heterogéneo y diverso. Lezama Lima, al igual que Gruzinski (2013), van a ver en las formas barrocas el proceso de un mestizaje en el que cohabitan las tensiones, los entresijos y los códigos, como hemos ya señalado, de las formas vencidas amerindias y los modos vencedores europeos.

Es una cohabitación de formas, modos de comportamiento y códigos culturales contrapuestos y atravesados por la violencia del proceso histórico, cuya potencia radica en que aquello que fue negado y reprimido aparece en un lugar activo que se apropia del imaginario vencedor. De esta manera, negarse a desaparecer fue la actitud barroca que permitió la aparición de formas socioculturales que permanecían ocultas u olvidadas. Además, esta negación a permanecer oculto fue una acción constante e insistente que quiso dislocar y descentrar las imposiciones céntricas y jerárquicas que ordenaron la estructura regional. Así, tal obsesión e insistencia implicó imaginar una situación distinta, donde la diversidad negada fuera admitida como parte fundamental de la experiencia constitutiva de la región (Puerta Domínguez, 2021).

En definitiva, esta aproximación a la experiencia colonial como sociedad barroca ha implicado entender la concreción de espacios de la vida cotidiana donde se tejió la rutina y la urbanización colonial de los sujetos en reconfiguración. Una concreción política, práctica que, a pesar de ser asumida desde la posición de la derrota y la vulnerabilidad, implicó una suerte de compromisos y negociaciones para que fuera posible la presencia activa de lo aniquilado y dominado por la violencia estructural moderna. De donde se infiere que las formas de socialidad barroca implicaron acuerdos y formas de interacción que se manifestaron en la representación del mestizaje y la transgresión de modelos devenidos como naturales. Por eso hemos insistido en que estas estrategias barrocas son una puesta en escena, una apuesta imaginaria que permitió, desde la experiencia ritual, festiva y religiosa, la estetización de la vida cotidiana.

Es en este sentido que hemos señalado la simbiosis entre las formas barrocas del arte y la *Forma Urbis*, pues al entender el barroco como un modo de comportamiento se trata de un *ethos* que caracterizó la naciente sociedad colonial como un espacio de interacción y polarización cultural cuyo culmen y resultado fue la producción de una vida social signada por el mestizaje. Relaciones, enfrentamientos, desacuerdos, que hicieron posible que la ciudad barroca fuera un escenario exuberante y sobredeterminado de imágenes. Imágenes, gestos, modos de comportamiento, que en este teatro sobrecargado de discrepancias fueron apropiadas y desviadas por la población dominada para sobrellevar la contradicción (Echeverría, 2010; Puerta Domínguez, 2021). Como hemos explorado en este texto, fue el terreno de una experiencia inédita en la que emergió la apropiación religiosa en un tercero imaginado, como lo fue la virgen de Guadalupe y su forma mestiza; o la apropiación arquitectónica americana, con su opulencia y su carácter retórico y persuasivo (Lezama, 2017; Argan, 1964).

Como resultado de este prolífico proceso, la *Forma Urbis* barroca es la imagen de un momento histórico que se configuró en

el plano imaginario y que totalizó todos los intersticios de la vida cotidiana a partir de la experiencia festiva, la diversa producción de imaginarios que intervenían todos los elementos incompatibles de la situación concreta colonial. Una estetización que se ha entendido como la irrupción de la imaginación política en el espacio humano de la rutina urbana, lo que conllevó la escenificación de lo social a través de una producción simbólica rebosante y exuberante que realizaba sobreposiciones, transposiciones, saturaciones de imágenes, sentidos, lugares, nombres e historias, para movilizar y constituir la inestable socialidad colonial.

En este “teatro espectacular de múltiples perspectivas” (Gruzinski, 2004, p. 141) fue posible una producción imaginaria que servía de refugio a los marginados. Y fue a través de su espacio que lo reprimido pudo alcanzar un papel activo en su propio proceso de integración. Esto quiere decir que las formas esteticistas y espectaculares de la sociedad barroca posibilitaron, de algún modo, la mezcla del tejido urbano. Asimismo, fue en ella donde la diversidad de códigos contrapuestos se puso en negociación y donde la construcción del sujeto oprimido, el indio, no fue sometida una vez más a la violencia instrumental del dominador. Por estos motivos, insistimos en este texto en resaltar la importancia de un proceso histórico tan complejo para nuestra actualidad, en el cual la dimensión cotidiana, el ámbito de la producción simbólica y la agencia política de los sujetos en disputa aún pervive en su insistencia de producir, transfigurar y parodiar imaginarios sociales; en confrontar y resistir a los embates de la reducción violenta de la diversidad cualitativa de la región.

Por consiguiente, creemos que las formas barrocas y sus prolíficas estrategias son una apuesta de la imaginación política que nos ayuda a seguir pensando, de manera crítica y reflexiva, nuestras formas culturales. He ahí su vigencia y legitimidad, pues en tanto proyecto humano, determinó las bases de nuestra compleja identidad, desplegó acciones reflexivas que constituyeron nuestro imaginario social y establecieron estrategias de supervivencia y

resistencia con las cuales afrontó las condiciones insoportables de una vida dañada. Por tanto, el dispositivo barroco, como lo llama Gruzinski (2012, p. 149), fue un ámbito imaginario determinante de nuestros procesos históricos y culturales, con lo cual, como hemos señalado hasta aquí, nos ofrece rutas de acción y reflexión para considerar y debatir las posibilidades de nuestra región. En sus productos, gestos y estrategias, encontramos elementos que nos permiten intervenir críticamente nuestro presente e indagar sobre las posibilidades estético-políticas de la región, pues al encontrar las referencias históricas concretas, podemos imaginar otros modelos críticos y formas estéticas de intervención que prefiguren nuevas posibilidades de lo real, en este presente que se encuentra en constante tensión.

#### REFERENCIAS

- Agamben, G. (2011). *Infancia e historia*. Silvio Mattoni (Trad.). Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2018). *La potencia del pensamiento*. Flavia Costa, Edgardo Castro (Trads.). Adriana Hidalgo editora.
- Argan, G.C. (1964). *La Europa de las capitales 1600-1700*. L. Arana (Trad.). SKIRA Carroggio.
- Blackburn, R. (2015). El barroco colonial como modernidad alternativa. En R. Serur Smeke (Comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias* (pp. 189-204). Universidad Autónoma Metropolitana; Ediciones Era.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. Bolívar Echeverría (Trad.). Ediciones desde abajo.
- Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo: una civilización negada*. Grijalbo.
- Didi-Huberman (2020). *Desear Desobedecer. Lo que nos levanta I*. Juan Calatrava, Alessandra Vignotto (Trads.). Abada Editores.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.

- García Conde, G. (2015). Discurso crítico, modernidad y resistencia. En R. Serur Smeke (Comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias* (pp. 145-157). Universidad Autónoma Metropolitana; Ediciones Era.
- González Casanova, P. (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. Siglo del Hombre Editores; CLACSO.
- González Prada, M. (1976). *Páginas Libres. Horas de Lucha*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- González Prada, M. (2009). *Baladas Peruanas*. Sibilina.
- Gruzinski, S. (2004). *La ciudad de México: una historia*. Paula López Caballero (Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (2013). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Jorge Ferreiro Santana (Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (2012). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Juan José Utrilla (Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, M. (2000). *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. Fondo de Cultura Económica; El Colegio Nacional.
- Lezama Lima, J. (2006). *El reino de la imagen*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Lezama Lima, J. (2017). *La expresión americana*. Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, J. C. (1995). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Empresa Editorial Amauta.
- Paz, O. (2009). *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Puerta, S. (2021). *Pensamiento crítico y modernidad en América Latina. Un estudio en torno al proyecto filosófico de Bolívar Echeverría*. Universidad de Antioquia.
- Reyes, A. (2004). *Visión de Anáhuac y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica

- Richard, N. (1994). *La insubordinación de los signos*. Editorial Cuarto Propio.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta limón ediciones.
- Romero, J. L. (2023). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Siglo Veintiuno Editores.
- Romero, J. L. (2009). *La ciudad occidental: culturas urbanas en Europa y América*. Siglo Veintiuno Editores.
- Sarduy, S. (2013). *Obras III. Ensayos*. Fondo de Cultura Económica.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Routledge.
- Vanegas Zubiría, C. M. (2022). Aproximación a la imaginación política como refugio. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43 (126). Recuperado de <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/7516>
- Vanegas Zubiría, C. M. (2024). Imagen, gesto visual y aparición política: estrategias para pensar el arte colombiano. En Fernández, Sara, Vanegas Zubiría, Carlos (Eds.) *Acciones políticas del arte* (pp. 185-203). Universidad de Antioquia.

## EL PROBLEMA DE LA *DIKAIOSÝNE* Y EL ORIGEN DE LA ÉTICA

### The Problem of *dikaiosýne* and The Origin of Ethics

Javier Echenique Sosa

ORCID ID: 0000-0002-6589-0089

Universidad San Sebastián (Chile)

[javier.echenique@uss.cl](mailto:javier.echenique@uss.cl)

#### RESUMEN

Aquí propongo mostrar, en contra de las interpretaciones dominantes, que el origen de la Ética como disciplina filosófica se encuentra en lo que llamo ‘el problema de la *δικαιοσύνη*’, la ‘rectitud moral’. El reconocimiento en el siglo V. a. C. de la *δικαιοσύνη* como una virtud moral central a la vida humana entra en conflicto con el marco eudaimonista admitido por varios intelectuales del siglo V, debido a que la *δικαιοσύνη* es una fuente de requerimientos normativos independiente del interés propio (de la *eudaimonía* propia). Ante este conflicto se perfilan solamente dos alternativas de resolución: la solución de los inmoralistas, que le niega a la *δικαιοσύνη* el estatus de virtud moral, y la de los moralistas, que admite dicho estatus e intenta integrar a dicha virtud al marco eudaimonista. La ética de Platón, considerado comúnmente como el padre de la Ética, es solo una pieza de este rompecabezas.

**Palabras clave:** *ética, inmoralismo, Platón, rectitud, virtud.*

#### ABSTRACT

My purpose here is to show, against dominant interpretations, that the origin of Ethics as a philosophical discipline lies in what I call ‘the problem of *δικαιοσύνη*’, or ‘moral rectitude’. The recognition in the 5th century BC of *δικαιοσύνη* as a moral virtue central to human life conflicts with the eudaimonistic framework accepted by several intellectuals of the 5th century, because *δικαιοσύνη* is a source of normative requirements independent of self-interest (i.e. of one’s *eudaimonía*). Faced with this conflict, only two alternative solutions emerge: the solution of the immoralists, which denies *δικαιοσύνη* the status of moral virtue, and that of the moralists, which admits such status and attempts to integrate this virtue into the eudaimonistic framework. Plato’s ethics, commonly considered the father of Ethics, is just one piece of this puzzle.

**Keywords:** *ethics, immoralism, Plato, rectitude, virtue.*

## I. INTERPRETACIONES TRADICIONALES SOBRE EL ORIGEN DE LA ÉTICA

Las interpretaciones dominantes acerca del surgimiento de la Ética en la Grecia antigua, sobre qué preguntas inauguran la reflexión filosófica de índole ética o moral (aquí no haré distinciones), son insatisfactorias. Por de pronto, con el término ‘Ética’ en mayúscula me referiré a la disciplina normativa, de índole teórica o filosófica, que pretende encontrar los estándares morales por los que debe regirse y evaluarse la conducta humana, o la vida humana en su totalidad. Otro nombre para esta disciplina es ‘Filosofía Moral’.

(1) Según Aristóteles, “Sócrates se ocupó de lo concerniente a τὰ ἠθικά buscando lo universal en estos asuntos, y siendo el primero en ejercitar su pensamiento en definir” (*Met.* 987b1-4).<sup>1</sup> Estas palabras del estagirita han inspirado una de las interpretaciones dominantes sobre el punto de partida de la Ética, según la cual este radica en lo que podríamos llamar ‘las preguntas socráticas’: ¿Qué es la excelencia (ἀρετή) en general?, y, específicamente, ¿qué es la excelencia X (ej. la piedad, el coraje, la templanza, la justicia, etc.)?<sup>2</sup> Debido a la centralidad de estas preguntas definicionales en los diálogos socráticos de Platón, dirá Henry Sidgwick, en su *Outlines of the History of Ethics*, publicado a finales del siglo XIX, “Socrates is the main starting-point from which all subsequent lines of Greek ethical thought diverge” (1902, 1988, p. xviii). Por “Sócrates”, por supuesto, Sidgwick se refería al protagonista de los diálogos socráticos de Platón.

Hay varias versiones de esta interpretación sidgwickiana. Según el mismo Sidgwick, Sócrates habría puesto el foco inicial en estas preguntas porque percibió en varios sofistas como Protágoras o

---

1 A menos que se indique al traductor, todas las traducciones son mías.

2 El *Eutífrón* va a preguntar “¿Qué es la piedad?”; el *Laques* “¿Qué es el coraje?”; el *Cármides* “¿Qué es la templanza?”; el *Lisis* “¿Qué es la amistad?”; *República I* se va a preguntar “¿Qué es la justicia?”; y el *Menón* “¿Qué es la excelencia?”. Para los propósitos de este artículo, consideraré a estos textos ‘diálogos socráticos’.

Hippias una obsesión por cómo *enseñar* a sus pupilos las excelencias (*ἀρεταί*), las cualidades admirables que permitirían al ciudadano ateniense desenvolverse exitosamente en la arena pública y privada, ignorando las preguntas socráticas previas más fundamentales, a las cuales eran incapaces de responder.<sup>3</sup> Según esto, la Ética clásica nace con estas preguntas socráticas como reacción a la docencia ignorante de sus fundamentos ejercida por aquellos educadores profesionales llamados ‘sofistas’.<sup>4</sup>

Para una segunda versión de esta clase de interpretación, el contexto intelectual al que Platón reacciona, formulando las preguntas socráticas, está caracterizado por el relativismo o convencionalismo ético del movimiento sofístico de Protágoras, el sofista Antifonte o Trasímaco; y es *esto* en particular lo que gatillará las preguntas socráticas que inauguran la Ética.<sup>5</sup> Según esta versión, el movimiento sofístico es un factor desencadenante en el nacimiento de la Ética debido a que sostiene que las leyes y normas sociales que rigen la vida de una comunidad política no están basadas en la naturaleza (*φύσις*), sino más bien en la convención (*νόμος*), la cual es por supuesto relativa a cada comunidad política. Debido a este relativismo o convencionalismo ético de los sofistas, en palabras de MacIntyre, es que “Socrates had raised the key philosophical questions in ethics” (1998, p. 23).<sup>6</sup> ¿Cómo

---

3 Sidgwick afirma: “the charge was that they talked about justice, temperance, law, etc., and yet could not tell what these things were, as Socrates forced them to admit, inconsistent with their own judgments on particular instances of justice, legality, etc.” (Sidgwick, p. 23).

4 Véase también Meyer (2008, cap. 2). Ella sugiere a veces (y esta sería una tercera versión) que la gente ordinaria como Menón, Eutifrón o el público de la Apología, y su visión externalizada de la excelencia humana como consistente en la posesión de bienes externos (riquezas, reputación, etc.), es lo que gatilla las preguntas socráticas, las cuales apuntarían a mostrar que la excelencia es un estado interno del alma, un tipo de sabiduría, del cual depende el uso beneficioso de los bienes externos.

5 Véase MacIntyre (1998, cap. 3); Rowe (1979, p. 13); Williams (1981, pp. 242-4); Prior (1991, cap. 2).

6 En la misma línea véase C. Rowe (1979, p. 13, 17, 34) y Prior (1991), según este último el convencionalismo y relativismo sofístico “led naturally to questions

entender los conceptos de las excelencias humanas, empleados para evaluar a otros y para decidir cómo obrar?, ¿cuál es el criterio de su correcta aplicación?, etc. La disciplina Ética nace entonces como una reacción al convencionalismo o relativismo sofístico, junto con el esfuerzo de Platón por responder a la pregunta por el εἶδος, la ‘forma’ de las excelencias humanas.<sup>7</sup>

(2) Una segunda interpretación dominante sitúa el punto de partida de la reflexión ética, no en las preguntas socráticas, sino más bien en la pregunta “¿cómo debe uno vivir?”, como la pregunta originaria. Puesto que esta es una pregunta normativa y no meramente definicional como las preguntas socráticas, la voy a llamar aquí ‘la pregunta normativa’, siguiendo a Terence Irwin (1995, p. 3). Un claro ejemplo de esta segunda línea interpretativa es Julia Annas (1993), según la cual esta pregunta, espontáneamente planteada por el ser humano ordinario y muy extendida en la literatura griega, “is the natural starting point for ethical reflection” (p. 28).<sup>8</sup>

## II. LA INSUFICIENCIA DE LAS INTERPRETACIONES TRADICIONALES

Ahora bien, la pregunta socrática ‘¿qué es la excelencia?’ y sus sucedáneas como ‘¿qué es la excelencia X?’ y ‘¿es enseñable la excelencia?’ no son propias de la Ética como disciplina normativa. No son ni siquiera preguntas normativas, sino más bien descriptivas. Si la Ética es una disciplina normativa que pretende encontrar estándares objetivos por los cuales el comportamiento humano, o la vida humana en su totalidad, debe regirse y ser evaluada,

---

about all the virtues: what are they? on what are they based?” (1991, p. 43). De aquí que Prior sostenga: “Socrates is responsible for making ethics a philosophical subject” (1991, 46).

<sup>7</sup> *Laques* 191c-192c; *Eutífrón* 5d-6e; *Menón* 72a-e.

<sup>8</sup> Christopher Rowe también reconoce esto: “El punto de partida de la filosofía moral griega, desde los sofistas del siglo V hasta los del período helenístico, es la cuestión de cómo debe vivir un hombre su vida; de cuál es el bien último humano” (1979, p. 9). Terence Irwin también comparte esta interpretación (2020, p. 13).

las preguntas socráticas no pueden ser el punto de partida de la reflexión propiamente ética. Otro punto de desencuentro con esta primera línea interpretativa es que tampoco son los sofistas así sin más, ni en cuanto educadores, ni en cuanto relativistas, los principales representantes de la familia de posturas normativas que plantean el desafío que da origen a la Ética, como veremos a medida que avance en mi estudio.

La segunda línea interpretativa se acerca mucho más a nuestra propuesta, pero sigue siendo notablemente insuficiente. La pregunta ‘¿cómo se debe vivir?’ es, efectivamente, la cuestión que Platón, en sus diálogos socráticos, repetidas veces tilda de fundamental. La cuestión acerca de “cuál es el modo de vida que se debe llevar [ὄντινα χρῆ τρόπον ζῆν]” debería atraer la mayor atención de cualquier persona (*Gorgias* 500c), no es un asunto insignificante (*República* 344d), no es una cuestión ordinaria (*República* 352d).<sup>9</sup> Más aún, esta es una cuestión propiamente normativa, que se pregunta por un deber ser. Sin embargo, no es por sí misma una pregunta *ética* en el sentido que aquí me interesa destacar, y que algunos prefieren capturar mediante el concepto de *moralidad*.<sup>10</sup>

Tal como observa Bernard Williams, la pregunta ‘¿cómo debe uno vivir?’ no significa ‘¿qué tipo de vida debe-moralmente uno vivir?’. Incluso si esta pregunta es la misma que la pregunta por la vida buena humana, la vida humana que vale la pena ser vivida, la bondad o el valor de la vida en cuestión no tiene por qué ser de índole ética o moral, en un sentido distintivo (cfr. 1985, p. 5). Podría ocurrir incluso que, tal como Platón argumentará en el *Critón*, en el *Gorgias* y en la *República*, esta vida consista en la vida moralmente recta (regida por la *δικαιοσύνη*, como veremos), pero esta es una posición que ha de ser argumentada con sudor y sangre

---

<sup>9</sup> Hasta el punto de que esta ha sido denominada por Bernard Williams como “Socrates’ Question” (1985, cap. 1).

<sup>10</sup> Terence Irwin, para dar solo un ejemplo, reconoce esto: “Since Greek ethics sets out from this question about what is good for us, it does not set out from a question about morality. This is clear in Aristotle.” (2020, p. 47).

por Platón, lejos de estar ya implicada por la pregunta misma. El ‘debe’ de la pregunta normativa, por lo tanto, no es un ‘debe’ que porte una carga distintivamente ética, o ‘moral’ si se quiere.

Ahora bien, ¿en qué sentido de ‘ética’ la pregunta normativa no captura aún una pregunta o problemática propiamente ética? Mi respuesta toma como punto de partida la observación de que son los sustantivos δικαιοσύνη/ἀδικία y sus formas adjetivales y adverbiales correspondientes los que, en el pensamiento griego del s. V a. C., capturan el ámbito de conductas que nosotros, hoy en día, calificaríamos como ‘correcto’ o ‘incorrecto’, en aquel sentido distintivo a menudo capturado por la añadidura del adverbio ‘moralmente’ o ‘éticamente’. La traducción tradicional de δικαιοσύνη y ἀδικία como ‘justicia’ e ‘injusticia’ obscurece este significado más general de ‘rectitud’ y ‘chuecura’, de ‘recto’ y de ‘chueco’, relevante para mi interpretación sobre el origen de la Ética.<sup>11</sup> Los términos evaluativos ‘rectitud’ y ‘chuecura’ ya tienen una connotación específicamente moral, pero hablaré a menudo de ‘rectitud/chuecura moral’ para recordarle al lector la importancia de esta connotación. Quiero sostener que sobre la base de estos términos es que logran articularse por primera vez las cuestiones relativas al conflicto entre interés propio y los requerimientos éticos o morales que, como veremos, dan lugar a la disciplina Ética y a sus desafíos centrales.

La correspondencia entre δικαιοσύνη/ἀδικία y nuestro sentido ordinario de lo que califica como conducta moral o inmoral puede apreciarse fácilmente mediante un simple listado de aquellas clases

---

11 Este es un lugar común. Ya el famoso deontólogo intuicionista Harold Pritchard sostuvo: “What Plato means by just and unjust actions is the various actions which we ought, in the moral sense, to do and not to do respectively” (1949, p. 98). Vlastos sostiene que δικαιοσύνη “could be used to cover all social conduct which is morally right” (1973, p. 111). Aún más informativa es la opinión de Taylor: “By morality I understand a socially regulated system of norms imposing restraints on the pursuit of self-interest with the general aim of furthering social cooperation, for which the nearest Greek terms are *to dikaion* and *dikaiousune*, conventionally ‘the just’ and ‘justice’” (2008, p. 151).

de acciones comúnmente consideradas como ἄδικα, como chuecas o incorrectas: saquear templos y personas, como lo hacen los tiranos (Jenofonte, *Hierón* IV. 11); dar falso testimonio, hacer un falso juramento (Heródoto, *Los Trabajos y los Días* 282-3; Jenofonte, *Memorabilia* IV. iv. 11); calumniar, provocar enemistad entre amigos (Jenofonte, *Memorabilia* IV. iv. 11); mentir, engañar (Platón, *Hípías Menor*, 372d); reducir a la esclavitud, robar (Jenofonte, *Memorabilia* IV. II. 14); romper arbitrariamente las promesas y violar los tratados (Tucídides, *Historia* I. 71); allanar una morada ajena (*Dissoi Logoi*); cometer adulterio, insultar a los propios padres, maltratar a las visitas (Heródoto, *Los Trabajos y los Días* 330-2); absolver a quienes merecen el exilio o la cárcel (Demócrito, DK 68 262).

Los primeros filósofos de la Ética, cabe notar, rápidamente se dieron cuenta de que la chuecura de un acto no puede estar *a priori* atada a ninguna de estas descripciones genéricas, pues todas contienen instancias individuales de actos moralmente rectos. Jenofonte reporta la reflexión de Sócrates sobre este punto, en *Memorabilia* IV. II, y una reflexión paralela se encuentra en los *Dissoi Logoi*. Sócrates hace notar que cuando alguna de estas acciones genéricamente descritas se propone *dañar a los enemigos* (ej. cuando un general engaña al ejército enemigo, o saquea su armamento), o cuando se propone *hacerles un bien a los amigos* (ej. cuando un padre engaña a su hijo para que se tome el remedio, o alguien le quita la espada a su amigo depresivo para evitar que se suicide), entonces no puede hablarse de una chuecura. La conclusión de Sócrates, aunque tentativa, es que la esencia de la chuecura tiene más que ver con el daño (βλάβη) voluntario a los amigos (Sócrates debería haber dicho, “a los no-enemigos”), y lo que hacen las acciones genéricamente descritas es solamente especificar el tipo de daño en cuestión. Otros simplemente definieron la chuecura como “no hacer lo que se debe, o hacerlo mal” (DK 68 B 256), como lo hace Demócrito de Abdera, o como “el sacar provecho de parte de un igual”, como lo hacen los atenienses en la *Historia* de Tucídides (I. 77. 5), o como “hacer daño a un ser humano”, como lo hace

Sócrates en el *Critón* (49c7-8). Mi punto por ahora es simplemente que esta noción de chuecura corresponde, a rasgos generales, al ámbito de conductas que nosotros, hoy en día, calificaríamos de ‘inmoral’, de ‘moralmente incorrecto’, de ‘moralmente chueco’.

Ahora bien. Esta observación es solamente un punto de partida. Mi argumento no es *meramente* que estas nociones de rectitud y chuecura moral den lugar a cuestiones que nosotros, *hoy en día* —o quizás desde la modernidad— asignaríamos al objeto de la Ética. Si este fuese mi argumento, pecaría de irrelevancia. ¿No tienen acaso los filósofos griegos su *propia* concepción de aquellos aspectos de la vida humana de los cuales la Ética debiese ocuparse? Después de todo, cuando Aristóteles se refería a este dominio de estudios, hablaba de τὰ ἠθικά<sup>12</sup> (luego traducido al latín como *moralia*). Como es sabido, Aristóteles propuso que el término ἦθος en singular (‘carácter’ o ‘modo característico de comportarse’) provenía de ἔθος, ‘hábito’ (*Ética a Nicómaco* II. 1), y esto era para él significativo, pues sostuvo que las excelencias y deficiencias éticas (ἠθικαὶ), es decir, *de carácter*, a diferencia de las intelectuales, se caracterizaban por ser disposiciones afectivas y conductuales provenientes del ἐθισμός, el proceso de habituación. El término τὰ ἠθικά pasó a significar entonces ‘aquellos asuntos relativos al carácter (τὸ ἦθος)’, entre los cuales se incluyó la reflexión socrática sobre el modo correcto e incorrecto de habituarse y educarse, y también la reflexión socrática en torno a la naturaleza de la εὐδαιμονία (la pregunta normativa), en la que Aristóteles enmarcó todo este proyecto.<sup>13</sup> “Consideremos primero en qué consiste la buena vida y cómo ha de conseguirse

---

<sup>12</sup> Véase particularmente *Pol.* 1261a31, 1280a18, 1295a36, 1332a8, 1332a22.

<sup>13</sup> De aquí que Diógenes Laercio, seis siglos después de Aristóteles, pueda reportar que Sócrates filosofaba acerca de τὰ ἠθικά (*Vitae* II. 21), porque filosofaba acerca de estas cuestiones.

[πρῶτον δὲ σκεπτέον ἐν τίνι τὸ εὖ ζῆν καὶ πῶς κτητόν]» (*Ética Eudemia* I, 1214a15).<sup>14</sup>

Esta noción de la disciplina Ética como discurso acerca de τὰ ἠθικά pareciera suficiente para concederle a nuestro objetor una noción de ‘Ética’ que parece a todas luces distinta de la Filosofía Moral y su foco exclusivo en la *conducta moral*, en aquella conducta que, como dirá el mismo Aristóteles en *Ética a Nicómaco V*, se da cuando “uno hace daño a otro ilegítimamente, voluntariamente y sin que el otro se lo haya hecho a él” (1138a9-10).

Típicamente, a las bases de esta objeción suele añadirse otra consideración, según la cual las excelencias humanas discutidas por Platón, lejos de agotarse en la rectitud moral, se extienden a la valentía, a la templanza y a la sabiduría —a las cuales Aristóteles agregará la generosidad, la magnanimidad, la apacibilidad, la veracidad, la gracia, la afabilidad, y la justa indignación (*Ética a Nicómaco* II, 7)—. Esta lista de excelencias (y los respectivos defectos de carácter) refuerza la noción de que la Ética como discurso acerca de τὰ ἠθικά pone el foco en la pregunta normativa y sus sucedáneas respecto de las disposiciones de carácter *en general*, no exclusivamente ‘morales’ en un sentido aún distintivo. Queda entonces la impresión de que a la Ética, originalmente concebida, no le atañe de modo especial ninguna cuestión relativa a la rectitud o a la chuecura moral —ninguna cuestión relativa a la conducta evaluable específicamente desde la perspectiva del par δικαιοσύνη/ἀδικία—.

Mi respuesta inmediata a esta objeción, que aquí no desarrollaré, es que la Ética entendida como discurso sobre τὰ ἠθικά es una construcción propiamente *aristotélica*. Curiosamente, Aristóteles no hace más que ocultar la cuestión que da origen a la Ética (en el siglo V a. C., antes de su nacimiento), la cual queda enterrada por sus tratados sobre τὰ ἠθικά. Mi respuesta más elaborada a esta objeción es que, como veremos en lo que sigue, la excelencia

---

14 Sobre el significado de τὰ ἠθικά, véase Broadie (2012).

de la δικαιοσύνη, emergente en el siglo V a. C., se vuelve particularmente problemática para un selecto grupo de intelectuales, incluido Platón, quien por lo demás, lejos de equipararla a las otras excelencias humanas, hará de ella (particularmente en el *Gorgias* y la *República*) la excelencia fundamental, y esto como respuesta al problema de la δικαιοσύνη.

En efecto, nos preguntamos aquí cuál es la *dificultad* que esconde la pregunta normativa y la hace tan desafiante, y a la cual Platón responde precisamente en aquellos diálogos que la formulan explícitamente como el *Critón*, el *Gorgias* y la *República*, argumentando que:

(T1) “El vivir bien y noblemente [καλῶς] y rectamente [δικαίως] son lo mismo” (*Critón* 48b); o que

(T2) “Este es el mejor modo de vida: vivir y morir practicando la rectitud moral [τὴν δικαιοσύνην] y el resto de la excelencia” (*Gorgias* 527e, cfr. 507d-e); o que

(T3) Ha de denominarse “mejor vida a aquella que sea más recta [τὸ δικαιότεραν]” (*República* 618e, cfr. 354a).

Los diálogos en que Platón formula la pregunta normativa, en efecto, son los mismos que defienden una concepción ‘moralista’ de la felicidad humana *en respuesta* a dicha pregunta, una concepción que apela fundamentalmente al concepto de δικαιοσύνη, de ‘rectitud moral’. ¿Por qué razón es la noción de ‘rectitud moral’ (δικαιοσύνη) tan central en estas respuestas a la pregunta normativa?

La interpretación basada en la pregunta normativa pasa por alto esta cuestión y no se ocupa tampoco de explicar por qué dicha pregunta se vuelve un desafío significativo para varios intelectuales del siglo V a.C., entre los cuales Platón es solo uno entre muchos. En lo que sigue, propondré que la razón por la cual la noción de ‘rectitud moral’ (δικαιοσύνη) es tan fundamental para la respuesta platónica a la pregunta normativa es que la pregunta misma deriva su relevancia y urgencia de lo que llamaré ‘el problema de la δικαιοσύνη’, el problema de la rectitud moral —el problema que

da origen a la disciplina Ética—. De aquí que mi argumento no sea meramente que estas nociones de rectitud y chuecura moral den lugar a cuestiones que nosotros, *hoy en día*, asignaríamos al objeto de la Ética o Filosofía Moral. El problema de la δικαιοσύνη fue urgente y desafiante para los antiguos, y fue el problema original.

### III. EL MARCO EUDAIMÓNICO Y EL PROBLEMA DE LA ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ

En la conformación temprana, prearistotélica, del problema que aquí voy a plantear como el origen de la Ética, las preguntas socráticas y la pregunta normativa tienen un rol que jugar, pero ninguna es distintiva de la Ética, ni *a fortiori* puede originarla. La cuestión que sí lo es solo puede ser apreciada constatando un acuerdo, tan fundamental que casi nunca es tematizado, entre varios intelectuales del siglo V. a. C., en torno a la verdad de dos axiomas o asunciones fundamentales. Estos axiomas constituyen lo que aquí voy a llamar el ‘marco eudaimónico’. Entre los intelectuales que se adhieren a este marco, implícita o expresamente, voy a incluir principalmente al Platón que habla por boca de Sócrates en la *Apología*, el *Critón*, el *Gorgias* y la *República*, a los ‘Inmoralistas’ Calicles y Trasímaco, confrontados por él en estos últimos dos diálogos; al autor del *Anónimo de Jámblico*, al sofista ateniense Antifonte y su *Sobre la Verdad*, a Demócrito de Abdera, a Protágoras, a Jenofonte, y a algunas posiciones reportadas en la *Historia del Peloponeso* de Tucídides.<sup>15</sup>

El primer axioma del marco eudaimónico puede formularse así:

(A) **Axioma eudaimónico:** lo más importante, el máximo bien para un ser humano, es vivir bien, promover su bienestar o bienandanza (τὸ εὖ ζῆν, τὸ εὖ πράττειν, εὐδαιμονία) —y evitar su miseria—.

---

<sup>15</sup> Aunque el marco eudaimónico parece tan antiguo como el Himno a Hefesto, probablemente escrito por autor del siglo VII a. C.: “;Sé bondadoso, Hefesto, y concédeme excelencia y felicidad [ἀλλ’ ἴληθ’, Ἡφαιστε: δίδου δ’ ἀρετὴν τε καὶ ἄλβον]”.

En numerosas fuentes griegas, desde Homero hasta el período helenístico, uno encuentra una preocupación central por lo que hemos llamado la pregunta normativa: ¿cómo se debe vivir?, ¿qué tipo de vida debemos vivir los seres humanos? La pregunta normativa, empero, está *motivada* por el axioma eudaimónico. Quizás es Platón quien formula el axioma por primera vez en el *Critón*: “No es el vivir [τὸ ζῆν] lo que hay que considerar como lo más importante, sino el vivir bien [τὸ εὖ ζῆν]” (*Critón*, 48b), pero es un axioma tácitamente admitido por los autores que nos interesan, y por “casi todo el mundo”, tanto los intelectuales como la multitud, como sostiene Aristóteles (cfr. *Ética a Nicómaco* I. 4, 1095a18-23).<sup>16</sup> De aquí que pueda ahora surgir la pregunta normativa: ¿en qué *consiste* este vivir bien? Pero nótese: si bien la pregunta normativa *forma parte* del marco conceptual en que surge la pregunta propiamente ética, no es esta la pregunta que da origen a la Ética.

Luego tenemos un segundo axioma, que contribuye a responder esta pregunta normativa, y que es también admitido por todas las partes:

(B) **Axioma aretaico**: ser feliz depende, al menos en parte, de la posesión y/o ejercicio de ciertas excelencias humanas (ἀρεταί).

Que las ἀρεταί en el sentido genérico de “excelencias” o “virtudes” son fundamentales, que son al menos condiciones necesarias para vivir bien y justifican, por lo tanto, “toda esta

---

<sup>16</sup> Este es el axioma que mueve a Cresos, rey de Lidia, a preguntarle a Solón quién es “el más feliz” (ὀλβιώτατον) de los seres humanos, esperando ser él mismo (en la historia que nos cuenta Heródoto, *Historia*, I.30.2-34.1). En Jenofonte, esta pregunta de Cresos va dirigida a un oráculo: “¿qué podría hacer para pasar el resto de la vida lo más felizmente posible?” (*Ciropeya* VII. 2. 20). El ejemplo paradigmático de Cresos pareciera asumir el axioma eudaimónico, al igual que la afirmación del poeta Simónides: “Todo hombre al que le va bien es bueno, y es malo si le va mal [πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός, κακὸς δ' εἰ κακῶς]” (*Poetae melici Graeci*, Ed. Page (1976), fr. 37, 17-18). Demócrito de Abdera dirá que el fin supremo o último es la felicidad, que identificaba con el “buen ánimo” (cfr. DK 68 A1, A167, B4). Jenofonte también hace referencia a este axioma, en *Hierón*: “Habrás conseguido el bien más hermoso y venturoso de cuantos hay entre los hombres: serás feliz sin ser envidiado” (XI. 15).

diligencia y preocupación privada y pública por la ἀρετή” (*Protágoras* 326e) que detalla Protágoras es algo que ninguno de los pensadores que entran en el debate que me interesa articular habría cuestionado —al menos en la medida en que ninguno pensaba que la felicidad humana dependía completamente de factores externos como el favor de los dioses o de la fortuna—. <sup>17</sup> A veces pareciera como si la conexión entre las ἀρεταί y la felicidad es una conexión conceptual, como puede verse en uno de los poemas atribuidos a Teognis, el poeta del siglo VI a. C.: “Ojalá que yo sea feliz [εὐδαίμων], y amado de los dioses, Cyrno; no deseo ninguna otra ἀρετή” (653/4). Pero la mayoría de los pensadores que entran en el debate que aquí me interesa van a sostener la tesis *mínima*, capturada en el axioma aretaico. La contraparte de este axioma, que también incluiré aquí, es que las deficiencias humanas (κακία) son al menos condiciones suficientes para la miseria o la desdicha. <sup>18</sup>

Nótese ahora que el *interés* que suscitan las preguntas socráticas: ¿qué es la excelencia? y ¿qué es la excelencia *x*? proviene de la idea más fundamental, capturada por el axioma aretaico, de que la posesión y ejercicio de las excelencias humanas son condiciones, al menos necesarias, para el bienestar humano. Pero nuevamente: si bien las preguntas socráticas surgen naturalmente del marco conceptual en que surge la pregunta propiamente ética, no son estas las preguntas que dan origen a la Ética.

---

<sup>17</sup> Como ocurre, por ejemplo, en Hesíodo, en el caso de los dioses (cfr. Lloyd-Jones (1983), p. 67), o en Heródoto, en el caso de la fortuna (véase la posición de Solón en la *Historia* de Heródoto, I.30-34).

<sup>18</sup> Para el recurso de Hesíodo a este axioma, véase *Los Trabajos y los Días*, 225 ss., y 274 ss. En la famosa *Oración Fúnebre* de Pericles, reportada por Tucídides, encontramos este axioma: “Dense cuenta de que la felicidad yace en la libertad, y la libertad en el valor” (II. 43. 4.1-5.1). También en Jenofonte (*Ciropeedia* VII. 2. 25), en Demócrito de Abdera (DK 68 B 61), en el *Anónimo de Jámblico* (DK 89), en la posición de varios sofistas como Protágoras (*Protágoras* 322d-328c), Gorgias de Leontini (DK 19), Menón (*Menón* 71e) y Pródico (*Memorabilia* II. 1. 21-33). La importancia que Platón le otorga a este axioma puede apreciarse en el *Critón*, en el *Gorgias*, y sobre todo en la *República*.

Ahora bien, a partir del marco eudamónico surge una dificultad que varios pensadores del siglo V. a. C. comienzan a notar: a medida que este marco debe hacer frente al reconocimiento progresivo de la δικαιοσύνη (la rectitud moral) como una fuente independiente de requerimientos normativos. A este problema le llamo ‘el problema de la δικαιοσύνη,’ y parece consistir en una suerte de trilema con tres supuestos que no pueden ser todos verdaderos al mismo tiempo:

(S1) En primer lugar, algunos admiten que la δικαιοσύνη es una excelencia y la άδικία una deficiencia.

Aparte de los diálogos socráticos de Platón (en especial la *Apología*, el *Critón*, el *Gorgias*, y por supuesto la *República*), en ninguna otra parte es esta asunción tan evidente como en los fragmentos morales de Demócrito,<sup>19</sup> el discurso de Protágoras (en *Protágoras* 322d-328c), los discursos de los espartanos en la *Historia del Peloponeso* de Tucídides,<sup>20</sup> *La Elección de Heracles* de Pródico de Ceos,<sup>21</sup> o el *Anónimo de Jámblico* (del cual hablaré más adelante). Quienes admiten este supuesto son los que llamaremos “moralistas”, y la gran diferencia entre ellos es el modo en que conciben la conexión entre la excelencia de la δικαιοσύνη y la felicidad humana. Una conexión intrínseca, aunque no conceptual, es la posición de Sócrates (*Apología* y *Critón*), y la de Platón (*Gorgias*, *República*), que hacen de la rectitud moral (aunque teniendo que redefinirla radicalmente) un integrante constitutivo de la felicidad humana. Sin embargo, la mayoría de los pensadores moralistas argumentan a favor de una conexión instrumental con la felicidad humana, ya sea porque atrae a otros bienes constitutivos de la felicidad, como la seguridad o la estima social (Pródico, Jenofonte, etc.); o por ser

---

19 Véanse los fragmentos recopilados por María Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero, en Portati, A., Eggers Lan, E., et al. (1981, sec. XVI).

20 Véase particularmente el debate entre los habitantes de Platea y los tebanos, en *Historia* III. 52-68, y el discurso de Brasidas en IV. 84-87.

21 En *Memorabilia* II. 1. 21-33.

un requisito necesario para *otra* condición necesaria de la felicidad, como la estabilidad y continuidad de la comunidad política a la que pertenece el individuo (Protágoras). Según veremos, empero, no todos admiten este primer supuesto. Los “inmoralistas” no lo aceptarán, y algunos de ellos (como Calicles o Trasímaco) tenderán a argumentar que la *áδικία*, bajo ciertas condiciones, es una excelencia y la *δικαιοσύνη* una deficiencia. Pero incluso quienes no lo admiten deben argumentar en su contra.

(S2) El segundo supuesto relevante es que la *δικαιοσύνη*, la rectitud, aparece *prima facie* como una fuente de requerimientos normativos que es independiente del marco eudamónico, porque hace referencia inmediata a un bien ajeno o a razones desinteresadas. Digo *prima facie* porque la Ética como disciplina deberá desentrañar si esto es así realmente o en última instancia, como cuando John Stuart Mill, en el capítulo V del *Utilitarismo*, argumenta que, si bien la justicia nos parece instintivamente distinta de la utilidad, e incluso opuesta a ella, la reflexión filosófica demuestra que su valor depende en realidad de la utilidad.

Como dirá Trasímaco, “la rectitud y lo recto es en realidad un bien ajeno” (*República* 343c); o en palabras de Aristóteles, “entre las virtudes, <la rectitud> es la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros” (*Ética a Nicómaco* 1130a2). La idea aquí es que respetar la propiedad ajena, cumplir las promesas o los contratos, ser honesto con el resto, etc., en la medida en que son requerimientos que emanan de la *δικαιοσύνη*, tienen que ver con lo que se le debe a los demás, con el “respeto” o “consideración” que se le debe a los demás, como dirá Jenofonte (cfr. *ἐν τῷ αἰδεῖσθαι ἀλλήλους*, *Ciropedia* I. 6. 34). De aquí que Protágoras cuando hable de la rectitud moral se refiera a una “excelencia política” cuyo opuesto (la *áδικία*), más que dañar a quien la practica, daña primariamente a la comunidad política, despierta su indignación y acarrea sanciones (cfr. *Protágoras* 323a-324a).

Cabe notar que la contraparte es igualmente importante aquí, y a veces incluso pareciera tener un rol preponderante en el sur-

gimiento del problema. (S2') La *ἀδικία*, la 'chuecura', aparece por contraste como una fuente de requerimientos normativos *dependiente* del marco eudaimónico, porque "es lo contrario" del beneficio ajeno; es el beneficio propio, como dirá Trasímaco (*República* 343c) y el inmoralista en general, al menos cuando los chuecos "pueden mostrar que la maldad es más ventajosa [*πλεονεκτοῦσαν*]", como dice Jenofonte (*Ciropeia* II. 25). Volveré a este punto en la siguiente sección.

(S3). Y en tercer lugar, el marco eudaimónico, que da forma al debate valórico durante este período en que nace la *Ética*, exige que las razones para adquirir y ejercitar *cualquier excelencia* estén, al menos *prima facie*, basadas en el interés propio, es decir, que dicho ejercicio contribuya al bienestar propio de quien la posee y practica.

Por esta razón, cuando algunos de los autores mentados, los moralistas, defiendan el estatus de la *δικαιοσύνη* como excelencia humana, deben argumentar que es algo que beneficia, que contribuye al bienestar o prosperidad del agente que la posee y ejercita, aunque sea indirectamente. "Pienso que practicar la excelencia y la rectitud moral con los demás es beneficioso [*λυσίτελεῖ*]", dirá Protágoras (*Protágoras* 327b1-2), porque sin ella no habría comunidad política y nadie puede vivir fuera de una comunidad política. De modo similar, Demócrito sostendrá: "Ni el cuerpo ni las riquezas procuran felicidad a los hombres, sino la rectitud [*ὀρθοσύνη*, le llamó Demócrito] y la prudencia" (DK 68 B 40),<sup>22</sup> y así también la personificación de la Excelencia le dirá a Heracles, en la narración de Pródico: "Si tomas mi camino, aparte de lograr muchas cosas nobles y bellas, sabrás que soy aún más honrada y distinguida por los beneficios que otorgo [*ἐπ' ἀγαθοῖς ... φανῆναι*]"

---

22 Véase también DK B 174, donde Demócrito argumenta que el que obra de modo recto "se regocija noche y día y se siente fuerte y sin preocupaciones; pero quien no tiene en cuenta la rectitud moral y no hace lo que se debe hacer, se da cuenta de que todo esto, cuando lo recuerda, es desagradable, y teme y se atormenta a sí mismo".

(*Memorabilia* II. 2. 27), el amor de los dioses, el respeto de los amigos, el honor de la ciudad, el placer de recordar las acciones nobles y la pervivencia en la memoria de generaciones futuras. Y de aquí también que el mayor moralista de todos, Platón, sostenga en el *Critón*, el *Gorgias* y la *República* las tesis enumeradas arriba, identificando prácticamente la felicidad del agente con la posesión y ejercicio de la rectitud moral.

Así pues, este es el modo en que pretendo definir el problema de la *δικαιοσύνη*. Alguien podría admitir que la *δικαιοσύνη* requiere que el agente renuncie incluso a sus intereses a causa del respeto debido a los derechos del prójimo, pero objetarnos que dicha excelencia no entra en conflicto con el marco eudaimónico, *correctamente comprendido*. Como dice Julia Annas, “since eudaimonism is not an ethical theory either recommending or requiring self-interest, justice is not a problem merely because it is the virtue which most obviously carries the requirements of the interests of others” (1993, p. 291). Sería un grave error, sin embargo, seguir a Annas y formular el axioma eudaimónico de modo que *excluya*, por definición, la exigencia de contribución al beneficio propio. Esto sería formularlo desde una perspectiva aristotélica, ya refinada por la teoría del estagirita, o más bien, por algunos de sus intérpretes, según los cuales el respeto y promoción de los intereses del prójimo, encarnado en algunas excelencias ‘morales’ como la *δικαιοσύνη*, es ‘formalmente’ parte del propio bien del agente, pero el requerimiento de fomentarlo o promoverlo *no deriva* del propio bien del agente, ni es la contribución al propio bien del agente el que provee las razones para hacerlo.<sup>23</sup> Esta es ya una

---

23 Según Annas (2008), “formalmente” significa que la felicidad no es definida de modo independiente a las virtudes que la componen, sino más bien como un modo de vida en que las excelencias son condiciones necesarias, o necesarias y suficientes. De este modo, según esta concepción formal, estoy apuntando a mi bienestar siempre que estoy viviendo virtuosamente (justamente, generosamente, etc.), y esto último excluye pensar que al hacerlo estoy contribuyendo a mi felicidad (aunque este pensamiento puede entrar en la mente del aprendiz).

*solución* al problema de la δικαιοσύνη e impide, por lo tanto, una formulación correcta de los axiomas que dan origen al problema mismo que se pretende solucionar.<sup>24</sup>

#### IV. LA SOLUCIÓN INMORALISTA AL PROBLEMA DE LA ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ

El problema de la rectitud moral se vuelve particularmente desafiante debido al surgimiento, en el siglo V. a. C., de una posición diametralmente opuesta a la de los moralistas ante dicho problema, y que no es la de los sofistas así sin más, ni en cuanto educadores ni en cuanto relativistas. Me refiero a la posición de los immoralistas, un término que emplearé aquí para referirme vagamente a una familia de ideas que, al tiempo que suscribe al marco eudaimónico, recomienda la realización de actos chuecos bajo ciertas circunstancias, y lo recomienda como parte de la excelencia humana: niega, esto es, el supuesto (S1) de que la rectitud moral sea una excelencia humana. Que tengamos noticia de esta familia de ideas, presente en varios textos del siglo V distintos de los escritos de Platón, es particularmente importante: implica que Platón (o “Sócrates”, como dice Sidwick) no es el padre de la Ética, sino que simplemente forma parte del grupo original de

---

24 El primero en percibir los contornos del problema en cuestión, probablemente, fue Adkins (1960), quien sostiene que, a partir de Homero: “The chief problem of Greek values was the need to discover a means of relating *dikaïos* [‘recto’] to *agathos* [‘bueno’], *arête* [‘excelencia’] and associated words in such a way as to make *dikaïosune* either the whole or a part of *arête*, and hence render it an essential element of the most attractive group of values; or alternatively, as a second best, to demonstrate or assert that to be *dikaïos* is a necessary, if troublesome, means to becoming or remaining *agathos*, to the desired state of existence in this world, or to happiness in the next” (p. 152). Adkins sostiene que Platón hereda este problema homérico de los valores (cfr. 1960, pp. 259-60). Otro autor que ha seguido cercanamente la interpretación de Adkins —aunque sin reconocerlo explícitamente, por desgracia— es Smith (2016). Aparte de no haber distinguido claramente los axiomas que dieron inicio al problema en cuestión, Adkins tampoco logró percibir que el problema de la δικαιοσύνη no fue un problema heredado por Platón del sistema homérico de valores (véase a la crítica de Hugh Lloyd-Jones (1983), en este respecto), sino que surge más bien con el immoralismo del siglo V, y en el contexto del nacimiento y expansión del imperialismo ateniense.

filósofos e intelectuales que intentaron dar *una* solución —una solución ‘moralista’— al problema de la rectitud moral.

Un primer indicio de esta familia de posiciones inmoralistas se encuentra en el famoso debate entre el Discurso Recto y el Discurso Chueco, representado en las *Nubes* de Aristófanes (890-1112). El Discurso Chueco, después de criticar a la venerable virtud socrática de la templanza (σωφροσύνη) por toda la cantidad y variedad de deseos naturales y necesarios —como los deseos sexuales— de los que nos impide disfrutar, y sin los cuales la vida no es tolerable (cfr. 1060-5), considera el beneficio de un acto reconocible de chuecura moral como el adulterio (cfr. 1075 ss.). Supongamos —argumenta el Discurso Chueco— que cometes adulterio y te pillan: “Si te asocias conmigo, dispón de tu naturaleza [χρῶ τῆ φύσει], baila, ríe y no pienses nada vergonzoso (1077-8)”, pues puedes argumentar “no he hecho nada moralmente chueco [ὡς οὐδὲν ἠδίκηκας]” (1080); puedes argumentar que si Zeus no ha podido resistir el influjo de la pasión erótica, ¿cómo podría un mortal, inferior a un Dios, resistir a ella?

Por ‘naturaleza’, no cabe duda, el Discurso Chueco se refiere a lo que dos líneas atrás ha denominado “las necesidades de la naturaleza [τὰς τῆς φύσεως ἀνάγκας]” (1075), las inclinaciones naturales y necesarias del ser humano —una frase que también Tucídides empleará, como veremos, y varios otros—.<sup>25</sup> Si quieres maximizar el placer en tu vida, sugiere el Discurso Chueco, puedes hacerlo mediante acciones moralmente incorrectas, en la medida en que tengas la capacidad de persuadir a tu audiencia de que eres inocente. Hacer esto es seguir tu naturaleza.

Un indicio más contundente del inmoralismo puede encontrarse en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides (460-399 a. C.). El conflicto armado cuyos detalles nos narra aquí Tucídides parece haber dado lugar a dos convicciones paralelas, cada una cara de la misma moneda. Por un lado, la convicción

---

<sup>25</sup> Como ha visto muy bien Dover en su comentario a *Las Nubes* (1970, p. 173).

de que la rectitud moral hacia el prójimo solo coincide con el beneficio propio (τὸ συμφέρον), bajo condiciones de igualdad con el prójimo.<sup>26</sup> De otro modo, la rectitud moral (fuente independiente de requerimientos normativos) no coincide con el interés propio. Cuando la pequeña isla de Melos trató de mantener la neutralidad entre Atenas y Esparta, Atenas envió una embajada para negociar la paz bajo la condición de que Melos se rindiera y le pagara tributos. Al comienzo de las negociaciones, narradas por Tucídides (5. 89), los embajadores atenienses explícitamente rechazaron cualquier apelación a la rectitud y a la chuecura moral, a la δικαιοσύνη y a la ἀδικία. Los atenienses no argumentarán que su imperio es moralmente recto, ni que han sido chuecamente tratados por Melos, ni los melios argumentarán lo contrario. La razón ofrecida es que, tal como ambos bandos saben, “en el discurso humano se decide sobre acciones moralmente rectas sobre la base de la igualdad de poder coercitivo [ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται], mientras que los superiores hacen lo que les es posible, y los débiles lo aceptan” (5. 89).

El ejercicio de la rectitud moral para con los melios no promueve el propio interés de los atenienses sino todo lo contrario. Los atenienses expresan, acto seguido, la segunda convicción que nos interesa, cara de la misma moneda, según la cual cierta clase de individuo o de ciudad-estado, como Atenas en su apogeo imperial, al encontrarse en condiciones de superioridad sobre el resto respecto del poder coercitivo puede legítimamente obtener ventajas individuales palpables mediante acciones que, en un contexto de igualdad de poder coercitivo, serían consideradas y sancionadas como chuecas, deshonestas. En situaciones de desigualdad de poder, por lo tanto, solo puede esperarse razonablemente que el individuo o estado superior haga lo que está en sus medios para

---

<sup>26</sup> En este particular pueden verse los famosos diálogos de Mitilene y de Melos en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, de Tucídides (3.37-50 y 5. 84-114, respectivamente).

dominar al inferior y sacar el máximo de ventaja posible de este, desatendiendo a las normas de rectitud moral que regulan las relaciones humanas en situaciones de igualdad de poder coercitivo.

De aquí que los embajadores atenienses, después de rechazar cualquier recurso a estándares morales en las negociaciones con los melios, expongan su visión crudamente realista sobre las relaciones de poder que bridan o privan de sentido a los estándares morales:

Acerca de lo divino creemos, y acerca de lo humano tenemos la certeza, de que en todas partes, por una necesidad de la naturaleza [ὑπὸ φύσεως ἀναγκαιᾶς], domina donde sea que tenga el poder de prevalecer. Nosotros no hemos establecido esta norma [τὸν νόμον] ni, una vez establecida, fuimos los primeros en hacer uso de ella, sino que, recibéndola ya en existencia y dejando que permanezca por siempre existiendo para poder hacer uso de ella, sabemos que tanto ustedes como los demás, si llegasen a tener el mismo poder que nosotros, harían lo mismo. (Tucídides, 5. 105. 2)

La norma del más fuerte a la que aluden los embajadores atenienses, sin duda, es una generalización descriptiva del comportamiento humano explicable por un rasgo necesario de la naturaleza humana. Evidentemente, los atenienses están describiendo el funcionamiento fáctico de las dinámicas de poder, que según ellos está causalmente regido por un principio necesario de la naturaleza humana y divina, como el del movimiento de los cuerpos lo está por la ley de gravedad. Esto queda aún más claro en I. 75-6, al comienzo de la *Historia*, cuando los atenienses les dicen a los espartanos que no se han desviado “del comportamiento humano normal [ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπείου τρόπου]” (I. 76.2), que consiste en *seguir la inclinación humana y natural* (cfr. *χρησάμενοι τῇ ἀνθρωπείῳ φύσει*, I. 76.3) de dominar a otros en la medida de lo posible. Añaden que “siempre ha estado establecido que los más débiles son sometidos por los más fuertes” (I. 76. 2), movidos por su propia ventaja, y que “nunca nadie ha

preferido la rectitud moral a la fuerza, si ha tenido la oportunidad de lograr algo mediante la última y obtener ventaja [πλέον ἔχειν]” (I. 76. 2-3).

Si bien la norma del más fuerte es una generalización descriptiva del comportamiento humano, Tucídides muestra que los atenienses hacen un uso exculpatorio de dicha generalización. La premisa tácita es que *no es razonable exigirle a alguien que se aleje del curso normal, natural, del comportamiento humano*.<sup>27</sup> Aceptar y someterse al ejercicio del poder coercitivo por parte de un superior en fuerza o poder es parte de la naturaleza humana y el ejercicio de dicho poder no puede por lo tanto reprochársele al poderoso, como es el caso del imperio ateniense, que no está en condición de igualdad con sus súbditos. Cuando hacen estas afirmaciones, los atenienses quieren argumentar que *no han de ser odiados ni reprochados* por ello (cfr. I. 75. 5; 77. 2).

Sin embargo, la ideología inmoralista del imperialismo ateniense aún no pasa de ser un protoinmoralismo, en sentido estricto. La norma del más fuerte no alcanza aún el estatus de una norma prescriptiva establecida por alguna ‘autoridad’, respaldada por sanciones (formales o informales), y que prescribe lo que debemos hacer.<sup>28</sup> Para esto tenemos que esperar a Antifonte, el sofista ateniense que escribió un libro que la antigüedad conocería como *Sobre la Verdad*, probablemente en las últimas décadas del siglo V a. C.

---

27 A veces el discurso imperialista va más lejos: si los espartanos se hubiesen posicionado como líderes de la alianza en contra de los persas, explican los atenienses, ellos también se habrían visto “constreñidos” (ἀναγκασθέντας, I. 76.1) a gobernar su imperio comportándose de modo severo con ciudades-estado más pequeñas, mirando a su propia preservación como imperio.

28 Aunque el concepto mismo de νόμος, cabe notar, es intrínsecamente ambiguo entre una ley natural y una ley o norma prescriptiva. La misma ambigüedad puede observarse ya en Hesíodo: “Esta es la norma [νόμον] que el hijo de Crono ha establecido para los seres humanos: que los peces y las bestias y las aves se devoren mutuamente, pues la rectitud moral no se encuentra entre ellos; pero a los seres humanos ha otorgado la rectitud moral, que es lo mejor por lejos” (*Los trabajos y los días*, 276-9).

Uno de los fragmentos que conservamos de este interesante texto enuncia lo que podría denominarse ya una teoría inmoralista propiamente tal, y quizás la primera teoría ética de la que tenemos conocimiento. El fragmento 44a versa sobre la rectitud moral (*δικαιοσύνη*), la cual es definida de un modo convencionalista: “rectitud, entonces, es no transgredir las normas sociales de donde sea que uno sea ciudadano”.<sup>29</sup> El respeto a las normas sociales prevalecientes (*νόμιμα*, *νόμοι*, tanto leyes positivas como normas morales informales), argumentó Antifonte, tiene como único fundamento el poder coercitivo que las respalda en forma de sanciones tanto formales (castigo) como informales (vergüenza ante la opinión pública), impuestas a sus transgresores. El argumento de Antifonte para esto es que las normas sociales son producto de un acuerdo: “Las normas sociales no nacen, son acordadas”. Su argumento probablemente asumía que el acuerdo en cuestión contiene como cláusula final la imposición de sanciones a todos quienes transgredan las normas acordadas. Si esto es así, argumentó Antifonte, lo más beneficioso para un individuo es “hacer uso de la rectitud” en la presencia de testigos que forman parte del acuerdo inicial, evitando así las sanciones asociadas.

En la *ausencia* de testigos que puedan poner en marcha el sistema coercitivo de sanciones, sin embargo, no es ventajoso para el individuo regirse por las normas sociales y comportarse rectamente. En la ausencia de testigos, argumentó Antifonte, lo más provechoso para el individuo es seguir lo que dicta la naturaleza (*φύσις*), sus intereses naturales. La perspectiva del interés natural es claramente independiente del sistema convencional de normas sociales; es real (no convencional o artificial), y es necesaria, inevitable: sin importar la presencia de testigos, obrar en contra del interés natural implica siempre un daño genuino para el agente.

---

<sup>29</sup> La edición definitiva es la de Pendrick (2002), aquí empleada. El fragmento F44a, en la edición de Pendrick, equivale a DK 47 B 44, en la edición de Diels y Kranz.

Además, la perspectiva del interés natural, agregó Antifonte, no es meramente distinta de la perspectiva del interés convencional basado en el acuerdo en torno a las normas sociales, sino que es *opuesta* a esta última, la cual es “hostil a la naturaleza”. Y la razón es esta: “las ventajas establecidas por las normas sociales son cadenas en torno a la naturaleza, mientras que aquellas establecidas por la naturaleza son libres”. Estas cadenas restringen el comportamiento humano en detrimento de su interés propio.

Como han argumentado varios intérpretes,<sup>30</sup> Antifonte claramente le otorga una primacía a la perspectiva de la naturaleza por sobre la de la convención. El punto de Antifonte, como muestran los ejemplos que ofrece, es que el interés predominante es el natural, de modo que cuando las normas sociales son contrarias a la naturaleza es más ventajoso desestimarlas y respetar en cambio el interés natural<sup>31</sup> —por ende es esto lo que uno *debe* hacer—. Según Antifonte, la perspectiva de los intereses naturales está definida por la orientación hacia la vida y el placer, y la evitación de la muerte y el dolor. Su inmoralismo, por lo tanto, sostiene que cuando las normas sociales son contrarias a la naturaleza es más ventajoso desestimarlas, obrar inmoralmente y maximizar las perspectivas de vida o de placer propio.

Tanto el Discurso Chueco de Aristófanes como los embajadores atenienses de Tucídides, así como también el *Sobre la Verdad* de Antifonte, por supuesto, se adhieren al marco eudamónico, pero asumen una noción egocéntrica de la felicidad humana, a menudo basada en el concepto de *πλεονεξία* (que he estado traduciendo aquí por ‘aventajamiento personal’) y a veces en un concepto egocéntrico de placer. Íntimamente relacionado con esta concepción egocéntrica del beneficio propio, en todos estos textos encontramos un rechazo, característico del inmoralismo,

---

30 Furley (1981), Nill (1985), Pendrick (2002) comentario *ad loc.* Mi interpretación ha estado fuertemente influenciada por la de estos estudiosos.

31 Véase Nill (1985, p. 56).

a la asunción que da lugar al problema de la *δικαιοσύνη*, según la cual la *δικαιοσύνη* es una excelencia humana. En la medida en que la rectitud moral manifiesta en el respeto a un contrato, por ejemplo, no promueve el aventajamiento personal o el placer egocéntrico de un individuo o de un imperio, este último no tiene razones para comportarse rectamente. Más bien ocurre lo contrario: en la medida en que el individuo o imperio cumple con ciertas condiciones de impunidad, tales como la capacidad de persuasión (Aristófanes), superioridad de poder coercitivo (Tucídides) o astucia para pasar inadvertido (Antifonte), y estas condiciones le permiten obrar chuecamente maximizando su aventajamiento personal o su placer egocéntrico a largo plazo, en esta misma medida el individuo o imperio tiene razones definitivas para obrar chuecamente, para violar el contrato. Obrar de otro modo es una estupidez, o, en el mejor de los casos, un signo de cobardía. Según esto, el individuo o el imperio que se encuentra en dichas condiciones de impunidad —el individuo o imperio ‘superior’— ejerce la verdadera excelencia humana y vive una vida más feliz, más satisfecha, más colmada de placeres egocéntricos o más ventajosa que la del resto. A veces el inmoralismo va aún más allá y pretende extraer del concepto de *naturaleza* (*φύσις*) la idea de que dicho individuo tiene el derecho (el ‘derecho natural’) de dominar a sus inferiores. Aunque tendremos que esperar al *Gorgias* de Platón para ver esta posición más radical desarrollada en el discurso de Calicles.<sup>32</sup>

Un trabajo anónimo del siglo V. a. C., que Hermann Diels bautizó con el nombre de *Anonymus Iamlichí*,<sup>33</sup> termina por confirmar la ubicuidad de esta familia de ideas en la Atenas del siglo V a. C. El argumento del autor anónimo es que la rectitud moral

---

32 Véase Echeñique (2019) y (2022).

33 El escrito cuenta con siete pasajes en total y se encuentra en el capítulo XX del *Protrepticus* de Jámblico, el filósofo neoplatónico de la era cristiana. Los estudiosos del texto concuerdan en que pertenece a algún sofista del siglo V. a. C. Véase Dillon y Gergel (2003, p. 310).

—τὸ δίκαιον, una vez más el concepto central— debe ser cultivada por el individuo como parte de la totalidad de su excelencia, si es que este ha de alcanzar éxito en la vida. En este contexto, el autor debe enfrentar a la posición immoralista según la cual el dominio inteligente sobre otros que permite expandir el aventajamiento y ambición personal es una excelencia humana: “uno no debe volcarse hacia el aventajamiento personal [ἐπὶ πλεονεξίαν], ni suponer que el dominio basado en dicho aventajamiento es una excelencia, mientras que la obediencia a las normas sociales es cobardía” (DK 89. 6).

La posición immoralista aquí aludida sin duda echaba mano a la idea de que la *naturaleza humana* era perseguir el aventajamiento personal para inferir de aquí, por alguna vía, que esto era parte de la excelencia humana y algo beneficioso. Pero no lo era para todo el mundo, según el immoralismo al que se opone el autor anónimo, sino solo para “alguien que desde el comienzo estuviera en posesión de la siguiente naturaleza: de constitución invulnerable [ἄτρωτος], inmune a la enfermedad y a las pasiones, de naturaleza superior y de dureza adamantina respecto al cuerpo y al alma”. Tal individuo, según este immoralismo, “es capaz de permanecer inmune ante el daño [ἀθώϊον] aún sin someterse a la norma social [es decir, aun obrando chuecamente]”, de modo que es este ímpetu de aventajamiento personal el que debiese gobernar la vida de tal individuo.

## CONCLUSIÓN

De cara al problema de la δικαιοσύνη solo parecía ser posible, en la Atenas del siglo V. a. C., la adopción de dos familias contrapuestas de posiciones éticas, es decir, posiciones acerca de las razones para obrar rectamente o “su opuesto”, en la jerga filosófica de la época. (i) Por un lado, la posición immoralista, que sostenía que la rectitud moral no es, o al menos no ‘realmente’, una excelencia humana ni contribuía a la felicidad propia (era una suerte de estupidez, de hecho), al tiempo que la chuecura, su opuesto,

tampoco era realmente una deficiencia humana, ni contribuía a la miseria humana, sino *todo lo opuesto*, era una suerte de astucia que contribuía de modo definitivo a la felicidad propia, al menos bajo condiciones ideales. Platón refinaría esta familia de posiciones a través de los argumentos de Calicles (*Gorgias*), Trasímaco, Glaucón y Adamanto (*República* I y II), que aquí no ha sido necesario analizar en detalle.<sup>34</sup> (ii) Por otro lado, la posición que he estado llamando la ‘posición moralista’, que intentaría integrar la *dikaiosýng* al marco eudaimónico, resaltando los enormes beneficios (instrumentales para algunos, intrínsecos para otros) que su posesión y ejercicio acarrearán para el individuo o el imperio que la posee y practica, alzándola al estatus de una excelencia humana y degradando a su opuesto al de una deficiencia.

Es en la confrontación de ambas familias de soluciones contrapuestas al problema de la *dikaiosýng* como nace el desafío original, aquel que da nacimiento a la Ética en la Grecia clásica y no las preguntas socráticas en torno a la naturaleza de la excelencia, ni la pregunta normativa acerca de qué vida debe uno vivir. Platón y sus personajes son solo una pieza —por cierto, la más magnífica— de este enorme rompecabezas.

## REFERENCIAS

- Adkins, A. (1960). *Merit and Moral Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press.
- Annas, J. (1995). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
- Annas, J. (2008). ‘Virtue Ethics and the Charge of Egoism.’ En Bloomfield, P. (ed.). *Morality and Self-Interest*. New York: Oxford University Press, pp. 205-222.
- Broadie, S. (2012). ‘Ethics.’ En *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press (4a ed.).

---

<sup>34</sup> Hago esto en Echeñique (2019).

- Dillon, J., Gergel, Y. (2003). *The Greek Sophists*. London: Penguin.
- Dover, K. J. (1970). *Aristophanes: Clouds*. Oxford: Oxford University Press.
- Echeñique, J. (2022). 'El immoralismo de Trasímaco y la *pleonexía*'. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (2), pp. 305-315. <https://doi.org/10.5209/ashf.77274>
- Echeñique, J. (2019). 'La ética calicleana'. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1), pp. 11-28. <https://doi.org/10.5209/ASHF.63360>
- Furley, D. J. (1981). 'Antiphon's case against justice'. En Kerferd, G. B. (ed.). *The Sophists and their legacy*. Wiesbaden: Steiner, pp. 81-91.
- Irwin, T. (2020). *Ethics Through History: An Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199603701.001.0001>
- Lloyd-Jones, H. (1983). *The Justice of Zeus*. University of California Press. [1a ed. 1971]
- MacIntyre, A. (1998). *A Short History of Ethics* [2a ed.]. Cornwall: Routledge.
- Meyer, S. (2008). *Ancient Ethics: A Critical Introduction*. London, New York: Routledge.
- Nil, M. (1985). *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*. Leiden: Brill.
- Page, D. L. (1967). *Poetae melici Graeci*. Oxford: Clarendon Press.
- Pendrick, G. P. (2002). *Antiphon the Sophist: The Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Portati, A., Eggers Lan, E., et al. (1997). *Los Filósofos Presocráticos*, Vol. III. Madrid: Gredos.
- Prichard, H. (1949). *Moral Obligation*. Oxford: Oxford University Press.
- Prior, W. (1991). *Virtue and Knowledge: An Introduction to Greek Ethics*. London: Routledge.
- Rowe, C. (1979). *Introducción a la Ética Griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Sidgwick, H. (1988). *Outlines of the History of Ethics* [5a ed.]. Indianapolis, Cambridge: Hackett [1a ed. 1886].

- Smith, N. (2016). 'Moral Psychology as the Focus of Early Greek Ethics'. *Philosophical Inquiry* 40 (1-2): pp. 58-73. <https://doi.org/10.5840/philinquiry2016401-26>.
- Taylor, C. C. W. (2008). *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Vlastos, G. (1973). *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, B. (1981). 'Philosophy.' En Finley, M. I. (ed.), *The Legacy of Greece*. New York: Oxford University Press, pp. 202-255.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana.

## INTELLECTUALISMO MORAL A LA LUZ DE *PROTÁGORAS* 310A–314C

### Moral Intellectualism in The Light of *Protagoras* 310a–314c

Leonardo Rodríguez Acuña

ORCID ID: 0000-0002-5524-7700

Universidad de los Andes, Chile

[lrodriguez@miuandes.cl](mailto:lrodriguez@miuandes.cl)

#### RESUMEN

En la discusión sobre el intelectualismo moral en el *Protágoras* no se suele atender a cómo la construcción narrativa orienta y complementa la argumentación filosófica. En este artículo analizo la Sección de Hipócrates (310a–314c) y argumento que aporta orientaciones relevantes para la interpretación del intelectualismo moral. En este pasaje se introduce la idea de un conocimiento moral, pero se construye como uno (i) diferente del conocimiento técnico-productivo, (ii) que no se puede reducir a un conocimiento definicional y, además, (iii) que no puede ser enseñado sin requerir de un cierto tipo de disposición particular del aprendiz. Argumento estos puntos valiéndome de un análisis de tres momentos: de la distinción que introduce Sócrates entre conocimiento profesional y general; de la comparación del sofista con el mercader; y de la aparentemente contradictoria decisión de ir a ver a Protágoras.

**Palabras clave:** *intelectualismo moral, racionalidad práctica, ética antigua, Platón, Sócrates, Protágoras.*

#### ABSTRACT

In the discussion of Moral Intellectualism in the *Protagoras*, attention is not usually paid to how the narrative construction guides and complements the philosophical argument. In this article, I analyze the Section of Hippocrates (310a–314c) and argue that it provides a relevant guidance for the interpretation of Moral Intellectualism. In this passage, the idea of Moral Knowledge is introduced, but it is constructed as one (i) different from technical-productive knowledge, (ii) that cannot be reduced to definitional knowledge, and, furthermore, (iii) that cannot be taught without require a certain type of particular disposition of the learner. I argue these points using an analysis of three moments: the distinction that Socrates introduces between professional and general knowledge; the comparison of the sophist with the merchant; and the contradictory decision to go see Protágoras.

**Keywords:** *Moral Intellectualism, practical rationality, ancient Ethics, Plato, Socrates, Protagoras.*

## INTRODUCCIÓN

Es ya un lugar común entre los estudios platónicos considerar que una interpretación sensata de Platón debe hacerse cargo de que sus escritos revisten la forma dialógica y no de un tratado u otro tipo de forma en donde podamos suponer que lo que está escrito es, sin más, la opinión de su autor; aunque la integración precisa de los aspectos dramáticos y los filosóficos puede variar.<sup>1</sup> En los últimos años se han acrecentado los estudios sobre las referencias literarias que emplea Platón y cómo estas iluminan la construcción dramática y su propuesta filosófica,<sup>2</sup> así como también que el desarrollo dramático permite advertir afirmaciones implícitas de Sócrates, o más en general, de lo que Platón quiso exponer.<sup>3</sup>

1 Para diferentes maneras de leer la relación entre diálogo y filosofía platónica en el siglo XX, especialmente en la tradición anglosajona, véase Gill (2002, pp. 145-149), quien por lo demás defiende una interpretación radicalmente no sistemática. Durante el siglo XXI ha ganado cierta popularidad la idea (asociada a los trabajos de Press, González, Griswold, Nails, Blondell, McCabe, entre otros) de que Platón estaría más interesado en estimular al lector que en ofrecer una doctrina. También ha ganado popularidad la llamada «interpretación de dos niveles» (asociada a los trabajos Sedley, Scott o Weiss), según la cual las composiciones de Platón simultáneamente ofrecen un primer nivel de interacción de Sócrates —o el personaje principal— con sus interlocutores, y un segundo nivel de Platón con su audiencia. Cfr. Kamtekar (2017, pp. 7-11), quien opta por una interpretación del segundo tipo.

2 Para estudios recientes que se ocupan del Protágoras y su relación con Homero, véase Souza de Alcântara (2024) y Rojcewicz (2023). Ambos autores comentan, entre varias otras referencias, que en la escena inicial ya se prefigura con la alusión a Alcibiades el tema de la enseñanza en la virtud política, pero también la referencia a Homero del inicio evoca a Sócrates como Odiseo, y al joven ateniense como Hermes, cuestión que se condice con la discusión posterior, en donde Sócrates debe sortear los coros sofísticos, con reminiscencias a Orfeo y el mundo de los muertos. Rojcewicz es enfática al sostener que los sofistas no se preocupan genuinamente por la polis, pero es poco creíble su creencia de que todos los sofistas comparten la posición de Hippias sobre la convencionalidad tiránica de la ley. Sobre este tema, además del trabajo clásico de Guthrie, puede consultarse Vallejo Campos (2017, pp. 36-59, esp. pp. 45-48).

3 Así, por ejemplo, Lizano Ordovás (2020, pp. 94-96) argumenta que la afirmación de Sócrates en los inicios del *Fedón* sobre que el placer es una liberación del dolor está complementada con su propia situación, en la que él mismo está muy a gusto con poder filosofar, mostrando implícitamente un segundo tipo de placer que

En el caso específico del *Protágoras* no debería sorprendernos la pertinencia de atender a la construcción dramática, pues se trata de uno de los diálogos más ricos en la construcción de los personajes y los escenarios; si nos atenemos exclusivamente a los argumentos no solamente la propuesta de Platón se ve empobrecida, sino que incluso resulta difícil comprender el desarrollo argumentativo, como lo es la paradójica inversión de tesis que sostienen Sócrates y Protágoras en torno a si la virtud puede enseñarse. Si bien una línea de interpretación tradicional ha desestimado el valor filosófico de la introducción del diálogo, creyéndola como un mero preludeo literario, recientemente ha habido un mayor interés en el valor filosófico de las primeras páginas de la obra.<sup>4</sup>

Es bien conocido que en el *Protágoras* Sócrates defiende lo que se ha venido a llamar como «intelectualismo moral», a saber, la tesis según la cual conocer lo que es bueno es una condición necesaria y suficiente para obrar bien; en otras palabras, la identificación de la posesión de la virtud con su conocimiento. Pero hay discusiones en la literatura respecto a la interpretación precisa del intelectualismo moral, por ejemplo, respecto de cómo habría que caracterizar la noción de conocimiento o cuál es su función dentro de la psicología moral.<sup>5</sup> Dado que la discusión temática

---

es puro, tal como después Platón lo planteará explícitamente en el *Filebo*. Otro ejemplo es la sugerente lectura de García-Baró y Mársico (2020) sobre el *Hippias menor*, en donde presentan a un Sócrates que, por medio de la acción del diálogo, se muestra como un ejemplo de prudencia que rectifica sus propias palabras en la conversación con el sofista.

4 Además de los artículos ya citados *supra*, nota 2, véase Treantafelles (2013), Rørstadbotten (2017) y Larsen (2017). Un comentario anterior, pero que también explota el valor filosófico de las primeras escenas se encuentra en Gomes de Pina (2004). Con todo, estos trabajos no han prestado atención al problema del intelectualismo moral, al cual está dirigido este trabajo. Hay, por cierto, una gran atención al marco dramático en la edición crítica preparada por Serrano Cantarín y Díaz de Cerio Díez (2005).

5 Zaborowski (2021), por ejemplo, considera que la interpretación del intelectualismo moral varía según se consideren distintos tipos de grados de conocer (así, podría decir que conozco al último premio Nobel de Literatura refiriéndome a que sé cuál es su nombre, o bien refiriéndome a que lo he estudiado a fondo y lo he cono-

del intelectualismo moral aparece en la segunda mitad del diálogo (por ejemplo, 345b, e, 352c, 358c–d y 361b), los comentaristas consiguientemente se han concentrado en esa parcela del diálogo, no prestando suficiente atención a otros lugares de este que podrían contribuir a la discusión.

Puede parecer a primera vista razonable que, dado que Platón no introduce explícitamente el problema del intelectualismo moral hasta la segunda mitad del diálogo, no habría por qué buscar en la primera mitad alguna indicación al respecto. Sin embargo, en un nivel más general, el conocimiento moral ya hace aparición en las páginas iniciales, concretamente en la llamada «Sección de Hipócrates» (310a–314c). Además, no debemos perder de vista que Platón muchas veces presenta de modo no temático aquello que quiere mostrar, por lo que en un diálogo cuyo eje narrativo es la educación de la virtud no sería extraño que ya desde el inicio haya algunas señales capaces de orientar cómo es ese tipo de enseñanza y qué tipo de conocimiento supone.

En lo que sigue, argumentaré que la Sección de Hipócrates en varios sentidos anticipa la discusión sobre el conocimiento moral y su aprendizaje, de un modo que resulta pertinente para la interpretación del intelectualismo moral y que no ha sido suficientemente atendido. Se desprende del análisis de esta sección que el conocimiento moral (*i*) es diferente del conocimiento técnico-productivo, (*ii*) que no se puede reducir a un conocimiento definicional y, por último, (*iii*) que no puede ser enseñado sin requerir de un cierto tipo de disposición particular del aprendiz. Todas estas tesis habrían sido afirmadas indirecta y a veces implícitamente, pero forman parte fundamental del desarrollo narrativo de esta primera parte y su conexión con el resto de la obra.

---

cido personalmente); según él, *conocer lo que es bueno* debería entenderse en el sentido más fuerte posible. Puede verse, por otro lado, en trabajos como el de Butler (2019) o de Kamtekar (2017) la discusión del intelectualismo moral en la psicología moral socrático-platónica y la consiguiente discusión respecto de la pretendida evolución de esta psicología en los diálogos posteriores.

En la sección I abordo la distinción que propone Sócrates entre conocimiento profesional o productivo (δημιουργική τέχνη) y conocimiento general o cultural (παιδεία) de 312a8–b6, que apunta a concebir en las pretendidas enseñanzas de Protágoras un rol formativo, de alcances éticos. Argumentaré que ya con esta distinción se ofrece alguna orientación respecto de cómo debe entenderse el arte de la medida de quien conoce el bien. Luego, en la sección II, trato la comparación entre un sofista y un comerciante o tendero de 313c5–314b4; ambos alaban unánimemente sus productos como buenos, así que es necesario contar con el criterio de un experto para juzgar qué mercancías son buenas, y en qué cantidad y oportunidad consumirlas. El alcance de la comparación permite introducir la figura del médico del alma, y evaluar el tipo de juicios que derivan de su conocimiento, pero estos juicios exceden un conocimiento meramente definicional.

En la sección III, tomo un problema interpretativo del texto que ha sido concebido como una paradoja: por qué Sócrates, luego de advertir a Hipócrates los peligros de ir a ver a Protágoras sin contar con el juicio de un médico del alma, en 314b6 acepta acompañarlo a verlo. Este problema es importante porque de ello depende la conexión de la discusión tratada hasta ese momento con las otras partes del texto; pero, además, argumento que su solución supone ciertos compromisos que influyen en el problema del intelectualismo moral, puesto que se relaciona a fin de cuentas con el problema de cómo se aprende la virtud y cómo un cierto tipo de disposición es necesario para el aprendizaje.

## **I. CONOCIMIENTO PROFESIONAL Y GENERAL**

El joven Hipócrates llega a casa de Sócrates muy temprano, emocionado por el aviso de que Protágoras está en la ciudad. Acude donde Sócrates a pedirle que le introduzca al sofista, con la intención de que lo convierta en sabio (310d5–6). El filósofo le

propone que esperen al amanecer<sup>6</sup> antes de ir donde el sofista, y durante la espera ambos conversan en el patio. Tras una primera serie de preguntas (311b5–312a5), Sócrates compara el aprendizaje de un médico, un escultor y un sofista, donde, tal como parece, en todos los casos ir a estudiar con el maestro de aquella arte y adquirir su sabiduría se hace con vistas a volverse un profesional en la materia correspondiente: por lo tanto, si la inducción es correcta, Hipócrates al acudir a Protágoras estaría deseando convertirse en un sofista.

Tras aquel razonamiento, Hipócrates se ruboriza: le avergüenza la idea de presentarse ante sus pares como un sofista (312a6–8). Hay que recordar que ser sofista está mal visto en la sociedad de la época,<sup>7</sup> tal como el mismo Protágoras señala más adelante en el

---

6 El hecho de que sea muy temprano (πρὸ γὰρ ἔστιν, 311a3) ha sido interpretado, además del sentido literal, con un significado metafórico. Denyer sugiere que mientras Hipócrates esté en una etapa preilustrada, cualquier contacto con Protágoras será prematuro (Denyer, 2008, p. 71). Siguiendo esta línea, bien podemos decir que a Hipócrates le hace falta conseguir cierto tipo de disposición para sacar provecho a su encuentro con el sofista. De modo similar, Rørstadbotten señala que la luz que le falta a Hipócrates está asociada con una vuelta hacia la vida filosófica (Rørstadbotten, 2017, p. 140; cfr. Treantafelles, 2013, p. 163). Según Pascual Martín (2022), sin embargo, Platón pretendería mostrar con esta escena no solo la falta de preparación del joven, sino su amenaza para Sócrates: «El asunto de la escena introductoria del Protágoras no es pues cómo la corrupción del joven Hipócrates a manos de Protágoras de Abdera puede ser evitada, sino más bien, si Sócrates será capaz de frenar o esquivar la tendencia destructiva del «Hipócrates» de turno, ante la inevitable demanda —para la cual estaría perfectamente preparado el filósofo— de suministrar a la juventud una cierta asistencia en lo relativo a su educación política» (p. 69).

7 Adkins (1973, pp. 11-12), Treantafelles (2013, pp. 165-166), Serrano Cantarín y Díaz de Cerio Díez (2005, p. 15 n. 7). Un comentarista anónimo me ha observado que esta aseveración es problemática, pues durante la vida de Sócrates el término «sofista» no habría adquirido todavía una significación peyorativa y, en todo caso, son figuras admiradas por Hipócrates y otros. Es cierto que los sofistas son admirados, por lo menos dentro de cierto grupo (pero, cfr. *Menón* 91c, donde Ánito tiene una impresión hostil; y también la conocida burla de Aristófanes, que si trata a Sócrates como un sofista es para burlarse de él). Mi punto no es que los sofistas sean mal vistos, sino que ser un sofista es mal visto, en un sentido similar a cómo Calicles reprocha a Sócrates por dedicarse a la filosofía a su edad (*Gorgias*, 486a). Para la evolución del concepto y una discusión sobre la influencia de Platón en el término, cfr. Vallejo Campos (2017, pp. 23-28).

diálogo (316c–317c). En ese sentido, Sócrates ha dejado al joven ateniense en una aporía, ya que quiere estudiar con Protágoras, pero ahora repara en que no quiere convertirse ni ser tenido por un sofista, y, con todo, en el razonamiento anterior parece que el único objetivo del estudio con Protágoras podría ser convertirse en lo que no quiere ser. Ante la paralización del muchacho, Sócrates acude en su ayuda haciéndole ver que la inducción anterior es inválida, pues el filósofo introduce una distinción entre tipos de aprendizaje que permitiría distinguir el aprendizaje de Protágoras a los casos anteriores, y de este modo, ayudaría a clarificar las ideas y la motivación de Hipócrates:

Pero tal vez, Hipócrates, opinas que tu aprendizaje de Protágoras no será de ese tipo, sino más bien como el recibido del maestro de letras, o del citarista, o del profesor de gimnasia, de quienes tú aprendiste lo respectivo a su arte [ἐπὶ τέχνῃ ἔμαθες], no para hacerte profesional [δημιουργός], sino con vistas a tu educación [ἐπὶ παιδείᾳ], como conviene a un particular y a un hombre libre. (312a9–312b4)<sup>8</sup>

Tras la asistencia de Sócrates, Hipócrates puede salir de la aporía, puesto que esta distinción le permite concebir mejor el tipo de aprendizaje que espera recibir de Protágoras (312b5–6). Pero antes de continuar con el diálogo, conviene detenerse en esta interesante distinción, pues establece un primer marco desde donde se construye lo que sigue. En el fragmento citado hay un contraste esquemático entre dos tipos de aprendizaje: por un lado, el aprendizaje de un arte o técnica (τέχνη) que se hace con vistas a convertirse en un profesional, y, por otro lado, el aprendizaje de una educación general o cultural (παιδεία). Sin embargo, conviene tomar cierto resguardo con el uso del vocabulario, pues como ya señala Adkins, el uso de τέχνη en el diálogo es más bien

---

<sup>8</sup> Esta y las demás traducciones del diálogo son de García Gual (1985); para el griego, se utiliza la edición de Denyer (2008).

vago y sin consistencia: a veces se utiliza para hacer referencia a algún tipo de habilidad productiva (*craft*), mientras que otras veces compete a cualquier actividad que persiga un fin.<sup>9</sup> Como consecuencia, podríamos decir que el aprendizaje de la παιδεία también consiste en adquirir una τέχνη en un sentido más amplio del término, puesto que tal educación general persigue un fin, aunque este fin no sea profesional o productivo, como lo es un uso más estricto de τέχνη.

En el fragmento citado, en todo caso, se establece nítidamente una distinción entre dos tipos de aprendizaje y, consiguientemente, dos tipos de saberes que se adquieren según sea el caso. En uno de estos, cuando se busca formación profesional, sería necesario adquirir un tipo de saber productivo, así que podríamos precisar ese conocimiento experto como un arte productivo (δημιουργική τέχνη), según una expresión que Protágoras utiliza más adelante, en el mito de Prometeo (322b3), para distinguir este conocimiento especializado del arte de la política (πολιτικὴν ... τέχνην, 322b5), que no sería especializado, sino repartido a toda la humanidad como tal.

En contraste, en el segundo caso, cuando el objetivo es la παιδεία, el conocimiento que se pretende adquirir no es ya productivo, sino de algún otro tipo. Sócrates añade, además, que este tipo de aprendizaje conviene a un hombre libre. Es en atención a la libertad, en oposición a la servidumbre, que en este caso parece haber una equivalencia a lo que Protágoras llama una πολιτικὴ τέχνη en el mito de Prometeo, puesto que el arte político es un conocimiento de libres, a pesar de que Protágoras crea que todos los libres *de hecho* tienen ese arte, cuestión sobre la que Sócrates disiente, al sostener más bien que la mayoría es ignorante.<sup>10</sup> Ambos, de cualquier modo, concuerdan en que entre los objetivos

---

<sup>9</sup> Adkins (1973, pp. 5-6).

<sup>10</sup> Cfr. *Apología* 22e–23b, pero es un motivo común a muchos diálogos, también el *Protágoras*.

de la παιδεία, lo que conviene a los libres, se encuentra el arte político.<sup>11</sup> Mas, en general, podríamos decir que la παιδεία no busca un arte productivo, sino la adquisición de artes liberales como la gramática, la música y la gimnasia, cuyo objetivo es distintivamente no-profesional y, como espero mostrar en breve, está asociado con el cuidado del alma.

Un problema para concebir el alcance de esta distinción, como nota Larsen, es que los ejemplos que Sócrates menciona como constitutivos de la παιδεία constituyen profesiones propias, es decir, por ejemplo, hay quienes estudian con citaristas para convertirse en músicos profesionales.<sup>12</sup> El maestro, tanto para la educación profesional como para la παιδεία, es el mismo. Protágoras, por su parte, tiene entre sus discípulos a quienes sí desean convertirse en sofistas. Antes Hipócrates no sabía con la suficiente claridad qué tipo de enseñanza busca obtener de Protágoras, y entonces corría el peligro de, volviéndose un discípulo más, terminar convirtiéndose en un sofista profesional sin quererlo realmente. Pero ahora que ha reparado en que no quiere ser un profesional, ¿en qué consiste el aprendizaje que espera de Protágoras? ¿Cómo distinguir el aprendizaje de un arte *liberal* del aprendizaje del mismo arte, pero con un objetivo profesional?

Podríamos pensar que el tipo de conocimiento aprendido es el mismo, excepto que el profesional requiere mayor acumulación de ese conocimiento, mientras que el estudiante liberal no necesita invertir tanto tiempo. Así, por ejemplo, mientras que el que será un citarista profesional requiere varios años de estudio y un conocimiento acabado en teoría musical, al que estudia la ejecución de la cítara como parte de un programa de la παιδεία le vale con unos pocos años de estudio, y no necesita entrar en demasiados tecnicismos musicales.

---

11 Cfr. *Lisis* 209c–210c, donde Sócrates anima a Lisis a aprender para que sea libre y sea confiable en la administración de la casa, la *polis* e incluso al Gran Rey.

12 Larsen (2017, p. 83).

Sin embargo, a pesar de que la diferencia cuantitativa pueda ser acertada,<sup>13</sup> este criterio es insatisfactorio para dar cuenta de ambos tipos de conocimiento, al menos por dos motivos: primero, si solo hay una diferencia cuantitativa de dedicación, entonces la παιδεία se caracterizará por ser un conocimiento más bien mediocre sobre muchas disciplinas, cuestión que resulta absurda como criterio de virtud.<sup>14</sup> Segundo, en la *Apología*, Sócrates realiza una crítica a los artesanos que, sabiendo mucho de algo en particular, carecen de la sabiduría de las otras cosas, entre ellas, las más importantes (*Apología* 22d). Y como se aprecia en el contexto de este diálogo, se tiene por mucho más importante la παιδεία (propia de un «hombre libre»). En la posterior comparación del sofista con el mercader, se revela que este conocimiento formativo guarda relación con el cuidado del alma (313a, cfr. *Alcibíades* I 132c), pero entonces la diferencia no podría ser cuantitativa, ya que en ese caso los músicos y otros profesionales sabrían aquellas cosas más importantes.

Si no es razonable explicar la diferencia entre el aprendizaje de un arte productivo y la educación general según un criterio cuantitativo, es claro que la distinción entre ambos tipos de co-

---

13 En el estudio de la astronomía en el currículo de la *República*, por ejemplo, puesto que se hace con otro objetivo (*i.e.* la preparación para el aprendizaje de la dialéctica), no se presenta un interés integral en la adquisición de aquella ciencia. Cfr. *República* 529e–530a: «Alguien versado en geometría, al verlos, consideraría que son bellísimos en estilo, pero que es ridículo analizarlos seriamente como si albergaran en ellos la verdad de lo igual, lo doble o cualquier otra proporción» (trad. Divenosa y Mársico, 2005). Respecto de este tema, y la diferencia con una descripción íntegra de la astronomía, véase la discusión en Sigurðarson (1998). También en este caso se ve una distinción equivalente, con la salvedad de que la astronomía no es un arte productivo.

14 Más adelante en el diálogo se critica la πολυμαθία (multiplicidad de saberes) de Hippias (cfr. 318d–319a), y en la *República* uno de los principios básicos es que cada individuo debería ceñirse a una sola actividad (cfr. 370c). La comparación es pertinente, pues en el programa de *República* (y también en las *Leyes*) la educación sigue la orientación tradicional de aprender música y gimnasia, a la que también acude Sócrates aquí, pero el objetivo, una vez más, no es convertir a los guardianes en músicos o gimnastas profesionales.

nocimiento obedecerá a un criterio cualitativo. En el contexto del diálogo no es claro que la función de la παιδεία sea únicamente la consecución de la virtud (¿se puede ser virtuoso e iletrado?), pero sí queda claro que la formación de la virtud es materia de la παιδεία, por cuanto Hipócrates pretende hacerse mejor aprendiendo de Protágoras (cfr. 318a).<sup>15</sup>

Así pues, es relevante advertir que cuando Sócrates discute el intelectualismo moral mucho más adelante, sigue haciéndolo dentro del contexto de realización de la παιδεία y, por lo tanto, involucra un conocimiento cualitativamente diferente al del profesional. Entonces, el arte y conocimiento de la medida (μετρητική ... τέχνη καὶ ἐπιστήμη, 357b4) debe concebirse como algo que, si bien es concebido en un sentido vago como τέχνη, en ningún caso se refiere a una δημιουργική τέχνη, un saber profesional, productivo y especializado.<sup>16</sup> Ahora bien, si nos concentramos en que el conocimiento propio del ámbito de la παιδεία no es especializado, en contraposición con la δημιουργική τέχνη, podríamos decir que, mientras aquel se refiere a una parcela de la realidad, el conocimiento de la παιδεία tendría un carácter generalista, sinóptico. Esto puede entenderse como un anticipo de la diferencia en sede aristotélica entre el tipo de la excelencia racional de la producción (τέχνη) y la acción (φρόνησις), puesto que el conocimiento práctico consistiría, acorde al campo de

---

15 Este punto es resaltado por Gomes de Pina (2004, p. 60). Otra cuestión es qué entiende Hipócrates por volverse mejor, quien como joven ambicioso espera aprender el arte de la retórica para ser un exitoso político.

16 Esto acerca, dicho sea de paso, la posición socrática a una más democrática de lo que se suele pensar (democrática en el sentido en el que lo es Protágoras en el mito de Prometeo, donde distingue la política de los demás conocimientos). Es cierto que Sócrates afirma en varios lugares que solo los mejores deberían gobernar y el resto estará mejor obedeciendo, pero el tipo de saber que tiene el político idóneo, a lo que parece, debería ser capaz de generar otros semejantes a su condición. El médico sana, sí, pero no convierte en médicos a sus pacientes; pero si la distinción entre παιδεία y δημιουργική τέχνη se inserta en el núcleo del conocimiento moral, entonces el médico del alma sí convertirá a sus pacientes en otros médicos del alma, o por lo menos los acercará lo máximo posible a su propia condición de excelencia.

objetos de la παιδεία, a un razonar en general sobre la vida buena (cfr. *EN VI* 5, 1140a25-31).

Por otro lado, y como decíamos más arriba, el tipo de conocimiento involucrado en la παιδεία podría calificarse de τέχνη en un uso más laxo del término. Es bien sabido que Sócrates suele tomar el saber técnico como modelo para pensar el saber político-moral, pero lo que ahora nos interesa es que tal equiparación, aunque equívoca en algunos alcances, sugiere que el conocimiento moral estaría circunscrito al ámbito del hacer, volviendo indisoluble el aspecto práctico y el teórico de su conocimiento.<sup>17</sup> De este modo, pues, parece que integrar este pasaje en la discusión del intelectualismo moral permite reforzar aquellas interpretaciones en las cuales el conocimiento socrático del bien es sinóptico respecto de la vida completa, pero también indisociable de su condición práctica.

## II. EL MÉDICO DEL ALMA

Tras la propuesta de Sócrates para entender las enseñanzas de Protágoras como circunscritas al ámbito de la παιδεία, aquel problematiza otro aspecto. Señala: «vas a ofrecer tu alma, para que la cuide, a un hombre que es, según afirmas, un sofista» (312c1–2). Luego de una discusión inconclusa sobre la definición del sofista, continúa exponiendo los peligros a los que se arriesga Hipócrates. Es en este punto donde Sócrates introduce una analogía del sofista como un traficante o tendero (313c5–314b4; cfr. *Sofista* 224b–d).

En la comparación se advierte que, como comerciantes, pueden ignorar si sus mercancías son buenas (χρηστών) o nocivas (πονηρόν) para el cuerpo o el alma, según corresponda, pero en cualquier caso las alabarán todas con la finalidad de venderlas. Respecto al cuerpo, la compra es segura si se consulta con un médico o un experto gimnástico, y, del mismo modo, respecto al

---

<sup>17</sup> Aunque por otro camino, Zaborowski (2021, p. 277) repara en la conexión teórico-práctica del arte de la medida en el *Protágoras*.

alma, para que la compra sea segura se requiere consultar con un médico del alma (ἰατρὸς περὶ τὴν ψυχὴν). Un problema, como advierte Denyer, es que si bien para un griego es sencillo identificar a un gimnasta o un médico, no está claro cómo identificar un médico del alma, pues diferentes fuentes señalan diversos modos de mejorar el alma, resultando un motivo adicional de cautela.<sup>18</sup> Pero, independiente de aquella discusión, con la comparación, se espera que, tal como el experto en el cuerpo, un médico del alma tenga un tipo de conocimiento (ἐπιστήμη) tal que permita juzgar adecuadamente la adquisición y el consumo de las enseñanzas de Protágoras o cualquier otro (313e2–5).

Hipócrates, joven y necesitado de formación, es todavía un ignorante y no es capaz de evaluar su deseo de aprender con Protágoras, pues carece de la ἐπιστήμη necesaria para juzgar aquello capaz de contribuir a su mejora, no es capaz de juzgar con seguridad qué mercancías del alma son buenas. Por su condición, sería sensato que pida consejo a sus amigos y familiares, pues estos querrán el bienestar de la persona que se está educando y, teniendo más experiencia, podrían distinguir mejor que él lo que le conviene. Sócrates, de hecho, regaña al joven por tomar prematuramente la decisión de ponerse en manos de un sofista, sin consultar a sus padres y amigos. Con todo, y esto Sócrates no lo afirma aquí, los padres de uno pueden ser ignorantes o viciosos y, sin pretenderlo, deformar la educación del niño.<sup>19</sup> Así, puede interpretarse el recurso del médico del alma como una manera de eliminar la posibilidad de error, pues su posesión de ἐπιστήμη le

---

18 Denyer (2008, p. 77).

19 No lo afirma, probablemente, porque sería dañino escuchar eso para un niño en formación, además que sembrar la duda sobre sí mismo podría ser contraproducente con su propósito de hacer recapacitar a Hipócrates. Pero vale recordar las palabras de Sócrates a Critón: «Tu buena voluntad sería muy meritoria si estuviera acompañada de una estimación correcta. Si no lo está, cuanto mayor sea, tanto más difícil será habérselas con ella» (*Critón* 46b, trad. Gómez-Lobo, 2006).

vuelve infalible a la hora de emitir un juicio sobre lo que es bueno para el alma.

Ahora bien, ¿qué tipo de ἐπιστήμη se necesitaría para ser un médico del alma? Este es, como se ve, un tema central en la discusión posterior, y ya aparece aquí anticipado. A pesar de que no se trate de modo temático, sin embargo, hay algunas orientaciones indirectas que, hasta donde he podido ver, han sido sorprendentemente ignoradas en la discusión del intelectualismo moral, que se siguen sobre los tipos de juicios que el experto hace sobre las cosas buenas y malas para el alma. Sócrates expone:

Pues al que compra comestibles y bebidas del mercader o del tendero, le es posible llevárselas ... y pedir consejo, convocando a quienes entiendan [τὸν ἐπαῖοντα], de lo que pueda comerse y beberse y de lo que no [ἐδεστέον ἢ ποτέον καὶ ὅτι μή], y cuánto [ὅπόσον] y cuándo [ὅπότε]. De modo que no hay en la compra un gran peligro. Pero las enseñanzas no se pueden transportar en una vasija... (314a2–b2)

La idea general del argumento es clara: es más peligroso comprar sin ayuda mercancías del alma que las del cuerpo, puesto que en las del cuerpo se puede juzgar posterior a la compra y, en el peor de los casos, se perderá dinero, pero no se dañará el cuerpo; en el caso del alma, en cambio, todo beneficio o perjuicio es sufrido en el instante. Este argumento podría parecer sorprendente al lector, ya que asume que nuestro consumo de las mercancías del alma es completamente acrítico, pero en la próxima sección volveremos sobre esto. Ahora quiero reparar en el tipo de juicio que hacen los ἐπαῖοντες, ya que en el caso de las comidas y bebidas no solo juzgan «lo que puede comerse y beberse de lo que no», sino también la cantidad y oportunidad apropiadas. Se mencionan tres tipos de juicios que, en lenguaje aristotélico, pertenecen a categorías distintas del bien (sustancia, cantidad y tiempo). En el caso de los alimentos del alma, dado que Platón no repara en alguna diferencia respecto de los tipos de juicios sobre lo χρηστόν y lo πονηρόν, se sigue que un médico del alma debería ser capaz

de juzgar, por lo menos, qué es lo bueno para el alma, así como en qué cantidad y en qué momento.<sup>20</sup> No parece ser una lista exhaustiva de los tipos de juicios que el experto podría hacer.

Lo anterior despierta interés por dos motivos. En primer lugar, volviendo a Aristóteles, porque el estagirita critica la forma platónica de Bien aduciendo que el bien se dice de muchas maneras (EN I 6, 1096a17-29). En el *Protágoras* no hay mención ni desarrollo implícito de las formas platónicas, por lo que no se trata de una crítica directa de Aristóteles al intelectualismo moral que se está desarrollando aquí; el fragmento, en todo caso, muestra que Platón sí concibió la pluralidad de juicios sobre el bien,<sup>21</sup> y esto sería un indicio más de que el conocimiento del médico del alma se aproxima al prudente aristotélico y al tipo de razonamientos prácticos que realiza el virtuoso.<sup>22</sup>

El segundo motivo por el que es relevante la inclusión de ὁπόσον y ὁπότε en el tipo de juicios que hace un experto en las cosas del alma es que nos permite advertir un rasgo sobre el tipo de conocimiento propio del intelectualismo moral: si es cierto que

---

20 Es sugerente leer esto a la luz de la interpretación metafórica de la expresión «πρὸ γὰρ ἔστιν» (311a3; cfr. *supra*, n. 6), pues si es cierto que Sócrates juzga que la visita de Hipócrates a Protágoras aún es muy prematura para su bienestar del alma, esto sería una puesta en práctica del tipo de juicios que se menciona aquí. No es necesario asumir que Sócrates es un verdadero médico del alma (aunque, en todo caso, parece un consejo muy sensato para el joven), pues incluso aquellos que no tienen ἐπιστήμη, y por lo tanto podrían errar en su juicio, realizan no solo juicios sobre lo que es, sino también sobre la cantidad y oportunidad adecuadas.

21 ¿Acaso dejó de concebirlo después con el desarrollo de las formas platónicas? Es poco razonable. De hecho, la crítica de Aristóteles en el pasaje citado no es que Platón no supiera que hay proposiciones sobre el bien que caen bajo categorías distintas, sino más bien cuestiona al Bien como forma, ya que si es posible distinguir entre una categoría anterior (sustancia) y categorías posteriores (todas las demás), entonces estaría en contra de la afirmación de los mismos platónicos —o por lo menos algunos de ellos— de que no hay forma de números, pues los números son anteriores y posteriores entre sí. Ahora bien, Platón podría concebir distintas categorías de juicios sobre el bien sin por ello adscribir a la prioridad ontológica aristotélica.

22 Así mismo, Larsen (2017, p. 85) y Zaborowski (2021, p. 267) consideran una similitud en el experto moral del *Protágoras* y el prudente aristotélico.

el intelectualismo moral es la tesis en la cual el conocimiento es condición suficiente y necesaria para la virtud, este conocimiento no puede reducirse a una serie de definiciones, porque las definiciones capturan la esencia o forma del objeto en cuestión, pero saber una definición no es suficiente para aplicar dicha forma en juicios que no son definicionales. Dicho de otro modo, un conocimiento definicional es necesario, pero no suficiente para juzgar correctamente aspectos referidos a la cantidad y oportunidad de los alimentos del alma.

Así, pues, si bien Sócrates suele conducir las discusiones hacia la búsqueda de una definición, también en este diálogo sería perfectamente consciente de que la definición no basta para constituirse como una *ἐπιστήμη* moral. La *ἐπιστήμη* que tiene el médico del alma incluiría, además, algo más (¿acaso una comprensión situacional de las circunstancias pertinentes para la acción?) que le vuelva capaz de emitir juicios diferentes a lo que es el bien del alma. El conocimiento moral, por lo tanto, involucra saber qué es la virtud, pero no se reduce a la definición y, en general, podríamos pensar por ello que no podría ser un conocimiento meramente proposicional.

Vale la pena reparar en que Hipócrates es ahora un ignorante, pero si su educación es exitosa, entonces debería adquirir precisamente el tipo de *ἐπιστήμη* que tendría un médico del alma, de tal manera que él, de mayor, estaría en condiciones de aconsejar bien a otros que lo necesiten. Esto quiere decir que el médico del alma, un experto moral, es capaz de dar los consejos acertados para que los demás se vuelvan mejores, y de este modo, semejantes a su propia condición. En cambio, un médico del cuerpo da los consejos correctos para que el paciente restaure la salud, y si bien los vuelve semejantes a su propia condición corporal, no los vuelve semejantes a su condición anímica, ya que los pacientes no se transformarán en otros médicos. Acaso por esto sugiere Sócrates (*Cármides* 156d–157b) que la medicina del alma es más completa que la del cuerpo. Tales razones permiten advertir mejor

la conexión de la παιδεία con la política, ya que la función de la política es volver mejores a los hombres, y el experto político debería tener una ἐπιστήμη para esto.<sup>23</sup>

### III. LA APARENTE PARADOJA DE LA TRANSICIÓN

Las consideraciones anteriores sobre el conocimiento propio del cuidado del alma —he intentado argumentar— tienen incidencia en la manera de comprender el intelectualismo moral socrático en el resto del diálogo. Pero existe un problema interpretativo que amenaza con restarle cualquier pretensión filosófica a la sección que estamos analizando. En efecto, luego de exponerle los múltiples peligros a los que se enfrenta Hipócrates al intentar acudir a las enseñanzas de Protágoras sin conocer si estas favorecen a su alma, desconcertantemente, Sócrates accede a presentarle al sofista diciendo:

Examinaremos esto luego con otras personas de más edad que nosotros. Pues somos aún jóvenes para discernir en un asunto tan importante. Ahora, sin embargo, tal como nos disponíamos, vayamos y escuchemos a ese hombre; después de oírle, consultaremos también con otros. (314b4–7)

Tal afirmación entra en abierta contradicción con lo que señaló justo antes (314b1–4), a saber, que los alimentos del alma no se pueden guardar en vasijas como los alimentos, a la espera del juicio de un médico del alma que indique cómo consumirlos, sino que todo el beneficio o perjuicio se realiza *in actum*, al momento de recibirlos. Ahora, en cambio, manifiesta la posibilidad de ir a escuchar al sofista, y consultar después con otros, aparentemente sin el riesgo de recibir un perjuicio. El diálogo termina sin que se nos muestre que vayan a consultar con otros las enseñanzas de Protágoras; y peor aún, como el amigo de Sócrates lo encuentra

---

23 Cfr. *supra*, nn. 11 y 16.

deambulando solo, se sigue que, al parecer, el filósofo ha dejado a Hipócrates a su suerte en casa de Calias, o, por lo menos, lo ha despedido apenas abandonaron al sofista.

Al inicio del diálogo, Sócrates comenta sobre la barba de Alcibiades y la bella experiencia de haber conversado con Protágoras, pero no parece manifestar preocupación alguna por Hipócrates. Pero en la sección analizada hemos visto un gran esfuerzo del filósofo por hacer un bien a su joven amigo.<sup>24</sup> ¿Cómo compatibilizar la aparente contradicción de Sócrates, tanto en lo que dice como en lo que hace? Una posibilidad sería admitir sencillamente que Platón ha escrito una composición dramática deficiente, o en todo caso inconsistente. Pero resulta más interesante esforzarnos por encontrar el sentido de esta aparente contradicción, del mismo modo como otras aparentes contradicciones del diálogo interpelan al lector.<sup>25</sup> Entonces, ¿cómo es posible que *primero* vayan donde el sofista y *después* pretendan consultarlo con otras personas?

Larsen<sup>26</sup> discute diferentes interpretaciones que se han dado para abordar este problema. Considera tres posibilidades que hay en la literatura, a las que añade y defiende una cuarta:

1. Sócrates efectivamente no tiene verdaderas razones que justifiquen la visita a Protágoras.

---

24 Aunque Serrano Cantarín y Díaz de Cerio Díez (2005, p. LIV) dudan sobre la evidencia para determinar si Hipócrates es un personaje real, Nails (2002, pp. 169-170) intenta demostrar que se trata de un sobrino de Pericles. Ficción o no, el hecho de que acuda a Sócrates para que le presente a Protágoras, en vez de ir directamente a casa de Calias, donde están los hijos de Pericles —sus primos, según Nails—, muestra la confianza que tiene el joven con Sócrates. Pascual Martín (2022, pp. 67-68) estima que Hipócrates tiene una relación más bien interesada u oportunista con Sócrates, pero esto no impide que Sócrates se tome en serio su amistad, o al menos la responsabilidad de guiar a un joven ateniense.

25 Me refiero a la ya mencionada inversión de tesis sobre si la virtud se puede enseñar en la conversación entre Sócrates y Protágoras. Pero además, es interesante que a la mitad del diálogo, en la digresión sobre el poema de Simónides, también se discute sobre si el poeta se contradice. ¿Será esta una pista que Platón, un poeta-filósofo, ofrece al lector, para animarle a solucionar la aporía?

26 Véase Larsen (2017), p. 80.

2. Sócrates es irónico al promulgar su ignorancia, pues en realidad él sí tiene el conocimiento propio de un médico del alma.
3. Sócrates no es irónico respecto a su propio estado gnoseológico, pero sí con respecto a los peligros de las enseñanzas de Protágoras.
4. Sócrates consigue «inmunizar» a Hipócrates de modo tal que esté menos dispuesto a absorber acríticamente las enseñanzas de Protágoras, reduciendo el peligro de su exposición.

La alternativa 1 es aquella que se quiere evitar, pues supone la incoherencia mencionada y, con ella, la pérdida de integración entre las partes del texto. Si leemos el texto de esta manera, la contradicción es lo suficientemente grande como para desestimar que las conclusiones preliminares valgan en el análisis posterior del diálogo y, más bien, parece inclinarnos hacia una valoración de las páginas introductorias como mero preludeo literario. Las diferentes alternativas, en cambio, permitirían establecer legítimamente una conexión con la discusión filosófica posterior, y en particular para nuestro interés, con el intelectualismo moral; pero no son idénticas entre sí; y, según se acepte una u otra, las implicancias varían para la discusión del conocimiento moral.

Rørstadbotten sostiene una interpretación que cabría incluir en la alternativa 2.<sup>27</sup> La autora argumenta que Sócrates, al igual que Hipócrates, experimenta un progreso epistémico en la Sección de Hipócrates que hemos analizado, de modo tal que se vuelve capaz de juzgar los problemas del proyecto educativo protagórico. Sócrates conocería la virtud antes de llegar a la casa de Calias, y prueba de esto sería una misteriosa conversación dialéctica antes de entrar en casa de Calias, de la que no se nos informa a los lectores (314c3–8). Con todo, conforme al símil de la caverna de *República*, una vez Sócrates entra a la casa de Calias, bajaría de

---

<sup>27</sup> Rørstadbotten (2017), p. 140.

vuelta a la caverna y entraría en un estado de confusión, lo que explicaría el carácter aporético del diálogo posterior.

La lectura de Rørstadbotten sobre este punto adolece, a mi juicio, de dos supuestos problemáticos: primero, esta versión de Sócrates evoluciona en una mañana desde la ignorancia profesada en la *Apología* hasta estar en condiciones de ser un filósofo rey, poseyendo plenamente esa *ἐπιστήμη* del médico del alma; obvia, pues la dificultad del progreso epistémico tal como se narra en el extenso currículo educativo de *República* (533a). Más aún: si bien leer el *Protágoras* a la luz del símil de la caverna es un ejercicio interesante,<sup>28</sup> allí el filósofo que vuelve a la caverna se confunde respecto de las sombras y no sobre lo que ha conocido fuera de la caverna (cfr. *República* 516e–517c). Así que si Sócrates hubiese conocido qué es la virtud, es difícil explicar luego por qué lo olvida.<sup>29</sup>

El segundo problema de la propuesta de Rørstadbotten es que funda gran parte de su interpretación en una reconstrucción del pasaje 314c3–8, fuera de la casa de Calias, donde Sócrates e Hipócrates dialogan sobre un tema que no es especificado en el relato. Según la autora, esta conversación sería «dialéctica», en el sentido preciso de un ascenso epistémico, tal como es tratada la dialéctica en *República* 533c–d.<sup>30</sup> Tal interpretación, vale reparar,

---

28 También Souza de Alcântara (2024) y Rojcewicz (2023) argumentan que la casa de Calias es una bajada metafórica al inframundo, motivo que se replica en la *katábasis* de *República* ilustrada por la caverna, pero en este caso no implica un olvido de Sócrates, sino una misión purificadora. Sobre el motivo de la bajada y la conexión entre mito y filosofía, aunque escapa del tema del artículo, puede consultarse Albinus (1998).

29 Un evaluador anónimo me ha sugerido que, en el espíritu de mi nota 25, esta incoherencia podría ser un reto al lector: Sócrates, por algún motivo, finge ser ignorante en la casa de Calias. Esta posición sería coherente, de hecho, con la filosofía como medicina del alma del *Gorgias*. Pero la insatisfacción que tengo con esta lectura es que Sócrates no asume directamente el cuidado de Hipócrates ni algún otro joven, y si bien podría contrargumentarse que el cuidado filosófico solo puede ser indirecto y por eso Sócrates, en realidad, es el único político genuino (*Gorgias* 521d), la explicación deja relativamente oscura la relación entre virtud y filosofía. En la alternativa 4, que defenderé en breve, creo que se puede ver mejor tal relación.

30 Cfr. Rørstadbotten (2017), p. 148.

es unitarista sobre la obra de Platón, pues borra cualquier diferencia entre una ética socrática y platónica (o, si se quiere, entre estadios de desarrollo ético en Platón), ya que presupondría un estadio desarrollado de las formas platónicas y, en particular, la forma de Bien. Esto ya es una cuestión controvertida.

No solo es una interpretación unitarista sino que además supone que Sócrates está en condiciones de ser un rey-filósofo, a pesar de que él mismo no se cuente entre quienes conocen el Bien (*República* 506c; cfr. 497a3-7). Supone, pues, que Sócrates es irónico en la *República*, dando con un tipo de interpretación posible, pero debatida. Ante esta situación, una interpretación más flexible sobre la conversación fuera de la casa de Calias parece preferible.

La alternativa 3, considera Larsen, en lo esencial es incorrecta, pero es preciso introducir algunos matices. Tal como se ha visto, con la comparación de un sofista como un mercader, Sócrates no es en principio hostil con Protágoras o cualquier otro sofista, no señala que sus mercancías sean necesariamente malas. Más bien, el punto es que sus mercancías *pueden* ser malas para el alma, de modo que hace falta un criterio externo para juzgarlas.<sup>31</sup> Al reconocer esto, entonces, sí habría un peligro real en asistir donde el sofista y volverse su discípulo sin los consejos de un médico del alma; de ese modo, Sócrates no es irónico con respecto a los posibles peligros reales y solo se podría explicar el que acceda a ir donde el sofista como una manera de dejar a la suerte el resultado de lo más importante. Pero no hay bases textuales para preferir a un Sócrates apostador, y de hecho tal caracterización es incompatible con su continua exhortación a la búsqueda del saber, por lo que deberíamos desestimar esta interpretación.

---

31 Larsen (2017), p. 88. Sin embargo, del hecho de que Sócrates ya haya estado enterado hace tres días de la visita de Protágoras, y que pese a ello no haya hecho esfuerzos para verlo, indica en que no tiene un especial interés en sus mercancías.

La alternativa 4 es la defendida por Larsen, pero ya antes, de modo menos enfático, por otros intérpretes.<sup>32</sup> Señala que, de algún modo, la sección de Hipócrates provee una justificación suficiente para aminorar los peligros de la visita a Protágoras. Es también la interpretación que me parece más razonable. La inoculación socrática se explica por la adopción de una cierta actitud filosófica, puesto que Hipócrates ya no aprenderá acriticamente las enseñanzas de Protágoras, sino que recurrirá a él con una reserva. La expresión «después de oírle, consultaremos también con otros» es indicativa de este tipo de actitud que deja pendiente la veracidad de las enseñanzas del sofista. Con ella, Hipócrates evitará dañar anticipadamente su alma.

Para validar esta explicación es preciso buscar evidencia sobre el cambio de actitud que tiene el joven a lo largo de la conversación con Sócrates. Y podemos ver, en efecto, dos momentos decisivos en el cambio de actitud. El primero ya lo hemos revisado, es cuando Hipócrates se avergüenza del razonamiento según el cual él estaría buscando ser un sofista. La vergüenza es una emoción que ayuda a contrarrestar su impulsividad inicial. El segundo momento es el fracaso en definir qué es un sofista (312e), que deja a Hipócrates perplejo, y solo después de esto Sócrates realiza la analogía del comerciante o tendero. En ambos casos, primero Sócrates deja perplejo al joven, y solo después le guía para encontrar una salida. Se trata de un recurso típico del diálogo socrático, pero supone que el interlocutor experimente un cambio de actitud.<sup>33</sup>

Ahora bien, el pasaje que hemos comentado a propósito de Rørstadbotten puede ser utilizado, a mi juicio, como una evidencia

---

32 Gomes de Pina (2004, p. 64), Treantafelles (2013, p. 169) y Larsen (2017, p. 89).

33 Respecto del asombro en la literatura platónica, cfr. Candiottio y Politis (2020). Los autores sostienen que es una pasión epistémica, en el sentido de estar dirigida por un objeto y un conocimiento, pero solo si ocurre en conjunción con la articulación de una aporía particular, el tipo de aporía que genera la investigación filosófica (p. 19).

más fuerte para este cambio de actitud en Hipócrates: desde la prisa inicial del joven, ahora espera pacientemente a que Sócrates termine de conversar con él antes de entrar a la casa de Calias.<sup>34</sup> Incluso si Sócrates fuese un experto encubierto, esto no sería suficiente para explicar la paciencia de Hipócrates, a menos que ya haya estado operando su medicina durante la conversación anterior.

Si esta interpretación es convincente, es preciso advertir que implica al mismo tiempo una discordancia entre la actitud de Sócrates y lo que afirma explícitamente, pues no será cierto, en todos los casos, que las mercancías del alma tienen un efecto inmediato en quien las compra.<sup>35</sup> Esta afirmación, a pesar de que sea compatible con la conocida censura en la educación musical de *República* y *Leyes*, nos parece exagerada; pero, si esta interpretación es correcta, entonces Sócrates (y Platón) introduciría un matiz importante implícito en su declaración: siempre y cuando el oyente tenga una actitud adecuada, reunirse con los sofistas dejará de ser riesgoso. Después de todo, el mismo Sócrates se reúne comúnmente con ellos, y la democracia, con su característica parresía, no impide que exista la filosofía.

La advertencia de Sócrates, en todo caso, es genuina para aquellas personas que no tienen la actitud adecuada, como era precisamente el caso de Hipócrates, quien había decidido volverse pupilo del sofista de manera completamente acrítica, en un estado en el que es más vulnerable y, por lo tanto, el riesgo de incorporar inmediatamente una mala mercancía del alma es verdadero. Así como antes (312a9–312b4) Sócrates estableció una distinción ca-

---

34 Serrano Cantarín y Díaz de Cerio Díez (2005): «el retraso en acceder a la casa de Calias subraya la indiferencia cierta de Sócrates respecto al encuentro con Protágoras; (...) el retraso, por último, hace patente que la autoridad de Sócrates sobre el joven Hipócrates es completa» (pp. 135-136). Pero esta autoridad no sería posible sin la cooperación del joven.

35 Sobre otros pasajes en los que la actitud de Sócrates no coincide con sus afirmaciones, véase *supra*, nota 3.

paz de clarificar las motivaciones de Hipócrates y, de este modo, evitar que se convierta en un sofista profesional sin pretenderlo, esta nueva advertencia evitará que Hipócrates dañe su alma sin pretenderlo, poniendo distancia entre sofista y discípulo, cuanto antes el joven había demostrado ser un fanático de Protágoras.

Ahora bien, si el efecto de los conocimientos transmitidos sobre el alma varía, el resultado es distinto dependiendo de la actitud que tenga el estudiante, es que hay una asimetría entre lo aprendible y lo enseñable.<sup>36</sup> Hay un pasaje de la *República* donde se expone la misma crítica con referencia al modo de enseñanza de los sofistas:

La educación no es como algunos, en medio de proclamaciones, dicen que es. Afirman que cuando no está presente el conocimiento en el alma ellos lo pueden instalar, como si pusieran la vista en ojos ciegos. (...) la [verdadera] educación sería una técnica de reorientación del alma del modo más fácil y más eficaz para alterar la orientación previa, no una técnica para crear en él la visión, porque ya la tiene; pero si no está correctamente orientada y no ve lo que sería preciso, puede provocar una modificación. (*República* 518b-d)

Me parece que tal pasaje es perfectamente consistente con la posición de Sócrates del Protágoras. La inoculación de Hipócrates será exitosa en la medida en que Sócrates sea capaz de reorientar su visión, esto es, hacerle capaz de sopesar críticamente las enseñanzas de Protágoras, en vez de seguirlo fanáticamente. Esta interpretación es, por cierto, consistente con la interpretación metafórica del «es muy temprano» de 311a3: Hipócrates debe

---

36 Rørstadbotten (2017) señala esta diferencia como criterio que permite diferenciar la sofística de la filosofía, puesto que mientras la primera consiste en una *didaskalia* en la que se pretende que el discípulo exporte lo que dice el maestro, la segunda es consciente de las limitaciones de lo enseñable, así que tan solo se limita a guiar al estudiante, constituyéndose como una *pedagogía*.

madurar antes de ir a ver a Protágoras, o de otro modo se expondrá a grandes peligros.

Ahora bien, si esta interpretación es consistente con el desarrollo dramático y la concepción de la educación que sostiene Platón en otros lugares, resulta orientativa respecto del conocimiento en general, y en particular, el conocimiento en el contexto de la παιδεία, donde está presente el conocimiento moral. A su vez, en la παιδεία se busca reorientar al estudiante. Y así podemos advertir que, de hecho, Sócrates está guiando indirectamente a Hipócrates desde el comienzo de su conversación, ya le está proveyendo del tipo de razonamientos propios de la παιδεία y, sin decírselo, ya le está dando lo que acriticamente Hipócrates intenta conseguir, pues por medio de la conversación sufre una transformación que le vuelve más sensato.

Tal vez este modo indirecto de educación moral sea el único posible. Como sea, su posibilidad nos manifiesta una vez más que el conocimiento moral no se trata de uno reducible al lenguaje discursivo o, en palabras de Ryle, no puede tratarse meramente de un *knowing that*,<sup>37</sup> pues es posible repetir un discurso tanto con un acercamiento fanático, como el que Hipócrates tenía, como con un acercamiento más sensato, como el que llega a tener después. Pero ambos acercamientos no son solo vitalmente diferentes sino que constituyen diferentes saberes: el buen educado tiene una ἐπιστήμη capaz de tener el tipo de orientaciones al que es conducido Hipócrates, pues, vale insistir, conoce no solo lo que es bueno, sino también cuánto y cuándo. Esta solución a la paradoja, por lo tanto, es consistente con los juicios del médico del alma examinados en la sección anterior, pues ambas consideraciones coinciden en que la ἐπιστήμη no es reducible a un conocimiento enciclopédico y definicional.

---

37 Ryle (1945).

## CONCLUSIÓN

En este artículo he intentado mostrar que la sección de Hipócrates del *Protágoras* (310a–314c) es relevante para el estudio del intelectualismo moral. Más concretamente, la sección resulta orientativa para interpretar la noción de conocimiento que está presente en la idea de que la virtud es conocimiento o que el saber es condición necesaria y suficiente para obrar bien. En primer lugar, el desarrollo inicial muestra que la discusión ética se inserta dentro del contexto de la παιδεία, como un ámbito diferenciado de la producción profesional. Esta indicación por sí misma es vaga, pero muestra que, a pesar de que el conocimiento moral sea presentado en términos de una τέχνη, Platón muestra además los límites de concebir al conocimiento moral de modo técnico, pues de otro modo sería imposible entender las motivaciones de Hipócrates.<sup>38</sup> En todo caso, y a pesar del énfasis definicional de Sócrates, la presentación de la educación como un tipo peculiar de τέχνη debería orientarnos a concebir ese conocimiento involucrado como uno fundamentalmente práctico.

En segundo lugar, la aparición del médico del alma, como figura que posee un conocimiento capaz de distinguir aquellos aprendizajes capaces de cuidar el alma de un estudiante, permite entender que el conocimiento del intelectualismo moral se ajusta a las circunstancias particulares, dando con juicios sobre qué aprendizajes son buenos, pero también en qué cantidad y oportunidad. La figura del médico del alma, por cierto, es un recurso que aparece en otros diálogos como el *Cármides* o el *Gorgias*, pero

---

38 Podría ser discutible si el mismo Sócrates estaría dispuesto a afirmar la diferencia entre conocimientos. Kamtekar (2017, p. 36) sostiene que, en su conversación con Protágoras, Sócrates intenta mostrarle al sofista qué supuestos serían necesarios para hacer inteligible su propia enseñanza de la virtud, pues si la virtud es enseñable, entonces debería consistir en conocimiento; pero esta interpretación hipotética (al estilo del *Menón*) no compromete al mismo Sócrates a dar por verdaderas sus hipótesis. De modo análogo, creo, puede afirmarse que la distinción entre conocimientos está sostenida en la educación tradicional griega y en la expectativa de Hipócrates.

el aporte específico en el *Protágoras* para la discusión del intelectualismo moral reside en que profundiza más en la distinción entre conocimiento moral y conocimiento profesional, pues sugiere que el ejercicio del médico del alma consiste en guiar a otros para que alcancen su misma condición, esto es, que obtengan el mismo tipo de conocimiento. El paciente es al mismo tiempo un discípulo.

En tercer lugar, la integración de la sección de Hipócrates con el resto del texto implica la necesidad de solucionar un problema interpretativo que, a su vez, matiza la relación maestro-discípulo en el ámbito moral. Pues la solución propuesta —que Sócrates pretende inmunizar al joven ateniense del futuro discurso del sofista— supone una diferencia entre lo que se puede enseñar y lo que se puede aprender, ya que el provecho de su encuentro con el sofista dependerá fundamentalmente de su propia actitud. Esta orientación es compatible con una interpretación del conocimiento moral que no se reduce al lenguaje discursivo.<sup>39</sup>

## REFERENCIAS

- Adkins, A. W. H. (1973). Ἀρετή, Τέχνη, Democracy, and Sophists: *Protágoras* 316b–328d. *Journal Of Hellenic Studies*, 93, 3-12. <https://doi.org/10.2307/631448>
- Albinus, L. (1998). The Katabasis of Er. Plato's use of myths exemplified by the myth of Er. En Ostenfeld, E. N. (ed.), *Essays on Plato's Republic*. (pp. 91-105). Aarhus Universitetsforlag.
- Butler, T. (2019). Refining Motivational Intellectualism: Plato's *Protágoras* and *Phaedo*. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 101 (2): 153-76. <https://doi.org/10.1515/agph-2019-2002>
- Candiotto, L. y Politis, V. (2020). Epistemic Wonder and the Beginning of the Enquiry: Plato's Theaetetus (155d2-4) and Its Wider Significance. En Candiotto, L. y Renaut, O., *Emotions in Plato* (pp. 17-38). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004432277\\_003](https://doi.org/10.1163/9789004432277_003)

---

<sup>39</sup> Agradezco sinceramente a los dos evaluadores anónimos, a cuyos comentarios he intentado hacer justicia.

- Denyer, N. (2008). *Plato's Protagoras*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511813023>
- Divenosa, M. y Mársico, C. (2005). *Platón. República*. Losada.
- Kamtekar, R. (2017). *Plato's Moral Psychology*. Oxford University Press.
- García Gual, C. (1985). Platón. Protágoras. En *Diálogos I* (pp. 502-89). Gredos.
- García-Baró, M. y Mársico, C. (2020). *La Templanza y la Prudencia. Hippias menor. Cármides*. Sígueme.
- Gill, C. (2002). Dialectic and the Dialogue Form. En Annas, J. y Rowe, C. (eds.), *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient* (pp. 145-170). Center for Hellenic Studies.
- Gomes de Pina, M. d. G. (2004). L'arrossire sorridendo di Ippocrate. En Casertano, G. (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche* (I, pp. 39-64). Loffredo.
- Gómez-Lobo, A. (2006). *Platón. Critón*. Editorial Universitaria.
- Larsen, J. K. (2017). By What Is the Soul Nourished? On the Art of the Physician of Souls in Plato's *Protagoras*. En Petterson, O. y Songe-Møller, V. (eds.), *Plato's Protagoras* (pp. 79-95). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-45585-3\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-319-45585-3_5)
- Lizano Ordovás, M. (2020). *Aún no. Interpretaciones sobre Platón*. La Oficina de Arte y Ediciones.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Hackett Publishing.
- Pascual Martín, A. (2022). «Hipócrates trae malas noticias». De peligros y amenazas de discípulos a maestros en Protágoras 310a7-314c2. En Bossi, B. (ed.), *La relación socrática maestro-discípulo* (pp. 59-70). Guillermo Escolar.
- Rojcewicz, C. (2023). Socrates' κατάβασις and the Sophistic Shades: Education and Democracy. *Plato journal*, 24 (1), 45-60. [https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_24\\_4](https://doi.org/10.14195/2183-4105_24_4)
- Rørstadbotten, G. (2017). Turning Toward Philosophy: A Reading of *Protagoras* 309a1–314e2. En Petterson, O. y Songe-Møller, V. (eds.), *Plato's Protagoras* (pp. 137-151). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-45585-3\\_8](https://doi.org/10.1007/978-3-319-45585-3_8)

- Ryle, G. (1945). Knowing How and Knowing That: The Presidential Address. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46 (1), 1-16. <https://www.jstor.org/stable/4544405>
- Serrano Cantarín, R. y Díaz de Cerio Díez, M. (2005). *Platón. Protágoras*. Alma mater.
- Smári Sigurðarson. (1998). Plato's Ideal of Science. En Ostfeld, E. N. (ed.), *Essays on Plato's Republic*. (pp. 85-90). Aarhus Universitetsforlag.
- Souza de Alcântara, P. (2024). Sócrates Odisseu, Protágoras Orfeu: O arco da homerização no início do *Protágoras* de Platão. *Hypnos*, 52, 89-118. Recuperado de: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/698>
- Treantafelles, J. S. (2013). Socratic Testing: *Protagoras* 310a-314b. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 40 (2), 147-73.
- Vallejo Campos, A. (2017). De los sofistas a Platón y la Academia. En Vallejo Campos, A. y Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*. Eunsa, (pp. 23-321).
- Zaborowski, R. (2021). To What Extent Was Socrates a Moral Intellectualist? Revisiting Plato's *Protagoras*. *Acta Classica*, 64 (1), 263-90. <https://doi.org/10.1353/acl.2021.0019>

## EL PROYECTO DE LA FILOSOFÍA DEL ARTE EN EL PENSAMIENTO DE HEGEL. UNA DISCUSIÓN SOBRE SUS ALCANCES SISTEMÁTICOS COMO UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

### The Project of a Philosophy of Art in Hegel's Thought: A Discussion of its Systematic Scope as a Philosophy of Culture

Eduardo Charpenel

ORCID ID: 0000-0002-2773-1212

Universidad Panamericana (México)

[echarpen@up.edu.mx](mailto:echarpen@up.edu.mx)

#### RESUMEN

En este trabajo mi propósito es revisar el papel peculiar que desempeña la filosofía del arte dentro del sistema hegeliano. Se argumenta aquí que el estudio de los rasgos esenciales de esta rama de su pensamiento reviste un particular peso e interés para entender no solo la naturaleza del arte, en cuanto mero fenómeno estético, sino también como instancia de reflexión y de comprensión de un amplio registro de fenómenos sociales y culturales que son de gran importancia para los seres humanos. Para defender este punto desarrollo una revisión de la tesis de la noción del “carácter pretérito del arte” (*Vergänglichkeit der Kunst*) en Hegel. Con ello pretendo mostrar cómo una reinterpretación de esta noción puede resultar fértil a fin de comprender el horizonte teórico de posibilidades que se encuentra disponible para la filosofía del arte.

**Palabras clave:** *G. W. F. Hegel, idealismo alemán, filosofía del arte, estética, filosofía de la cultura, el carácter pretérito del arte.*

#### ABSTRACT

In this paper, my purpose is to review the peculiar role played by the philosophy of art within the Hegelian system. It is argued here that the study of the essential features of this branch of his thought has a particular weight and interest for understanding not only the nature of art, as a mere aesthetic phenomenon, but also as an instance of reflection and understanding on a wide range of social and cultural phenomena that are very important for human beings. To defend this point, I develop a revision of the notion of “art’s past character” (*Vergänglichkeit der Kunst*) in Hegel. In doing so, I intend to show how a reinterpretation of this notion can be fertile for understanding the theoretical horizon of possibilities available to the philosophy of art.

**Keywords:** *G. W. F. Hegel, German idealism, philosophy of art, aesthetics, philosophy of culture, art’s past character.*

## INTRODUCCIÓN

La esfera del arte constituye una parte de la así llamada filosofía del espíritu, y, en concreto, del espíritu absoluto, dentro del sistema hegeliano. Ninguna reflexión sobre esta materia puede perder de vista esta inserción medular dentro de la arquitectónica de su pensamiento. Mi objetivo en las siguientes páginas es explicar por qué el arte está colocado precisamente ahí. Con ello, no pretendo únicamente brindar una contribución a una cuestión exegética. Antes bien, lo que intentaré mostrar es que los argumentos que presenta Hegel para destacar el lugar central que poseen las artes en la sociedad y en la cultura tienen una valía intrínseca y que incluso hoy son sistemáticamente sugerentes, más allá de que uno suscriba íntegramente la propuesta especulativa del autor.

Con estos propósitos en mente se revisará aquí, desde las coordenadas del pensamiento hegeliano, la fecunda interacción que pueden sostener entre sí las esferas del arte y de la filosofía, y se discutirá en particular el estatus o el alcance de aquello que puede comprenderse o valer como una filosofía del arte: una cuestión de la que, a mi entender, pueden derivarse importantes réditos teóricos una vez que se disipan ciertos malentendidos sobre lo dicho y lo propuesto por el filósofo alemán.

En lo sucesivo, buscaré poner de relieve que la así llamada filosofía del arte hegeliana deviene en último término en toda una filosofía de la cultura que reclama y amerita todavía nuestra atención y que nos invita a tener una interacción reflexiva e informada con el arte. Entender filosofía del arte como filosofía de la cultura significa, en este marco, apreciar en el arte una instancia o un paradigma que no solo abre las puertas de una experiencia estética —particularmente una experiencia de lo bello, pensando en las artes de la época de Hegel y que él preponderantemente aborda— sino una que permite tematizar, comprender y suscitar reflexión sobre preocupaciones humanas vitales y de alto calado (históricas, sociales, políticas, éticas, etcétera). Con ello, se sugiere que la filosofía del arte hegeliana abre un amplio registro

temático de reflexión, el cual es mucho más rico y vasto que aquel favorecido en ciertas coordenadas contemporáneas donde lo que mayoritariamente está en juego es la cuestión de la definición que se pueda dar del arte.<sup>1</sup>

Los pasos que daré en esta investigación serán los siguientes. En primer lugar, abordaré aspectos estructurales de la *Fenomenología del espíritu* para destacar cómo ciertos motivos estéticos y literarios informan dicha obra. De modo más importante aún, reconstruiré la relación que se plantea en la *Fenomenología* entre religión y arte, pues este es un hilo conductor que se mantendrá vigente, en lo esencial, para los futuros desarrollos del Hegel de madurez sobre esta materia.<sup>2</sup> En segundo lugar, abordaré, desde el terreno de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la arquitectónica del sistema hegeliano y la supeditación del arte respecto a la filosofía. Ahí destacaré las razones que llevan a Hegel a defender esta clase de jerarquía, y a sugerir, en último término, que el arte ahí podría interpretarse como un peldaño en la liberación del espíritu que, en un momento dado, podría sin más dejarse

---

1 Sobre esta base puede verse que el proyecto de una filosofía del arte, en clave hegeliana, es mucho más ambicioso que el que persiguen ciertas aproximaciones teóricas al arte, sobre todo desde la tradición analítica anglosajona. Como muestra, puede verse el libro de Noel Carroll (2017), donde se retratan varias de estas aproximaciones que, como tónica general, buscan entender qué es lo característico y lo definitorio del arte, pero que poco reparan en todo el ámbito de realidades éticas, políticas, sociales, religiosas, históricas, etcétera, que el arte abre para la reflexión. De ahí que, para propósitos de mi discusión y siendo consciente de que Hegel no emplea como tal esta terminología, sugiera que la filosofía del arte hegeliana deviene o se transforma en una instancia para reflexionar sobre los intereses superiores de una cultura; o bien, dicho sintéticamente, que la filosofía del arte hegeliana deviene en una filosofía de la cultura, en tanto que, como veremos, busca discutir o abordar el registro de "verdad" (*Wahrheit*) que revelan temáticamente las artes como reflejo de las distintas comunidades humanas.

2 A este respecto, sigo la interpretación de Paul Ricoeur (1994), quien, en un texto sobre el estatuto de la noción de *Vorstellung* dentro del pensamiento de Hegel, apunta que, a pesar de las transformaciones que experimenta la filosofía hegeliana en su periodo de madurez, hay en realidad una profunda continuidad conceptual en lo que concierne a la noción hegeliana de representación religiosa y artística que alcanza incluso las *Vorlesungen* berlinenses tardías.

completamente atrás. No obstante, a partir de las *Lecciones (Vorlesungen)*, sostendré, en tercer lugar, que una relación todavía viva y dinámica puede pensarse entre las artes y la filosofía a partir de algunas de las tesis que Hegel ahí desarrolla. Por último, en el apartado de consideraciones finales, extraeré unas reflexiones que nos permiten establecer cierto legado hegeliano perenne para seguir pensando productivamente la relación entre la esfera de las artes y la de la filosofía.

**PRELUDIO EN LA HISTORIA RELIGIOSA. RELIGIÓN Y ARTE EN LA  
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU**

Antes de entrar de lleno a las *Lecciones sobre filosofía del arte* y a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*—textos que ocuparán preponderantemente nuestra atención— quisiera reparar en la primera gran obra de Hegel, a saber, la *Fenomenología del espíritu*, pues en esta se sientan ciertas coordenadas para lo que será la reflexión ulterior del filósofo sobre la materia. Si bien Hegel tuvo intereses por la literatura y por el arte desde su época juvenil en el seminario teológico de Tubinga—donde tuvo como compañeros a dos figuras medulares del romanticismo alemán, a saber, Friedrich Hölderlin y Friedrich Joseph Wilhelm Schelling,<sup>3</sup> y donde leyó, entre otros, a Esquilo, Sófocles, Rousseau, Lessing, y las primeras obras de Goethe y Schiller con el marcado *páthos* del *Sturm und Drang*— no fue sino hasta la *Fenomenología* donde tuvo ocasión de comenzar a reflexionar sistemáticamente, en el marco de su propuesta filosófica, sobre los tópicos de nuestro interés.

Recordemos que el proyecto de la *Fenomenología* es uno donde lo que se busca es ilustrar a la conciencia ordinaria y prepararla para el punto de vista de la ciencia filosófica especulativa. La humanidad, como sujeto colectivo histórico, ha dado grandes pasos

---

3 Para la reconstrucción de este periodo, además de los conocidos textos de Pinkard (2000) y D'Hondt (2013), pueden consultarse ahora con bastante provecho las biografías intelectuales de Vieweg (2020) y Kaube (2020).

en aras de alcanzar una visión plenamente racional del mundo. Y, como diagnóstico epocal de su tiempo, lo que Hegel sostiene es que la anhelada estación de madurez por fin se ha alcanzado (cfr. *PhG* 14).<sup>4</sup> De modo que, a entender del pensador alemán, la filosofía puede por fin dejar de ser mera aspiración o amor por la sabiduría —una tendencia reverencial, pero, en cuanto mera tentativa, siempre frustrada— y consumarse en sabiduría plena y real (cfr. *PhG* 11-12). Para ello, no obstante, deberá rememorar reflexivamente los distintos pasos que ha atravesado a lo largo de la historia y reconstruirlos de modo adecuado para comprender tanto sus conquistas como sus desaciertos. Y de ahí la necesidad de revisar toda una serie de temáticas y tópicos provenientes de los más diferentes ámbitos: epistemología, metafísica, política e historia, pero también física, matemáticas, biología, taxonomía y mineralogía, así como pseudociencias como la frenología, la fisionómica y la quiromancia. Así pues, como se deja entrever, la tarea que se plantea es de una enorme ambición teórica.

Lo literario y lo artístico, en un principio, parecieran no jugar un papel en esta empresa. Sin embargo, esa primera impresión se disipa al poco tiempo cuando uno se percata, entre otras cosas,

---

4 Aprovecho esta nota para explicar mi manera de citar los textos hegelianos. Para referirme a la *Fenomenología del espíritu*, utilizaré la abreviatura *PhG*, como es costumbre, y referiré a la paginación crítica de los *Gesammelte Werke*. La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* será referida simplemente como *Enzyklopädie* y, como es usanza en la discusión especializada, referiré los pasajes únicamente indicando el párrafo. En lo que toca a las *Vorlesungen* de filosofía del arte: me referiré, por su paginación en su traducción castellana, a las que fueron recogidas y editadas por Heinrich Gustav Hotho, indicando, precisamente, que me refiero a los apuntes de este alumno y editor del corpus de su maestro; a la par, también citaré el manuscrito de las *Vorlesungen* compuesto por los apuntes de Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, señalando, igualmente, en cada instancia correspondiente, que provienen de este estudiante (en este caso en concreto, sí me referiré a la paginación crítica del manuscrito de von Kehler, pues, a diferencia de lo que ocurre con el caso de la traducción de Hotho, aquí la paginación crítica sí viene consignada en los márgenes de la traducción castellana). Las referencias editoriales de las traducciones y de los originales —siendo las primeras cotejadas con las segundas, a no ser que se trate de una edición bilingüe, donde tomo como base el texto alemán ahí recogido— se consignan íntegramente en la bibliografía final.

de que el texto mismo pareciera tener una estructura análoga a la de la así llamada *Bildungsroman* o novela de formación: un género que precisamente tuvo un auge a partir de las novelas de Goethe y de algunos autores del romanticismo alemán (Danto, 1999, p. 27; Jameson, 2010, p. 16). Como su propio nombre lo indica, este tipo de novela tendría una aspiración formativa de largo aliento: este género versa la mayor parte de las veces sobre un protagonista, el cual, generalmente, es un joven quien, a través de un cúmulo de experiencias, alcanza a la postre una perspectiva de vida mucho más amplia y madura. Subrayo aquí que esta formación es de largo aliento, pues, como apunta Inwood (1992, p. 68), no es simplemente una *Erziehung* o crianza: el análogo de la *Bildung* es más bien la *paideía* en su acepción griega originaria, pues lo que se busca mediante esta educación es una formación integral y holística que le permita al individuo comprender y actuar adecuadamente según su lugar en el cosmos. En la *Fenomenología*, nuestro protagonista no es otro que este sujeto colectivo a quien Hegel precisamente otorga el nombre de *Geist* o de espíritu.<sup>5</sup> Y este *Geist* —que, en

---

5 Ya varios malentendidos se generan desde esta noción. Desde antaño, existe el prejuicio de que la noción de espíritu hegeliana habría que entenderla como una mente divina o una entidad supranatural que se manifiesta y se revela progresivamente a través de la historia. Pero esto, a mi parecer, es un error. Como resalta con acierto Molly Farneth (2017): “Un número creciente de especialistas, sin embargo, han puesto en entredicho esta interpretación de Hegel. Tales especialistas han argumentado que el concepto de espíritu de Hegel es no-metafísico, minimalista, y/o naturalista. Desde este punto de vista, el *espíritu* se refiere a la colección de normas y de prácticas generadoras de normas (*collection of norms and norm-generating practices*) que caracterizan a una comunidad. El espíritu absoluto es el rango (*range*) de normas y prácticas en las cuales el espíritu se tiene a sí mismo por objeto —rango en y a través del cual los miembros de una comunidad crean, mantienen y transforman su colección de normas y prácticas generadoras de normas” (p. 6; traducción propia). A esto habría que añadir el interesante apunte de Walter Jaeschke según el cual la noción de *Geist* era entendida por el propio Hegel como *mens* en latín —y no como *pneuma* o *spiritus*—, como prueba de ello es el hecho de que el filósofo alemán se refiriese en latín a su propia obra como *phenomenologia mentis*. Lo único que se echaría en falta a entender de Jaeschke con el término latino es que para Hegel la realidad del *Geist* es, en lo esencial, tanto la *mens* como sus *producciones*, entre las cuales naturalmente cabe destacar al arte, la religión y la filosofía (cfr. Jaeschke, 2014, pp. 17-18).

un principio, desconoce su propia naturaleza— precisamente se halla extraviado de sí mismo y busca el autoconocimiento, es decir, busca conocer su propia naturaleza. A la par que el protagonista de esta narrativa se forma y se transforma, algo análogo ocurre precisamente con quien lee las páginas del tratado, pues el propósito hegeliano no consiste meramente en hacer un recuento neutro de hechos y acontecimientos. Por el contrario, mediante la valoración y ponderación de tales o cuales eventos históricos o de tales o cuales ideas y conceptos, quien lee va transformándose a lo largo de todo este proceso, de modo tal que, como ocurre tras seguir con detenimiento la evolución de un personaje en una novela o película lograda, uno ya es, en algún sentido, una persona distinta de cuando comenzó esa experiencia.

Y a todo este bagaje estético-literario habría que sumar, sin duda, en el contexto de la *Fenomenología*, el hecho de que distintos pasajes o partes de la obra, como señalan los comentaristas más reputados, tienen como trasfondo obras literarias tales como el *Fausto* de Goethe, *Los bandidos* de Schiller, *La fábula de las abejas* de Bernard de Mandeville y *El sobrino de Rameu* de Diderot, por no mencionar la *Antígona* de Sófocles —acompañada de algunas ocasionales referencias a la *Orestíada* de Esquilo—, con base en la cual Hegel delinea buena parte de su reconstrucción de toda la eticidad (*Sittlichkeit*) griega, así como los conflictos ínsitos que, a la postre, condujeron a su disolución y fragmentación.<sup>6</sup>

Estas referencias literarias son sin duda muy importantes para la construcción de la obra. Sin embargo, no es sino hasta el capítulo VII de la *Fenomenología*, dedicado a la religión, donde el arte

---

El presente estudio y mi interpretación de Hegel en general se rige por una concepción tal de espíritu como la que sugiere Farneth y que, en el debate contemporáneo, cabe asociar a figuras como Robert Pippin, Terry Pinkard, Robert Brandom y Pirmin Stekeler-Weithofer.

<sup>6</sup> Para un tratamiento general del valor de las referencias literarias en Hegel ver Speight (2001). Para un muy erudito comentario reciente en castellano que, sección por sección, traza distintas influencias hegelianas puede ahora consultarse Cerezo Galán (2022).

ocupa, como tal, un lugar mucho más eminente y, sobre todo, explícito. Ante esta mención, si no se tiene mucha familiaridad con la obra, uno podría de inmediato preguntarse: ¿a cuento de qué el arte tiene que ser discutido en relación a la religión? O dicho de modo más específico, ¿a cuento de qué habría que hablar de arte con respecto a la religión griega? Precisamente plantear esta cuestión nos abre una de las primeras claves interpretativas en torno a Hegel y a la filosofía del arte, pues, como se verá con mayor claridad en sus *Lecciones*, Hegel sostendrá la tesis según la cual, en el mundo antiguo, no existe una separación nítida o rotunda entre religión y arte. Ante esto, bien cabe ajustar nuestra conciencia histórica y pensar —como nos sugiere Hegel— que nuestra concepción de aquello que cuenta como “arte” (*Kunst*) es algo relativamente moderno. En otras palabras, estaríamos cometiendo un grave error teórico al extrapolar nuestra concepción moderna sobre lo artístico a la concepción griega, cuando la noción de arte en sentido moderno resulta ahí del todo ajena.<sup>7</sup>

Para Hegel, en el fondo, las distintas manifestaciones artísticas en el mundo griego no son otra cosa más que modos en los que los individuos buscaban aproximarse o asir a la divinidad. De ahí que Hegel denomine a esta religión como una religión del arte (*Kunstreligion*). Se trata, a fin de cuentas, de una religión profundamente “antropológica” o “antropocéntrica”, en tanto que la divinidad reviste ya siempre rasgos humanos muy específicos. Esto supone un avance significativo respecto de lo que fueron las religiones previas, pues estas, a entender de Hegel, tenían una imagen sumamente abstracta y lejana de la divinidad: piénsese, por ejemplo, en el zoroastrismo y su concepción del bien y del mal encarnada en la luz y en la oscuridad respectivamente, o bien en la religión hindú y en la religión egipcia, donde la divinidad es

---

<sup>7</sup> En la sección dedicada del presente estudio a las *Vorlesungen* veremos que, en este punto, Hegel anticipa los planteamientos de Arthur C. Danto, aunque teniendo, con todo, una orientación distinta de base.

representada mediante figuras antropomorfas, mitad bestias y mitad humanas, que si bien ya exhiben algo de personalidad, todavía se conciben distintas y sobre todo abismalmente lejanas a lo que sería la vida humana como tal (*PhG* 369-375). Por ello es que estas, en la jerga hegeliana, reciben el calificativo genérico de religiones de la naturaleza (*Naturreligionen*). Esto cambia radicalmente en la religión griega con el panteón de sus divinidades: todas ellas son representaciones o encarnaciones de los más profundos intereses humanos. Y, desde un punto de vista gráfico o de presentación, ya comparecen bajo una forma humana y tienen una personalidad con más contornos y esencia.

Ahora bien, desde el punto de vista del culto, podría decirse que, casi sin excepción, según Hegel, cada forma artística es una manera en la que el ser humano busca asir la divinidad o hacerse uno con ella. En particular, Hegel hablará de la arquitectura, de los himnos, del culto, de la escultura, del banquete dionisiaco, del deporte, de la epopeya, de la tragedia y de la comedia (*PhG* 376-399). Todas estas manifestaciones o producciones, sin embargo, en algún sentido se quedarán cortas y no terminarán de apresar —si es que puede utilizarse dicho término— de modo efectivo a la divinidad. A diferencia del cristianismo, donde tenemos un movimiento que va de Dios hacia el hombre, en el mundo griego tenemos un movimiento o una serie de movimientos que pretenden ir de lo humano a lo divino; además, es un modelo que todavía carece, considera Hegel, de una adecuada concepción del Dios-hombre o del hombre-Dios —un modelo de una humanidad perfecta que solo podrá obtenerse en la religión cristiana—. Las formas del así llamado arte griego solo capturan, en alguna de sus dimensiones, la divinidad, pero esta termina por diluirse y por volverse inasible. Por ello, la comedia fue para Hegel la última de las artes griegas, porque justo con esta se termina de romper el vínculo entre el ser humano y las divinidades —si es que alguna vez lo hubo—, toda vez que estas últimas son objeto de mofa y de sorna. Las divinidades se convierten en objeto de la risa humana, y cuando

esto ocurre, este mundo se ha desacralizado profundamente, sin que haya oportunidad nunca más de recuperarlo .

De estos fracasos por asir la divinidad y de la conciencia cómica irónica que esto trajo consigo se desprende uno de los pasajes más dramáticos, y, a su vez, de mayor belleza literaria de la *Fenomenología*:

Ahora, ya solo son lo que son para nosotros —bellos frutos caídos del árbol, que un gozoso destino nos alarga, cuando una doncella presenta esos frutos; ya no hay ni la vida efectivamente real de su existencia [*das wirkliche Leben ihres Daseins*] ni el árbol que los sostuvo, ni la tierra y los elementos que constituían su sustancia, ni el clima que constituía su determinidad o el cambio de las estaciones del año que dominaban el proceso de su devenir. De este modo, el destino no nos entrega con las obras de este arte su mundo, la primavera y el verano de la vida ética en las que florecen y maduran, sino solamente la velada interiorización mediante el recuerdo de esta realidad efectiva [*die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit*]. Nuestro obrar, cuando gozamos de estas obras, no es más, pues, el culto divino gracias al cual nuestra conciencia alcanzaría su verdad perfecta que la colmaría, sino que es el obrar exterior que limpia a estos frutos de algunas gotas de lluvia o de algunos granos de polvo y que, en vez de los elementos interiores de la realidad efectiva ética que los rodeaba, los engendraba y les daba el espíritu, coloca la armazón prolija de los elementos muertos de su existencia exterior, el lenguaje, lo histórico, etc., no para penetrar en su vida, sino solamente para representárselos dentro de sí. (*PhG* 402)

Es en el contexto de esta discusión —del páramo existencial y vital que queda para la humanidad, después de esta desacralización de su obra más alta y elevada como lo fue hasta entonces la religiosidad griega— que Hegel, anticipando a Nietzsche en una de las más famosas consignas de este último, utiliza una muy famosa sentencia:

Aquella es, por el contrario, el destino trágico de la *certeza de sí mismo* que debe ser en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de

toda *esencialidad* en esta certeza de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí, de la sustancia como del Sí-mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*. (PhG 401)

Como se puede advertir, el bello horizonte del mundo griego necesita ser abandonado, y esto a su vez ha de dar paso a una religión, completamente distinta, como lo es la cristiana, y a la que Hegel le dedicará las siguientes páginas en la *Fenomenología*. Pero como se discutirá a continuación, sin este antecedente de la “religión de la belleza griega” —la cual no dejará de ser un objeto de reflexión y de contraste en lo sucesivo— no podría entenderse el carácter específico de la religión cristiana, ni tampoco —y en directa relación con la temática de nuestro interés— el papel que podrá jugar el arte en estaciones futuras para la conciencia occidental.

#### LA CONFIGURACIÓN DEL ESPÍRITU ABSOLUTO. UNA REVISIÓN DE LA *ENCICLOPEDIA HEGELIANA*

La siguiente obra que es menester revisar en nuestro itinerario no es otra que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de la cual Hegel escribió una primera redacción en 1817 cuando todavía era profesor en Heidelberg, la cual revisó y amplió hasta dos veces —en 1827 y 1830, respectivamente— cuando ocupó su cátedra en Berlín, lugar donde finalmente alcanzó una notable popularidad y notoriedad como figura intelectual en toda Europa. A pesar de ser la única obra donde Hegel hace una presentación global de su sistema, la *Enciclopedia* tiene un carácter peculiar en tanto que, en sus distintos prólogos, se hace hincapié en que se trata de una obra que no pretende ser otra cosa más que un manual que facilite a los alumnos de Hegel seguir con mayor agilidad los cursos dictados por él. Por ello, a mi entender, Hegel estipula una regla hermenéutica para interpretar lo que ahí se desarrolla, la cual afortunadamente puede seguirse hoy en día gracias al hecho de que prácticamente en todas las vertientes del pensamiento hegelia-

no contamos con lecciones o *Vorlesungen* —es decir, con apuntes tomados por los alumnos y allegados a Hegel— que resultan de un incalculable valor a la hora de dilucidar y hacer exégesis de algunos de los más intrincados pasajes de la propia *Enciclopedia* y de otros textos hegelianos, así como para complementar los desarrollos que en la *Enciclopedia* solo se encuentran esbozados. Estas acotaciones hechas por el propio Hegel en la *Enciclopedia* —como también en los *Principios de la filosofía del derecho*, donde vuelve a hacer énfasis en que el tipo de obra de la que se trata allí debe ser acompañada y complementada mediante la exposición oral en los cursos— ofrecen, a mi entender, una plena convalidación para ocuparse de dichas *Vorlesungen*, como de hecho nosotros haremos en nuestro siguiente apartado dedicado de lleno a algunas cuestionas relativas a las *Lecciones sobre filosofía del arte*.

Dejemos por el momento este apunte textual y filológico y entremos de lleno a la temática de la *Enciclopedia*, la cual está estructurada a partir de los tres ejes temáticos principales de la filosofía hegeliana: la ciencia de la lógica —sección dedicada a sintetizar la obra hegeliana del mismo nombre—, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Esta última, a su vez, tiene tres subdivisiones: filosofía del espíritu subjetivo, filosofía del espíritu objetivo y filosofía del espíritu absoluto. Mientras que la filosofía del espíritu subjetivo se ocupa de los elementos constitutivos de la *psyché* individual —conciencia, alma, imaginación, hábito, recuerdo, etcétera—, la filosofía del espíritu objetivo, exposición concentrada y sintética de los *Principios de la filosofía del derecho* de 1821, se ocupará en detallar lo que podríamos denominar la “filosofía práctica hegeliana”, la cual se entiende como una filosofía práctica holística que abarca ética, filosofía política, filosofía del derecho, filosofía social y filosofía de la historia. En pocas palabras, la filosofía del espíritu objetivo busca delinear el carácter moderno de tres instituciones que, a juicio de Hegel, brindan las condiciones a los seres humanos para que estos puedan orientar y plasmar su libertad: la familia, la sociedad civil y el Estado.

Como se mencionó, estos tratamientos dan paso finalmente a la filosofía del espíritu absoluto, el cual, por su mismo nombre, ha dado lugar a toda clase de equívocos e interpretaciones desencaminadas. Conforme a la lectura de destacados comentaristas, no habría que entender bajo este rótulo otra cosa más que las formas más elevadas en las que este espíritu puede hallarse y autocomprenderse. En consonancia, por ejemplo, con lo que apunta Michael Inwood (2007), podría decirse que, después de este recorrido en la tercera parte de la *Enciclopedia*, donde se ha delineado en general qué es el espíritu, lo que toca ahora es perfilar cómo es que este se conoce o se sabe a sí mismo —es decir, cómo es que llega al *Wissen* de sí—, lo cual “es un requisito para una genuina unidad o ‘identidad’ entre concepto y realidad” (p. 619; traducción propia). En lo que toca al adjetivo polémico y a su vez crucial para nuestro interés, hay que decir que Hegel entiende bajo “absoluto” lo que, por un lado, en ligazón con el término *absolutus* en latín, sugiere lo independiente, lo irrestricto y lo incondicionado, y, por otro lado, lo que, en cuanto participio pasado del verbo *absolvere*, comprende lo desatado, lo desprendido y lo libre (Inwood, 2007, p. 619). Con esto en mente, y con vistas a los desarrollos previos de la *Enciclopedia*, se podría afirmar sin temor a errar que es precisamente el ámbito del espíritu absoluto donde el espíritu, valga la redundancia, puede finalmente “hallarse en casa” y ser plenamente libre. En ámbitos como los de la libertad individual del sujeto o la libertad de las familias, por ejemplo, la libertad de este espíritu es real, pero hasta cierto punto limitada y parcial. De ahí que Hegel busque un ámbito donde esa libertad sea lo más incondicionada y —lo que es lo mismo— lo más absoluta posible.

Esa clase de libertad supondrá, entre otras cosas, una especie de retorno o vuelta a sí del espíritu, y Hegel cree encontrar tres esferas donde precisamente vemos un fenómeno de esta índole:

el arte, la religión y la filosofía.<sup>8</sup> Incluso desde un punto de vista particularmente sencillo puede intuirse por qué incluye precisamente estas tres esferas dentro del espíritu absoluto. De alguna forma, solo el arte, la religión y la filosofía son capaces de versar sobre cualquier asunto: no pareciera haber tema, cuestión o problema que no admita un acercamiento ya sea artístico, religioso o filosófico.<sup>9</sup> En principio, *todo* es susceptible de obtener un tratamiento desde estos enfoques. Incluso es posible decir que arte, religión y filosofía pueden convertirse en su propio tema y objeto. De ahí que en la historia de Occidente encontramos arte que versa sobre el propio arte y las difíciles condiciones de producción, la formación y educación de quien lo ejecuta, su valía social e histórica, etcétera; encontramos también reflexiones y meditaciones religiosas que versan sobre las propias prácticas que forman parte de un rito, una iglesia o una tradición; y, finalmente, una perenne reflexión filosófica sobre qué es la filosofía y cómo se distingue de lo dado meramente por la cultura o por otras formas de saber o conocimiento. En suma, arte, religión y filosofía son, al menos desde un punto de vista, saberes del todo o de conjunto, que a su vez disponen de ciertos recursos para volver sobre su propio ser. Dicho de manera coloquial, podría afirmarse que buena parte de lo que son el arte, la religión y la filosofía reside en la conversa-

---

8 Ya el simple hecho de que el espíritu absoluto se presente en la caracterización hegeliana bajo estas tres formas debiese disipar aquellas lecturas o equívocos extendidos que sugieren o afirman sin más, por ejemplo, que el espíritu absoluto es Dios para Hegel. El hecho de que casi justo al comenzar a hablar en la *Enciclopedia* del espíritu absoluto en el §554 Hegel mencione a Dios responde al hecho de que Hegel es consciente de que esta nomenclatura, en efecto, puede asociarse con Dios, pero será tarea de la labor enciclopédica subsiguiente brindar la caracterización adecuada de este último como “espíritu en su comunidad” (*Geist in seiner Gemeinde*) (cfr. *Enzyklopädie* §554).

9 Lo que ciertamente ya no será tan intuitivo es por qué precisamente Hegel establecerá una jerarquía donde la filosofía se encuentre en un escalafón más alto que sus dos contrapartes. Dicha postura es claramente una reacción teórica frente a lo sostenido por Schelling. Sin entrar de lleno en el debate, nosotros explicaremos en lo sucesivo los argumentos que tiene Hegel para sostener su propia postura.

ción y diálogo que sostienen permanentemente para validarse y saberse a sí mismas.

La característica común que tienen arte, religión y filosofía en el pensamiento hegeliano se pone nuevamente de manifiesto cuando en la *Enciclopedia* se sugiere que, en el fondo, las tres versan sobre lo mismo. De nuevo, hay que tener en mente esa enorme y amplia capacidad de tematización sobre distintos ámbitos de la realidad, pero también un aspecto incluso todavía más importante: el hecho de que las tres tratan sobre el espíritu y la forma en que este busca hallarse a sí mismo y desenvolverse en un plano de absoluta libertad. Ahora bien, de esto no se desprende que las tres traten a su objeto de una y la misma forma. Así, por ejemplo, en relación al arte en concreto habría que decir que este intuye (*anschaut*) lo ideal (*das Ideal*) y busca expresarlo mediante un signo (*Zeichen*) intuido bajo la forma de la belleza (*Schönheit*) (cfr. *Enzyklopädie* §556).

Después de señalar lo anterior en la *Enciclopedia*, Hegel presenta una serie de consideraciones relacionadas con un tópico que trataremos en el próximo apartado, a saber: la historia del arte bajo la clave del arte simbólico. Sin entrar en detalle en dicha cuestión, puede decirse que la historia del arte narrada por Hegel ha sido una historia que ha buscado establecer una suerte de unidad entre contenido y forma bajo la perspectiva de lo bello —una historia marcada por diferentes aporías, soluciones y resoluciones—. Y, de forma más específica, cabe decir que lo bello con respecto a lo humano tiene una relevancia particular, pues aquí lo que se atestigua es, dicho de alguna manera, el espíritu ejecutando y desplegando su propia libertad, algo que, sin duda, no podría decirse de la mera naturaleza en cuanto tal (*Enzyklopädie* §558).

El arte, para Hegel, tiene siempre el contexto de producción de un determinado pueblo o cultura. A su vez —y esto es filosóficamente muy relevante con vistas a nuestros intereses—, por su propia naturaleza, la belleza artística “se queda generalmente en una penetración por lo espiritual de la intuición (*Anschauung*) o

de la imagen (*Bild*)” (*Enzyklopädie* §559). Esto no impide, según lo que dice el propio Hegel en el mismo párrafo, que la obra en cuestión pueda llegar a ser con pleno derecho toda una obra de arte. Sin embargo, esta aseveración ya nos marca una tónica que será decisiva para las decisiones metódicas que Hegel tome en esta parte cumbre de su sistema: al fin y al cabo, el arte parece estar ligado a ciertos medios sensibles de forma tan íntima que, inevitablemente, vuelve a su propio contenido dependiente de dichos medios expresivos, con lo cual, en cierta manera —y teniendo en cuenta nuestra caracterización del espíritu absoluto— se impide que el despliegue libre del espíritu sea total. A esto habría que sumar, además, la contingencia con la cual la propia obra de arte llega a ser, pues necesita del genio y de la inspiración del artista, es decir, factores sobre los cuales no puede ejercerse como tal pleno dominio (*Enzyklopädie* §560), ni tampoco sobre distintos factores epocales que marcan los límites y los alcances de la propia producción artística (*Enzyklopädie* §561). El factor epocal decisivo al que Hegel hace alusión es que el cristianismo ya no admite ser retratado, en su esencia, como una mera religión de la belleza, por lo cual los intentos de asirlo de esta manera resultan siempre insuficientes. Por motivos semejantes, Hegel dirá en los siguientes párrafos de la *Enciclopedia* que la religión misma, paradójicamente, se desborda, pues esa libertad de la cual el propio cristianismo vino a dar testimonio no puede ser asida propiamente bajo el ámbito finito de la representación (*Vorstellung*) sino del concepto (*Begriff*), es decir, el elemento propio del pensar (*Denken*).

Sin entrar ahora en mayores detalles sobre las limitaciones que son propias de la esfera y del discurso religiosos, uno podría concluir, con base en la *Enciclopedia*, que el papel del arte ya se ha agotado y que simplemente habría que dar paso a la filosofía. Pues, al fin y al cabo, Hegel llega a afirmar de modo explícito aquí lo siguiente: “Y el arte bello es solamente un peldaño de la liberación (*nur eine Befreiungsstufe*), pero no la liberación suprema misma” (*Enzyklopädie* §562). Pero las cosas en definitiva no son

tan sencillas pues, como pretendo mostrar, a partir del material que ofrecen las *Vorlesungen*, una interacción provechosa entre filosofía y arte puede ser todavía repensada en clave hegeliana.

#### LAS *VORLESUNGEN* Y LA JUSTIFICACIÓN DEL ESTUDIO FILOSÓFICO DEL ARTE

Después de haber discutido en el marco de la *Enciclopedia* la jerarquía entre las figuras del espíritu absoluto, pasemos ahora a revisar la justificación que Hegel ofrece en el marco de sus *Vorlesungen* para ocuparse del arte. Esta ocupación o tratamiento del arte no es de cualquier índole, sino que es una ocupación o tratamiento eminentemente filosófico, como Hegel no duda en enfatizar. Desde aquí, nuevamente, se encuentra otro tipo de argumento o postura en torno a la “superioridad”, por decirlo así, de la filosofía sobre el arte, en tanto que se pretende que la primera pueda discurrir con libertad sobre los alcances y límites de la segunda. Sin que esto se afirme como tal explícitamente, la filosofía parece tener para Hegel esa máxima jerarquía en tanto que exhibe la capacidad de ser más abarcante y de cubrir más que las otras esferas, al grado incluso de poder englobarlas o, al menos, poder asirlas temáticamente sin que dicho tratamiento resulte en una pérdida sustantiva.

De lo anterior se desprende el esfuerzo de Hegel, por ejemplo, en tratar de convencer a su audiencia de que, a pesar de las manifestaciones de lo bello sean múltiples y diversas, es posible hallar racionalidad y un hilo conductor respecto de estas que nos permita ligarlas teóricamente. En este sentido, la confianza de Hegel viene dada por el hecho de que él no partirá de lo finito en su análisis sino de la Idea —como unidad viva y dinámica entre pensamiento y realidad—, que, a diferencia de la idea platónica, no permanece incólume en su carácter de universalidad sino que precisamente exhibe ese rasgo en tanto que se singulariza y se particulariza en las diversas manifestaciones artísticas de la cultura (cfr. *Vorlesungen über die Ästhetik* [von Kehler], pp. 9-10).

Después de refutar este prejuicio que supondría la imposibilidad de una filosofía con este campo temático, Hegel aborda fines que usualmente se suelen asignar como “últimos” a la esfera de las artes, pero que distan de ser su objetivo principal. Entre los principales propósitos que a este tenor se discuten, cabe destacar los siguientes: la imitación de la naturaleza, la exaltación de las pasiones y el mejoramiento moral de los seres humanos. Sin poder entrar aquí en detalle en cada una de estas discusiones, puede resumirse lo que Hegel dice al respecto de la siguiente manera. La primera concepción donde prepondera la imitación de la naturaleza resulta falsa, toda vez que el arte —si es buen arte— no se limita simplemente a copiar o a calcar la naturaleza, sino que presenta una obra con valor intrínseco y que se sostiene por cuenta propia.<sup>10</sup> La segunda concepción resulta inadecuada porque no distingue ningún tipo de contenido intrínseco que pudiera tener el arte, toda vez que el resultado —a saber, una especie de salida de la barbarie— es al final del día lo único que cuenta. Y si esto es así, cabe también preguntarse si acaso otros medios no serían más conducentes y propios para tal fin. Además,

---

10 Véase, por ejemplo, el siguiente aserto hegeliano: “Y la apariencia en el arte es más bien una forma mucho más verdadera, superior, frente a la forma en la que estamos acostumbrados a ver lo ético. A la eticidad del mundo cotidiano la denominamos realidad cotidiana. Eso que llamamos realidad es caos; sin embargo, el caos está más bien únicamente en la apariencia, y lo que el arte lleva a aparición fenoménica son los poderes [que actúan] en el caos. Estos poderes verdaderos son los que comparecen en el arte. [...]. El arte libera completamente de ese accesorio sensible a lo eterno en la historia y así nos hace presente la idea” (*Vorlesungen über die Ästhetik* [von Kehler], p. 44). Esta afirmación no es en ningún sentido menor porque, a mi parecer, la misma coloca a Hegel próximo a Gadamer quien entiende que las artes no son meras copias de la realidad, sino que tienen una valencia óptica propia. También lo ubica próximo a Danto, quien en su filosofía del arte sugiere que parte de la fractura de la narrativa hegemónica del arte occidental se explica cuando el modelo mimético del arte comenzó a entrar en crisis con las vanguardias artísticas (cfr. Gadamer, 2003, pp.183 ss.; Danto, 1999, pp. 72-73; pp.148-149 ). A mi juicio esto solo confirma una cosa, a saber: que no hay por qué sorprenderse del hecho de que tanto Gadamer como Danto fueron grandes lectores de Hegel. Lo que quizás sí sorprenda es que, en este punto en concreto, no vean a Hegel como un antecesor, o que no digan esto explícitamente.

sin ningún criterio adicional, no hay forma de poder distinguir qué tipo de pasiones tienen una jerarquía y por qué tales o cuáles deberían ser exaltadas y otras no. Y la tercera concepción resulta falsa porque, sin una comprensión definida sobre lo moral, no resulta claro qué tipo de representaciones deben traerse a cuento para este objetivo (*Vorlesungen über die Ästhetik* [von Kehler], pp. 13-30). De todo, sugerirá Hegel, es potencialmente viable extraer algún tipo de moraleja, incluso de lo malo. Asimismo, el punto de vista moral —subraya Hegel en consonancia con su crítica a la filosofía práctica kantiana— supone siempre un abismo entre el ser y el deber ser, es decir, una fractura. Y precisamente las formas del espíritu absoluto, incluida la del arte, parecen estar, en la comprensión hegeliana, llamadas a superar esta y cualquier otra clase de escisiones:

Concebida totalmente en su profundidad, esta es la perspectiva de la contradicción no resuelta en general: por encima de esta perspectiva hay que poner la de la oposición que se resuelve, que se reconcilia, y ello es aquí la afirmación de que el fin último del arte es exponer el fin último absoluto. (*Vorlesungen über die Ästhetik* [von Kehler], p. 27)

Cabe decir que Hegel no niega que, en algún sentido, el arte pueda cumplir las funciones antes mencionadas, o que, de hecho, en la práctica, se emplee al arte en vista de tales o cuales fines. Pero aun si esto es así, con ello no se ha conquistado la perspectiva o el fin superior especulativo que, a entender de Hegel, anima a las bellas artes y a lo que las hace dignas de ser objeto de reflexión filosófica. En consonancia con los desarrollos de la *Enciclopedia*, podemos decir que el fin último del arte para Hegel es la auto-comprensión del espíritu, y, por lo tanto, alcanzar cierta forma de verdad (*Wahrheit*).<sup>11</sup> Esto parece constatar en el siguiente pasaje:

---

<sup>11</sup> En la misma línea de la nota al pie anterior, cabe destacar que Hegel anticipa o bien influye de forma callada concepciones como la de Heidegger (2010) y la de

Por el contrario, ha de afirmarse que el arte está llamado a desvelar (*enthüllen*) la *verdad* en forma en forma de configuración artística sensible, a representar aquella oposición reconciliada, y tiene por tanto su fin último (*Endzweck*) en sí, en esta representación y este desvelamiento mismos. Pues otros fines, como la instrucción, la purificación, la mejora, el enriquecimiento, el afán de fama y honores, no tienen nada que ver con la obra de arte como tal ni determinan el concepto de la misma. (*Vorlesungen über die Ästhetik* [Hotho], p. 44)

Ahora bien, ¿en qué consiste este desvelamiento de la verdad al cual alude Hegel? Responder a esta pregunta amerita hacer una navegación general por las *Vorlesungen*. Considero que esta compleja tarea, sin embargo, puede solventarse —para los fines de nuestro interés en el presente estudio— tomando como hilo conductor la famosa tesis hegeliana del “carácter pretérito del arte” (*Vergänglichkeit der Kunst*). Esta tesis, sin duda provocadora y sugerente, ha dado pie a los más diversos equívocos, por lo que resulta conveniente reparar en ella cuidadosamente. Debido a su importancia, conviene traer a colación un consabido e importante pasaje:

Pero así como el arte tiene su antes en la naturaleza y en los ámbitos finitos de la vida, asimismo tiene también un *después*, esto es, un círculo que a su vez excede a su modo de comprensión y de representación de lo absoluto. Pues el arte todavía tiene en sí mismo un límite y pasa por tanto a formas superiores a la consciencia. Esta limitación determina también, pues, el lugar que ahora solemos asignarle al arte en nuestra vida actual. El arte ha dejado de valernos como el modo supremo en que la verdad se procura existencia. [...]. De este modo, el *después* del

---

Gadamer (2003), quienes asocian directamente el fenómeno de lo artístico con un fenómeno de verdad en sentido de desocultamiento o desvelamiento como la *alétheia* griega. Más allá de dirimir la cuestión de una posible influencia, lo cierto es que el reproche que Heidegger y Gadamer hacen a la tradición filosófica por “estetizar” nuestra experiencia con las obras de arte en vez de asir la experiencia de verdad que estas últimas brindarían no aplicaría, como tal, a Hegel.

arte consiste en el hecho de que el espíritu alberga la necesidad de satisfacerse sólo en lo interno propio suyo en cuanto verdadera forma de la verdad. En sus inicios el arte conserva todavía algo de misterioso, un presentimiento secreto y un anhelo, pues sus productos todavía no le han presentado su pleno contenido a la intuición figurativa completamente. Pero si el contenido perfecto se revela perfectamente en las figuras artísticas, entonces el espíritu de más amplias miras retorna de esta objetividad a lo suyo interno y rechaza aquélla. La nuestra es una de tales épocas. Puede sin duda esperarse que el arte cada vez ascienda y se perfeccione más; pero su forma ha dejado de ser la suprema necesidad del espíritu. Por más eximias que encontremos todavía las imágenes divinas griegas, y por más digno y perfectamente representados que veamos a Dios Padre, a Cristo y a María, en nada contribuye esto ya nuestra genuflexión. (*Vorlesungen über die Ästhetik* [Hotho], p. 77)

Por mencionar un ejemplo, a veces se piensa que esta tesis habría que equipararla con un burdo “fin del arte”, en el sentido de que ya no se crearían en lo sucesivo obras de arte en lo absoluto. Sobra decir que una lectura simplista de este tipo no se encuentra acreditada ni por este ni por otros pasajes de las *Vorlesungen*, ni se corresponde con el evidente hecho de que Hegel, a lo largo de muchas páginas, discute obras de arte producidas por sus contemporáneos, sin sugerir en ningún momento que haya condiciones que imposibiliten la producción de obras de arte en lo sucesivo. Otro error común es el de equiparar sin más lo dicho por Hegel con lo que Arthur C. Danto, inspirándose en Hegel, dirá sobre este: la tesis ya aludida anteriormente según la cual el arte tiene, por decirlo así, una determinada historia en Occidente, la cual, de acuerdo con Danto (1999), habría durado desde algún punto en el siglo xv hasta el final de las vanguardias artísticas en el siglo xx, donde ya no existe ningún tipo de relato legitimador que permita agrupar los distintos fenómenos y manifestaciones que antaño siempre respondían a una suerte de narrativa estética dominante (pp. 25-41). Como puede apreciarse, es imposible adscribirle semejante tesis también a Hegel por la simple y sencilla razón de

que él no atestiguó toda esa serie de cambios que hicieron poner en duda la definibilidad del arte.

Como se indicó, Danto se inspira en Hegel para enunciar o formular su propia postura. Pero este “inspirarse en” naturalmente sugiere que algún elemento debe haber en Hegel que permita hablar de algo más o menos parecido. Y ese común denominador lo encontramos en la *historicidad* del arte, pues, como ya señalábamos anteriormente, Hegel y Danto consideran que el significado de lo que es arte ha sufrido importantes transformaciones a lo largo del tiempo. En Hegel, en lo concreto, encontramos una famosa división tripartita en las *Vorlesungen*, donde se habla de arte simbólico, clásico y romántico. Esto tiene un claro correlato con lo dicho anteriormente en la *Fenomenología* —razón por la cual era importante traerla a cuento antes en nuestro discurso—: el arte simbólico es aquel que encontramos en las culturas antiguas de Oriente, donde se construyeron templos y se realizaron poemas, esculturas, etcétera, que exaltaban a la divinidad entendida como parte de la naturaleza. Ahí, digamos, siguiendo a Jaeschke (2014), lo que encontramos en las manifestaciones artísticas es una unidad indiferenciada entre espíritu y naturaleza (p. 21). En el arte clásico, esto es, el arte griego preponderantemente, se da el giro antropológico y se desarrolla un sistema armónico de artes que, al menos en Occidente, pervivirá en lo sucesivo y fungirá a modo de canon. Sobre este arte, en lo específico, cabría decir que está regido por la concepción religiosa helénica de identificación de lo humano con lo divino, la cual, aunque potencialmente problemática y erosionante, como apuntamos en nuestro tratamiento de la *Fenomenología*, al menos supone, en un primer momento, una especie de armonía entre contenido y forma. A tal punto que Hegel no vacilará en decir que el arte que ha alcanzado una belleza superior a lo largo de la historia es sin duda el griego, lo cual se traduce a su vez en una tesis de unidad armónica entre naturaleza y espíritu (Jaeschke, 2014, p. 21).

Finalmente, y esto ya rebasa completamente lo tratado por la *Fenomenología*, encontramos el arte romántico, el cual, contrario a lo que el nombre nos da a entender, no habría que comprender como el arte producido en el contexto europeo tras la Ilustración durante comienzos del siglo XIX.<sup>12</sup> Antes bien, con este rótulo Hegel se refiere a todo el arte elaborado con posterioridad al cristianismo, lo cual supone al menos un par de cosas. En primer lugar, el hecho de que, aunque haya existido como tal lo que podríamos denominar “arte sacro” o “arte cristiano”, este, en general, por más espléndido y majestuoso que sea, no termina nunca por cumplir cabalmente con su objetivo, pues si ya el arte griego solo podía retratar, en algunas de sus manifestaciones y aspectos, a su panteón de divinidades, el problema aquí no hará sino exacerbarse, toda vez que los profundos dogmas del cristianismo —como pudieran ser la encarnación, la resurrección, la Trinidad, etcétera— solo admiten una representación pictórica o figurativa parcial y unilateral. En esta última configuración el espíritu se considere sublime por encima de la naturaleza (Jaeschke, 2014, p. 21).

De ahí que, en suma, este arte deba renunciar, en algún punto, a su dimensión de sagrado; que poco a poco vaya gestándose más y más un tipo de arte donde, si bien, en el trasfondo del mismo, el bagaje cristiano nunca se pierde por entero, los temas se centran más bien en los sujetos modernos: enormemente conscientes de su individualidad y de su situación histórica gracias al propio cristianismo y sus distintos conflictos, problemas y vicisitudes particulares, tal como los encontramos por ejemplo en las obras de Shakespeare y de Cervantes. En consecuencia, se desprende la imagen de historicidad que Hegel ubica para su tiempo, donde

---

12 Como Jaeschke destaca, en realidad, el nombre o epíteto de *Romantik* comenzó a emplearse para designar a este periodo con posterioridad a la muerte de Hegel, especialmente a través de los trabajos de Heinrich Heine y de Arnold Ruge. Hegel más bien asociaba con este término los relatos medievales y los cantares de gesta (Jaeschke, 2014, p. 22).

el arte ya no es la figura más elevada del espíritu. Es decir, en un momento histórico pasado, arte y religión se entremezclaban y animaban mutuamente, eran hasta cierto punto indistinguibles y conformaban una totalidad de sentido que podía guiar con suficientes credenciales y autoridad a los individuos en su cosmovisión y su quehacer. En el contexto en el cual Hegel escribe, este ya no es el caso. Por utilizar su provocadora expresión: ya no nos hincamos ante el arte porque ya no vemos en él lo más elevado.

Sin duda, con estos desarrollos, Hegel tomó claramente postura frente a su tiempo: por un lado, frente a Schelling, su otrora compañero en el seminario de Tubinga, quien en su *Sistema del idealismo trascendental* sostuvo la tesis según la cual la filosofía estaba rezagada frente al arte, siendo el genio la figura en la cual la naturaleza depositaba sus intuiciones que solo podía articular después el filósofo con evidente retraso.<sup>13</sup> Por otro lado, frente a los románticos (Novalis, Hölderlin, los hermanos Schlegel, etcétera), quienes parecían haber abdicado de la razón y haberse entregado al torrente del sentimiento, a fin de mantenerse en contra de los ideales propuestos por la Ilustración, con los cuales estaban en desacuerdo. Visto desde este trasfondo, la propuesta de Hegel va claramente a contrapelo de su época, aunque, me parece, sin desacreditar por completo ni mucho menos el fenómeno de lo artístico, que lo ve como una de las manifestaciones más altas del espíritu, pero no la superior.

Sin embargo, no es momento de ahondar más en esta polémica. Con lo que quisiera cerrar estas reflexiones es con el desarrollo de una idea que, a mi entender, se desprende directamente de la tesis del carácter pretérito del arte. La idea es la siguiente: uno podría

---

13 Véase, por ejemplo, la siguiente aseveración schellingiana: “La filosofía alcanza ciertamente lo supremo, pero lleva hasta este punto, por así decir, sólo a un fragmento del hombre. El arte lleva a todo el hombre, cómo él es, allí, a saber, al conocimiento de lo supremo, y en esto se basa la eterna diferencia y el milagro del arte” (Schelling, 2005, pp. 427-428). Para Hegel, como es sabido, esto conducirá a un irracionalismo donde, al final del día, no hay verdadero punto de asiento.

pensar que, si para Hegel el arte no es la figura última del espíritu, este ya no sería como tal objeto o materia de ulteriores reflexiones especulativas. Pero, en realidad, como de hecho dan testimonio las *Vorlesungen*, ocurre todo lo contrario: pareciera ser que la desvinculación del arte respecto de la religión, paradójicamente, termina por humanizarlo más y por perfilarlo con mayor nitidez como un objeto de reflexión eminente para la filosofía. En otros términos, pareciera ser que este desarrollo nos ha hecho ganar la distancia adecuada para que, desde un *páthos* lejano al de la reverencia y al de lo sacro, seamos capaces de reflexionar de una manera mucho más crítica y aguda sobre el valor de las artes y su correlación temática con otros ámbitos de la cultura. De ahí que, de alguna manera, Hegel no solo busque inaugurar, a mi entender, la filosofía del arte como una disciplina filosófica,<sup>14</sup> sino también un ámbito de reflexión fértil que permita pensar filosóficamente, *desde o a partir de* las artes, y que, en términos temáticos, se avoca a las diferentes cuestiones e interrogantes con las cuales se ve confrontado el espíritu humano con el paso del tiempo.

Así pues, la filosofía del arte se convierte en un espejeo de la cultura humana, y, por lo mismo, puede considerarse ella misma una forma o manifestación de una filosofía de la cultura con vastos registros temáticos. La filosofía del arte se convierte para Hegel en una instancia destacada donde se puede tematizar el horizonte plural, abierto y siempre cambiante de los intereses de los individuos en el marco de sus distintos contextos de acción.

---

14 Esto se aprecia inmediatamente al comienzo de las *Vorlesungen* compiladas por Hotho, donde Hegel toma distancia frente a los teóricos anteriores a él mediante la aseveración según la cual él pretende ir más allá de un mero análisis de la percepción sensible, como podrían sugerir los epítetos de “estética” o de “calística”. Antes bien, su afán por construir una *Wissenschaft* lo lleva a inaugurar una nueva disciplina bajo el rótulo de “filosofía del arte” (*Philosophie der Kunst*) o de “filosofía del arte bello” (*Philosophie der schönen Kunst*) (*Vorlesungen über die Ästhetik* [Hotho], p. 1).

## CONSIDERACIONES FINALES

Después de haber hecho este recorrido, me permito señalar algunos puntos que, en mi opinión, se desprenden de la reflexión y el análisis aquí brindados, que son en algunos casos exegéticos y en otros sistemáticos. En primer lugar, considero que la *Fenomenología del espíritu* es un texto clave no solo en cuanto a su propósito, supuestamente acotado, de preparar y ayudar al lector a alcanzar el punto de vista de la ciencia filosófica. Además, el texto pone a la mano toda una serie de contenidos que serán objeto de la especulación y del desarrollo del sistema mismo. Aunque Hegel, en las páginas finales de la *Fenomenología*, pareciera hacer una exhortación al lector para desandar el camino andado y olvidar prácticamente todo el recorrido hecho, bajo la promesa de que los contenidos que ahí se han ganado fenomenológicamente serán reapropiados desde el punto de vista eminentemente especulativo del sistema en sí (cfr. *PhG* 429 ss.), lo cierto es que cumplir con lo deseado por el autor en este punto no solo es difícil sino imposible, e incluso parecería del todo recomendado no hacerlo, porque, como hemos visto, esa historia dialéctica de las religiones que ahí se presenta es un precedente inmejorable para comprender a cabalidad la estructura de la esfera del espíritu absoluto, tal como esta se presenta en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Por otra parte, revisar la *Enciclopedia*, en nuestro análisis, reeditó en entender con mayor precisión lo que Hegel entiende por espíritu absoluto, con lo cual se buscó acreditar, desde un asiento textual, una serie de evidencias que van en contra de las lecturas esotéricas o casi místicas que, en contextos poco informados, se manejan sobre esta noción. De igual modo, se explicó con cierto detalle por qué las formas del espíritu absoluto son una suerte de autoconocimiento y autodilucidación, las cuales, en cada caso, suponen recursos y medios expresivos distintos. Desde estas coordenadas, se distinguió al arte de la filosofía en la comprensión hegeliana, y se acentuó por qué la primera tiene cierta dependencia respecto a sus recursos expresivos, lo cual, en último

término, avala el paso argumentativo hegeliano de supeditar este momento al del concepto.

Con base en estos desarrollos se concluyó que, si no tuviéramos ningún corolario adicional, bien podría suponerse, con base en la *Enciclopedia*, que para Hegel —por utilizar una conocida imagen de Wittgenstein— el arte no sería otra cosa más que una escalera que, tras ser empleada, bien podría ser desechada. Por suerte, sin embargo, pudimos hacer notar que sí existe otro importante material a considerar, el cual no es otro que las *Vorlesungen* o las *Lecciones sobre filosofía del arte*. De estas pudimos extraer toda una serie de conclusiones relevantes. En concreto: el hecho de que arte, religión y filosofía coexisten en las diversas etapas revisadas por Hegel, y que, más aún, terminan por informarse recíprocamente en conexiones profundamente significativas. Esto logró establecerse incluso en relación a la tan mal comprendida tesis hegeliana sobre el “carácter pretérito” del arte. En efecto, al revisarla, apreciamos que lo que esta supone simplemente es que el arte ya no es el más alto peldaño de autocomprensión de la humanidad, sino que lo es la filosofía.

Con todo, esta constelación teórica e histórica no sugiere ni que el arte deje de producirse, ni tampoco que la filosofía, en lo sucesivo, esté eximida de reflexionar sobre los contenidos que el propio arte ofrece. En suma, lo que se subrayó es que precisamente la tesis del carácter pretérito del arte abre las puertas a considerar, de un modo más analítico y reflexivo, las distintas manifestaciones artísticas sin que uno esté sobrecogido —como quizás pudo haber sucedido en antaño— por el *páthos* de reverencia al cual invitaba el arte sacro o la correlación de este con el ámbito religioso. Si las coordenadas de este proyecto hegeliano son sólidas, entonces, considero que no solo se abren las puertas para entender hoy en día la filosofía del arte (en sentido estrecho, como suele ser moneda de cambio en la discusión actual) en términos de discutir única o preponderantemente la cuestión de la definición o la definibilidad del arte, sino que se inaugura una nueva forma de comprenderla

y practicarla. Esto se debe a que es una filosofía de la cultura que aprovecha el contenido y la materia de las artes como matriz temática para reflexionar sobre los intereses y las preocupaciones humanas, así como para ponderar incluso los desarrollos que han ido adquiriendo las distintas manifestaciones artísticas que, por lo demás, ya no son las mismas que en época de Hegel, sino que hay otras nuevas.<sup>15</sup> Como puede apreciarse, una lectura atenta de los textos puede hacernos revalorar varios logros de la empresa del filósofo alemán, sin que uno necesariamente tenga que comprometerse con ulteriores tesis de su sistema, y sobre todo, dándonos interesantes pautas que sugieren que la filosofía no solo pierde sino que sale ganando al ocuparse de los fenómenos artísticos, pues arroja luz sobre estos y sobre sí misma.<sup>16</sup>

#### REFERENCIAS

- Carroll, N. (2017). *Filosofía del arte. Una introducción contemporánea*. L. Lecuona (Trad.). México: UNAM.
- Cerezo Galán, P. (2022). *El camino del saber. Comentario de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Danto, C. (1999). *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. E. Neerman (Trad.). Barcelona: Paidós.
- D'Hondt, J. (2013). *Hegel*. C. Pujol (Trad.). Barcelona: Tusquets.

---

<sup>15</sup> Precisamente en la medida en que Hegel ofrece claves para pensar la historicidad del arte después del quiebre con el mundo religioso, el filósofo alemán se convierte en un interlocutor particularmente brillante para entender distintos desarrollos artísticos que se han dado incluso después de su propia época. Un autor que ha sabido explotar esto magistralmente es Pippin (2014).

<sup>16</sup> Dos tipos de revaloración del arte que pueden hacerse desde un horizonte hegeliano son los que sugiere Kwon: por un lado, la posibilidad de ver a la filosofía como una matriz para la producción y desarrollo de las formas artísticas; por otro, la posibilidad de entender —como el propio Hegel llegó a hacerlo brillantemente en la *Fenomenología*— a la filosofía como una actividad que puede continuamente tomar impulsos e inspiración de las artes de cara sus propios planteamientos teóricos (cfr. Kwon 2004: 185ss). Por los límites de nuestra investigación, estas dos líneas no pueden ser ya exploradas sino solo quedar aquí apuntadas.

- Farneth, M. (2017). *Hegel's Social Ethics: Religion, Conflict, and Rituals of Reconciliation*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Gadamer, H. (2003). *Verdad y método*. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (Trads.). Salamanca: Sigueme.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Die Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición bilingüe. R. Valls Plana (Trad.). Madrid: Abada.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía del arte o estética (verano de 1826)*. Edición bilingüe. D. Hernández Sánchez (Trad.). Madrid: Abada.
- Hegel, G. W. F. (2017). *La fenomenología del espíritu*. W. Roces y R. Guerra (Trads.). Revisada por Gustavo Leyva. México: FCE.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Lecciones sobre la estética*. A. Brotons Muñoz (Trad.). Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2010). El origen de la obra de arte. En M. Heidegger, *Caminos de bosque* (pp. 11-62). H. Cortés y A. Leyte (Trad.). Madrid: Alianza.
- Inwood, M. (2007). *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Inwood, M. (1992). *A Hegel Dictionary*. London: Blackwell.
- Jaeschke, W. (2014). Kunst und Religion als Gestalten des absoluten Geistes. En T. Braune-Krickau, T. Erne y K. Scholl (Ed.), *Vom Ende her Gedacht* (pp. 16-25). Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Jameson, F. (2010). *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*. London/New York: Verso.
- Kaube, J. (2020). *Hegels Welt*. Berlin: Rowholt.
- Kwon, D.-J. (2004). *Das Ende der Kunst. Analyse und Kritik der Voraussetzungen von Hegels These*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Pippin, R. (2014). *After the Beautiful. Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Pinkard, T. (2000). *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ricoeur, P. (1994). Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion. En *Lectures 3*, Paris: Éditions du Seuil (pp. 41-62).
- Schelling, F. W. J. (2005). *Sistema del idealismo trascendental*. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez (Trad.). Barcelona: Anthropos.
- Speight, A. (2001). *Hegel, Literature, and the Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vieweg, K. (2020). *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*. München: C. H. Beck.

## MECANICISMO RADICAL Y METAFÍSICA DE LA CAUSALIDAD<sup>1</sup>

### Radical Mechanicism and the Metaphysics of Causality

José Tomás Alvarado Marambio

ORCID ID: 0000-0003-2324-8458

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

[jalvaram@uc.cl](mailto:jalvaram@uc.cl) - [jose.tomas.alvarado@gmail.com](mailto:jose.tomas.alvarado@gmail.com)

#### RESUMEN

La teoría mecánica de la causalidad es una radicalización de la ‘nueva filosofía mecánica’ que ha sido propuesta los últimos veinte años. De acuerdo con los mecanicistas radicales la causación puede ser identificada con mecanismos. En este trabajo se presenta y se discute la perspectiva mecánica radical. Se argumenta, primero, que hay un problema categorial que afecta la posición, porque un ‘mecanismo’ es un tipo de objeto, mientras que la causación es un evento o proceso. La causación, entonces, no puede ser identificada con mecanismos, sino con la operación de mecanismos. Si la tesis del mecanicista radical se toma de acuerdo a esta última formulación, aparece un dilema para el mecanicista. O bien las interacciones de las partes componentes de un mecanismo son formas de causación o no. Si lo son, se genera un regreso vicioso al infinito y la teoría resulta explícitamente vacía. Si no lo son, la causación se convierte en una relación ‘extrínseca’ contra lo que ha sido sostenido por los defensores de la teoría mecánica de la causalidad.

**Palabras clave:** *mecanismo, causalidad, teoría mecánica de la causalidad, nueva filosofía mecánica, regreso al infinito.*

#### ABSTRACT

The mechanical theory of causation is a radicalization of the ‘new mechanical philosophy’ that has been proposed in the last twenty years. According to the radical mechanicians, causation can be identified with mechanisms. In this work, the radical mechanical perspective is presented and discussed. It is argued, first, that there is a categorial problem affecting the position, because a ‘mechanism’ is a kind of object, while causation is an event or process. Causation, then, cannot be identified with mechanisms, but with the operation of mechanisms. If the radical mechanician contention is taken according to this last formulation, it appears a dilemma for the mechanician. Either the interactions of the parts of a mechanism are forms of causation or not. If they are, a vicious infinite regress is generated and the theory results explanatorily vacuous. If they are not, causation is turned into an ‘extrinsic’ relation against what has been contended by defenders of the mechanical theory of causality.

**Keywords:** *mechanism, causation, mechanical theory of causation, new mechanical philosophy, infinite regress.*

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido redactado durante la ejecución del proyecto de investigación Fondecyt 1210091 (ANID, Chile).

En los últimos veinte años se ha propuesto una ‘nueva’ perspectiva mecanicista en filosofía de la ciencia. La ‘nueva filosofía mecanicista’ no se ha presentado como una ‘resurrección’ del mecanicismo de los siglos XVII y XVIII, con todos sus presupuestos metafísicos y epistemológicos. El ‘nuevo mecanicismo’ se ha presentado, más bien, como una elaboración filosófica de las formas de explicación usuales en ciencias ‘especiales’ que no pretenden ser la descripción de las leyes fundamentales de la naturaleza ni de algo reducible a ellas. El desarrollo de la nueva perspectiva mecanicista ha tenido su principal fuente de motivación en la filosofía de la biología. La biología molecular no está buscando ‘leyes’, sino más bien el ‘mecanismo’ por el que, por ejemplo, se traduce la información genética en la síntesis de proteínas en el citoplasma celular. Esta ‘traducción’ implica una multitud de reacciones moleculares. La estructura molecular de ARNs, ADNs y proteínas es algo que, eventualmente, podría ser explicable reductivamente por la mecánica cuántica de las partículas subatómicas que componen los átomos involucrados, pero esto no parece relevante para el nivel de explicación que se está buscando aquí. Lo que busca la biología molecular es describir un ‘mecanismo’ por el que se efectúa la síntesis proteica. Si los componentes de este mecanismo podrán reducirse o no a la física fundamental no es relevante para esta explicación. Si se llegase a descubrir que, por ejemplo, el mecanismo de traducción es emergente respecto de su base física en el nivel cuántico, esto no tornaría la explicación mecanicista incorrecta o menos informativa.<sup>2</sup>

---

2 Este enfoque mecanicista en filosofía de la biología es, por lo demás, heredero de una perspectiva mecanicista general acerca de la vida que ha sido puesta en cuestión más recientemente por diferentes corrientes organicistas (Nicholson, 2012, 2013, 2014). No es el objetivo de este trabajo, sin embargo, hacer un cuestionamiento de estos enfoques, sino solamente la discusión de una concepción mecanicista de la causalidad que viene a ser, como se va a explicar, una radicalización del nuevo mecanicismo.

La ‘nueva filosofía mecanicista’ surge de una reflexión acerca de los recursos epistemológicos y metafísicos que, de hecho, se ponen en movimiento en ciencias como la biología molecular o la neurociencia. En vez de tratar de hacer encajar estas prácticas explicativas en un molde filosófico preconstituido, se ha buscado comprenderlas y precisarlas (para presentaciones generales, Machamer, Darden y Craver, 2000; Bechtel y Abrahamsen, 2005; Craver, 2007; Craver y Tabery, 2015; Glennan, 2017; el volumen editado por Glennan e Ilari, 2018). La concepción mecanicista de la explicación no debe verse, de por sí, en competencia con formas de explicación que pueden ser más apropiadas para otras disciplinas. La mayoría de quienes han propuesto y desarrollado la concepción han pensado en la ‘nueva filosofía mecanicista’ en estos términos. Este trabajo, sin embargo, va a discutir propuestas mucho más radicales. Stuart Glennan, en particular, ha sostenido que la relación causal entre dos o más eventos es aquella relación que conecta tales eventos por un mecanismo (Glennan, 1996, 2002, 2009a, 2010, 2011, 2017; Williamson, 2011a, 2011b; Matthews y Tabery, 2018).

Intuitivamente, uno supondría que los mecanismos dependen de relaciones causales. Lo que se ha propuesto, sin embargo, es invertir esta dependencia, de manera que los mecanismos serían fundamentales y la causalidad sería, en cambio, una realidad ontológicamente derivativa fundada en ellos. Como es de esperar, esta propuesta mecanicista radical ha encontrado una importante resistencia (entre otros, Psillos, 2004; Kistler, 2009; Waskan, 2011; Williamson, 2011b; Woodward, 2002, 2011; Menzies, 2012; Casini, 2016; Franklin-Hall, 2016). Los críticos han sostenido que la dirección de dependencia ontológica entre relaciones causales y mecanismos debe ser tal como se ha supuesto de manera más tradicional, esto es, de manera que los mecanismos sean dependientes de las relaciones causales y no al revés. En este trabajo se va a considerar con más detenimiento esta concepción mecanicista radical, pero desde una perspectiva diferente de la que ha sido

usual en la discusión de los últimos veinte años. Se va a examinar la posición mecanicista radical desde una perspectiva ontológica, considerando las categorías de entidades involucradas. Se van a examinar también los problemas de regreso y de circularidad que han sido planteados en la literatura, pero desde una perspectiva que pone el foco en la estructura de fundación de una explicación mecanicista.

En lo que sigue, se va a considerar, en primer lugar, qué se ha supuesto que es un ‘mecanismo’ para los defensores del ‘nuevo mecanicismo’. En segundo lugar, se va a explicar cómo debe ser entendida la relación causal de un modo derivado de mecanismos, tal como lo ha propuesto Stuart Glennan. En tercer lugar, se va a examinar cómo podría ser coherente la concepción causal mecanicista radical con la idea misma de un ‘mecanismo’.

## 1. ¿QUÉ ES UN MECANISMO?

La expresión “mecanismo” ha sido utilizada para designar diferentes cosas en la filosofía reciente. Andersen distingue varios campos en los que se ha denominado a una concepción ‘mecanicista’ (Andersen, 2014a, 2014b). Se ha llamado “mecanismos” a las ecuaciones estructurales en un modelo causal, esto es, ecuaciones que especifican qué incidencia tiene un valor de una variable en los valores de las variables que le sean causalmente dependientes (Pearl, 2009, pp. 27-29). También se ha denominado “mecanicista” la concepción de la causalidad que la entiende como un proceso continuo en el que se transfieren magnitudes físicas conservadas (Dowe, 2000). Un uso más específico se ha propuesto en filosofía de la neurociencia para designar restricciones en las distribuciones de probabilidad de estados de los nodos en un sistema informacional. Cualquiera de estos ‘mecanismos’ es ontológicamente ‘plano’, esto es, no está constituido por diferentes niveles ontológicos de entidades que estén encabalgados entre sí. Los ‘mecanismos’ de que se trata aquí son, en cambio, ontológicamente estructurados en diferentes niveles. Justamente

lo peculiar de una explicación mecánica es que pone de relieve tal estructura y al hacerlo torna el fenómeno de que se trate más comprensible.

En el importante trabajo de Machamer, Darden y Craver (2000) se caracteriza a un mecanismo de este modo: “Los mecanismos son entidades y actividades organizadas de tal modo que son productivas de cambios regulares desde las condiciones de inicio o de *set-up* hasta las condiciones finales o de término (*from start or set-up to finish or termination conditions*)” (Machamer, Darden y Craver, 2000, p. 3). Stuart Glennan, a su vez, caracteriza así un mecanismo: “Un mecanismo subyaciendo (*underlying*) a un comportamiento es un sistema complejo que produce tal comportamiento por (...) la interacción de un número de partes de acuerdo con leyes causales directas” (Glennan, 1996, p. 52). Se puede apreciar por estas caracterizaciones que un mecanismo es, en primer término, un cierto tipo de ‘totalidad’ o ‘sistema’ que, por lo tanto, ha de poseer ciertas ‘partes’. El sistema como un todo posee un cierto ‘comportamiento’ regular. Este comportamiento del sistema como un todo es producido por la organización de sus partes y sus interacciones mutuas. Resultan cruciales para la especificación de un mecanismo, entonces: (i) cuál sea el comportamiento que se trata de explicar; (ii) cuáles son las partes cuya organización y cuyas interacciones producen tal comportamiento; (iii) qué organización y qué interacciones se dan entre estas partes, de tal modo que sean aptas para producir el comportamiento en cuestión.

Conviene hacer varias aclaraciones acerca de estos componentes. En primer lugar, el ‘comportamiento’ tiene un rol fundamental para determinar qué es parte y qué no es parte de un mecanismo. La esencia de un mecanismo es ser un ‘mecanismo para X’ donde la ‘X’ debe completarse con el comportamiento que pretenda explicarse. Lo que tenga un rol explicativo para la producción de X cuenta como parte del mecanismo; lo que no lo tenga, no. No es necesario que las partes estén localizadas de manera contigua

unas con otras. No es necesario que las partes ocupen una región conectada. Un mecanismo neuronal, por ejemplo, puede estar constituido por neuronas dispersas en diferentes regiones del cerebro. La función o ‘comportamiento’ de que se trate determina el mecanismo, no una localización ‘dentro’ de algo que parece una única ‘máquina’. En segundo lugar, aunque la expresión “mecánico” podría ser asociada con leyes deterministas, no es necesario que las interacciones entre las partes del mecanismo sean deterministas. El mecanismo podría funcionar de un modo estocástico y las interacciones, así como el comportamiento global del sistema, podrían tener asignada solo cierta distribución de probabilidades; tampoco requiere ser ‘lineal’. Un mecanismo podría estar conformado por tipos de interacción que conforman ciclos. En tercer lugar, un mecanismo no se ‘reduce’ a sus partes y sus interacciones, ni se ‘elimina’ por tales partes e interacciones. El mecanismo como sistema completo existe con tanto derecho como las partes que lo constituyen. La relación entre el sistema total —el mecanismo— y sus partes organizadas de un cierto modo tienen entre sí una relación ‘constitutiva’, no causal (cfr. en especial, Craver, 2007; Craver y Bechtel, 2007). En cuarto lugar, se ha supuesto normalmente que un mecanismo funciona de un modo ‘regular’. Las interacciones entre las partes, aunque sean estocásticas, deben darse siempre del ‘mismo’ modo, aunque ese modo ‘igual’ en el que se producen sea bajo una misma distribución de probabilidades. El comportamiento o función del sistema como un todo se debe dar de un modo regular. Esto parece suponer que un mecanismo debe pertenecer a un tipo que posee múltiples instancias. Algunos han sostenido, sin embargo, que no hay inconveniente en postular un mecanismo que opera solo una única vez, como podría ser un mecanismo histórico efímero (Glennan, 2009b; 2017, pp. 129-131). Los mecanismos no son tipos generales de sistema, sino que *son* sistemas cuya estructura interna resulta explicativa.

Los defensores de la nueva perspectiva mecánica han destacado que los mecanismos están constituidos conjuntamente por ‘entidades’ y ‘actividades’ (Machamer, Darden y Craver, 2000, pp. 4-8; Glennan, 2017, pp. 19-22; Krickel, 2018, pp. 69-93; Kaiser, 2018). Las ‘entidades’ son las partes que lo constituyen, esto es, objetos físicos como una neurona o una proteína. Aunque se hable aquí de ‘partes’ y de ‘todos’, los mecanismos no son fusiones mereológicas de sus ‘entidades’, al menos, no de acuerdo a lo que se entiende por una ‘fusión’ o ‘suma’ en mereología extensional estándar.<sup>3</sup> Una neurona, por ejemplo, es un objeto que se encuentra en permanente intercambio de nutrientes y desechos metabólicos con su ambiente. Las partes de una parte de un todo son partes del todo —esto es, la relación de ‘ser una parte de’ es transitiva—, por lo que las partes de las partes de una suma mereológica deben tenerse como constitutivas de la identidad de esa suma. Pero lo que es parte del mecanismo es la neurona y no las partículas materiales que la estén constituyendo en algún momento. Si un mecanismo neuronal fuese una fusión mereológica, las moléculas y los átomos de esa molécula no solo serían constituyentes de ese mecanismo, sino que serían determinantes de la identidad de tal neurona. Se requiere que las ‘entidades’ de un mecanismo posean cierta estabilidad temporal así como que estén ocupando

---

3 De acuerdo a la mereología extensional estándar, que es una teoría formalizada acerca de las relaciones de partes y todos, para cualquier colección de entidades  $x_1, x_2, \dots, x_n$  existe la suma de estas, que es aquel todo cuyas partes son exactamente  $x_1, x_2, \dots, x_n$ . Esto se conoce como el principio de sumas mereológicas irrestrictas. La identidad de una suma mereológica está determinada exclusivamente por cuáles sean sus partes. No tiene importancia si existe o no cierta ‘organización’ de ellas (Simons, 1987, pp. 37-41).

una región espacial relativamente precisa y conectada,<sup>4</sup> lo que no puede asegurarse con una fusión mereológica.<sup>5</sup>

A este respecto se ha destacado que una conceptualización adecuada de un ‘mecanismo’ exige una ontología dualista que no pretenda la reducción o eliminación ni de las actividades a las entidades —lo que se ha denominado “substancialismo”— ni de las entidades a las actividades —lo que se ha denominado “ontologías de procesos”— (Machamer, Darden y Craver, 2000, pp. 4-5). Un mecanismo no es ni una suma de objetos inertes, ni un proceso. Esto, sin embargo, depende de qué ontología llegue a ser la adecuada para objetos materiales que persisten en el tiempo. Ha sido la posición prevalente en la historia de la filosofía la suposición de que un objeto es algo que persiste en el tiempo siendo idéntico en todos los tiempos en que existe. Esta forma de persistencia en el tiempo ha sido llamada “enduración” (*endurance*). Un objeto que endurece de este modo se opone a un evento, acontecimiento o proceso, que es algo que le sucede a uno o varios objetos en un lapso. Lo que han tenido en mente los defensores de la nueva filosofía mecanicista es que un mecanismo requiere objetos endurecidos —tales como neuronas o moléculas orgánicas—, así como actividades de tales objetos, que son eventos o procesos en los que estos intervienen. La localización espacio-temporal es constitutiva de la esencia de un proceso. Un proceso o evento posee, además, partes temporales, por ejemplo, la ‘primera parte’ de una guerra. No han sido pocos, sin embargo, los que han defendido una ontología de acuerdo con la cual los objetos persisten en el tiempo por poseer partes temporales en los diferentes tiempos en que existen. Los objetos son, para estos

---

4 Aunque es habitual suponer que un objeto físico ocupa en cada tiempo una región precisa del espacio, no puede atribuirse tal cosa de manera realista a objetos físicos como neuronas o moléculas que están constituidas, en algún punto, por partículas que obedecen a la mecánica cuántica (Lewis, 2016, pp. 72-105).

5 Por lo menos, no si no se adoptan partes temporales además de partes espaciales, tal como se explicará abajo.

filósofos, fusiones mereológicas de tales partes temporales. Cada parte temporal es un objeto de existencia temporalmente puntual. Se ha designado este modo de persistencia en el tiempo como “perduración” (*perdurance*). Para quienes sostienen que los objetos perduran en el tiempo no hay ninguna diferencia ontológica entre un objeto y un proceso. Estrictamente, para los perdurantistas, todos los objetos son procesos (para estas discusiones, Haslinger y Kurtz, 2006). Para un perdurantista, por lo tanto, un mecanismo no puede sino ser un proceso constituido por otros procesos, pues tal es la naturaleza de cualquier objeto físico.

La distinción entre ‘entidades’ y ‘actividades’ puede mantenerse, sin embargo, incluso desde una perspectiva perdurantista. Para los defensores de las partes temporales existe algo que cumple las funciones de un objeto ordinario. Cualquier sección del continuo espacio-temporal —sin importar que sea una región desconectada y altamente dispersa— selecciona un objeto que es exactamente la fusión mereológica de las partes temporales ocupando tal región. Pero, entre esta plenitud de fusiones mereológicas hay algunas que corresponden a lo que entendemos ordinariamente por un único objeto, por tratarse de una suma de partes temporales cada una de las cuales es contigua espacio-temporalmente con la siguiente en la serie; cada una de estas partes temporales sucesivas es ‘suficientemente’ semejante en los aspectos que sean relevantes con sus antecesoras y sucesoras (por ejemplo, Sider, 2001, pp. 188-208). Los objetos perdurantes así seleccionados son los que, además, poseen relevancia explicativa. Un mecanicista, entonces, puede sostener que son estos ‘objetos’ los que deben contar como ‘entidades’ partes de un mecanismo y deben diferenciarse de las actividades o interacciones entre ellos. Si se adopta una ontología perdurantista para objetos físicos, por lo tanto, la metafísica mecanicista requiere una re-interpretación adecuada, pero no su rechazo.

Un mecanismo concreto es, entonces, un sistema de partes que poseen ciertas disposiciones para interactuar de un modo determi-

nado, lo que hace que el sistema pueda cumplir un rol funcional o comportamiento característico. Un tipo de mecanismo está especificado por partes de tipos determinados con disposiciones de interacción determinadas —lo que viene a ser una ‘actividad’ característica— lo que habilita al sistema para satisfacer un rol funcional. Machamer, Darden y Craver enuncian de este modo las condiciones de identidad de los mecanismos: “Los mecanismos son identificados e individuados por las actividades y entidades que los constituyen, por sus condiciones de inicio y término, y por sus roles funcionales”. (Machamer, Darden y Craver, 2000, p. 6). Nótese cómo está inscrito en la noción de un mecanismo el contraste entre niveles ontológicos, uno propio del sistema como un todo y su comportamiento, este comportamiento es el *explanandum* de una explicación mecanicista; y otro el de las partes y sus interacciones que son constitutivas del sistema. El nivel de las ‘entidades’ y ‘actividades’ es el *explanans* de la explicación mecanicista. Una explicación mecanicista es, entonces, de carácter ‘constitutivo’ (Craver, 2007, pp. 107-163). Se van a utilizar las variables ‘ $M_1$ ’, ‘ $M_2$ ’, ..., ‘ $M_n$ ’ para mecanismos. Los comportamientos o roles funcionales de un mecanismo se van a indicar por las variables ‘ $\Pi_1$ ’, ‘ $\Pi_2$ ’, ..., ‘ $\Pi_n$ ’. Se utilizarán las variables ‘ $x_1$ ’, ‘ $x_2$ ’, ..., ‘ $x_n$ ’, ‘ $y_1$ ’, ‘ $y_2$ ’, ..., ‘ $y_n$ ’ para las partes o ‘entidades’ de un mecanismo, las variables ‘ $D_1$ ’, ‘ $D_2$ ’, ... ‘ $D_n$ ’, ‘ $E_1$ ’, ‘ $E_2$ ’, ..., ‘ $E_n$ ’ para disposiciones a interacciones o actividades de tales partes. Supóngase los mecanismos  $M_1$  y  $M_2$  especificados del siguiente modo:

$M_1$  efectúa (de manera regular)  $\Pi_1$  porque  $x_1, x_2, \dots, x_n$  constituyen  $M_1$  y  $x_1$  posee  $D_1, x_2$  posee  $D_2, \dots$  y  $x_n$  posee  $D_n$ .

$M_2$  efectúa (de manera regular)  $\Pi_2$  porque  $y_1, y_2, \dots, y_n$  constituyen  $M_2$  e  $y_1$  posee  $E_1, y_2$  posee  $E_2, \dots$  e  $y_n$  posee  $E_n$ .

Las condiciones de identidad para tales mecanismos pueden ser especificadas así:

$$M_1 = M_2 \text{ si y solo si } \Pi_1 = \Pi_2, x_1 = y_1, x_2 = y_2, \dots, x_n = y_n, D_1 = E_1, D_2 = E_2, \dots, D_n = E_n$$

De este modo, dos mecanismos son el mismo mecanismo si y solo si tienen el mismo comportamiento, si están constituidos por las mismas partes y si poseen las mismas disposiciones de interacción. Un punto de gran importancia es que no es determinante de la identidad de un mecanismo el tener interacciones concretas entre sus partes. Las interacciones son eventos o procesos que poseen una localización espacio-temporal esencial. Se insistirá en este punto más abajo. Supóngase que un sistema de partes interactúa entre sí en el tiempo  $t_1$  para efectuar  $\Pi_j$ . Supóngase que el mismo sistema de partes interactúan entre sí en el tiempo  $t_2$  posterior para efectuar  $\Pi_j$ . Si es esencial para un mecanismo concreto cuáles sean las interacciones o actividades concretas entre sus partes, el sistema de partes operando en  $t_1$  no sería el mismo mecanismo que el sistema de partes operando en  $t_2$ . Cada operación de un sistema de partes sería un mecanismo numéricamente diferente. Por ejemplo, considérese el mecanismo visual de un mamífero. Este mecanismo incluye como partes los ojos, los nervios ópticos y las neuronas que hacen el procesamiento de la información visual en el cerebro. Sea que un sujeto ve algo en el tiempo  $t_1$ , luego cae en sueño profundo y deja de ver, y luego despierta en  $t_2$  y vuelve a ver lo mismo. Nuestra intuición es que no hay aquí dos mecanismos diferentes, uno en  $t_1$  y otro en  $t_2$ , sino que hay dos operaciones diferentes del mismo mecanismo. Esto no obsta, por supuesto, para que las funciones explicativas de un mecanismo requieran la operación del mecanismo, lo que supone la interacción efectiva de sus partes.

## 2. MECANICISMO RADICAL

Los defensores de la nueva filosofía mecanicista han insistido, tal como se ha indicado arriba, en que los mecanismos están integrados por partes o ‘entidades’ y por ‘actividades’ o interacciones de estas partes. Parece obvio que las ‘actividades’ o interacciones en cuestión deben ser relaciones causales. Los verbos “actuar” e

“interactuar” designan, en efecto, formas de causar. Una explicación mecanicista de un fenómeno  $\Pi$  en un tiempo  $t$ , por lo tanto, debería consistir en mostrar cómo es que un sistema de partes  $x_1, x_2, \dots, x_n$  interactúan *causalmente* entre sí en  $t$  y, con esto, ‘constituyen’ un mecanismo  $M$  que ha efectuado  $\Pi$  en ese tiempo. La concepción mecanicista parece poder mantenerse neutral respecto de cómo sea últimamente concebida la relación causal. Usualmente se distingue entre teorías de la causalidad como formas de ‘hacer una diferencia’ (*difference-making*) y teorías de la causalidad ‘productivas’ (*productive*) (Hall, 2004). Las segundas requieren que eventos positivos determinen, hagan efectivos o produzcan otros eventos de carácter positivo. Con esto, estas teorías no dejan espacio para formas de causalidad por omisión o por prevención. Las primeras, en cambio, no pueden discriminar entre maneras de ‘influir’ en la realización de algo por factores extrínsecos respecto de formas de causación ‘positiva’.

Aunque pareciese que una concepción ‘mecánica’ requeriría conexiones causales locales entre las partes de un mecanismo —lo que está más de acuerdo con la idea de la causalidad como un proceso físico de transmisión de magnitudes conservadas (Dowe, 2000; Williamson, 2011a)— perfectamente se pueden concebir las interacciones entre esas partes como dependencias contrafácticas entre sus estados. Es más, James Woodward (2012) ha sostenido que un mecanismo requiere que las interacciones entre sus partes sean invariantes ante intervenciones y requiere que estas intervenciones obedezcan el requerimiento de modularidad,<sup>6</sup> lo que se satisface con dependencias contrafácticas (Menzies, 2012). Defensores del nuevo mecanicismo como Carl Craver han adoptado esta perspectiva (cfr. Craver, 2007, pp. 63-106).

---

6 El requerimiento de modularidad es la exigencia de que la intervención en una variable de un modelo causal no modifique la estructura global del sistema. Esto permite llegar a descubrir la estructura de un modelo mediante intervenciones (Woodward, 2003, pp. 48-49).

Stuart Glennan (1996, 2002, 2017), sin embargo, sostiene desde los años 90 que la concepción mecanicista puede tener un carácter mucho más radical. Glennan propone una ‘teoría mecanicista de la causalidad’ de acuerdo a la cual la causalidad consiste en la existencia de mecanismos. En esta concepción no son los mecanismos los que dependen de conexiones causales entre sus partes, sino que son las conexiones causales las que dependen de mecanismos. Señala Glennan (1996): “Una teoría mecánica de la causalidad sugiere que dos eventos están causalmente conectados cuando y solo cuando hay un mecanismo que los conecta” (p. 64). Y en un trabajo más reciente: “Un enunciado de la forma “el evento *c* causa el evento *e*” será verdadero solo en el caso de que exista un mecanismo por el que *c* contribuye a la producción de *e*” (Glennan, 2017, p. 156).

David Hume había sostenido que todo lo que podemos constatar empíricamente es que ciertos eventos se suceden con otros que les son contiguos espacial y temporalmente, pero no podemos constatar la ‘conexión secreta’ (*secret connexion*; cfr. *Enquiries*, sec. VII, part 1, n. 52) entre estos eventos debido a que la ocurrencia del evento causa produce o hace necesaria la ocurrencia del evento efecto. Para Glennan, los mecanismos serían esas conexiones secretas entre causas y efectos. Como la investigación acerca de la existencia y las características de un mecanismo es empírica, las atribuciones de conexiones causales dejan de tener un carácter ‘misterioso’. Dice Glennan (1996):

La principal virtud de la teoría es que hace que el problema de la conexión-conjunción [de causa y efecto] un problema científico. Si uno puede formular y confirmar una teoría que postula un mecanismo que conecta dos eventos, entonces uno ha presentado evidencia de que estos eventos están conectados causalmente. La necesidad que distingue las conexiones de las conjunciones accidentales debe ser entendida como derivando de un mecanismo subyacente, donde la existencia y naturaleza de tal mecanismo está abierto a investigación empírica. (p. 64)

Podrá notarse que la propuesta de Glennan parece generar un problema obvio de circularidad. En efecto, sea que lo que determina que el evento  $c$  sea una causa del evento  $e$  es que existe un mecanismo conectando a  $c$  con  $e$ . Tal como se ha indicado, toda explicación mecanicista debe apelar a una distinción de niveles ontológicos. Se debe tratar de que la producción del evento  $e$  resulte de la interacción de ciertas partes que constituyen un mecanismo. La dualidad de niveles ontológicos se genera, entonces, porque la conexión causal ‘superficial’ entre  $c$  y  $e$  se debe explicar ‘constitutivamente’ por la interacción de las partes del mecanismo de que se trate entre sí. “Interacción” parece, sin embargo, solo una variante sinónima de “causación”. Uno podría en este punto sostener que las interacciones causales entre las partes de un mecanismo deben explicarse por nuevos mecanismos y así sucesivamente. Por ejemplo, una función cognitiva se explica por interacciones neuronales, las que se explican luego por interacciones moleculares, las que luego se explican por estructuras atómicas y enlaces químicos, etcétera. Todas las explicaciones en biología y en neurociencias parecen tener este carácter; pero las interacciones físicas fundamentales no parecen tenerlo. Cuando dos objetos masivos se atraen no parece haber ningún ‘mecanismo’ que escrutar para explicar esta atracción. Muchos críticos han puesto de relieve este problema (Psillos, 2004; Kistler, 2009; Wasikan, 2011; Williamson, 2011b; Woodward, 2002, 2011; Menzies, 2012; Casini, 2016; Franklin-Hall, 2016). La posición de Glennan es que no se puede aplicar la teoría mecanicista para el nivel físico fundamental, cualquiera que este sea, pero esto no hace inviable a la teoría. En primer lugar, podría *no haber* ningún nivel físico fundamental (Glennan, 2017, p. 185), de manera que la secuencia de mecanismos descendentes se extienda al infinito sin estar fundada en un primer mecanismo básico. Señala Glennan (2017):

Este entero argumento presupone el micro-fiscalismo y la idea de que hay un nivel fundamental, pero ya he sugerido que este supuesto está abierto a cuestión. En primer lugar, podría no

existir un nivel fundamental en lo absoluto. Podría ser el caso de que no existan átomos metafísicos y, en vez de ellos, existan mecanismos (u otra cosa, tal vez) descendentes sin fin. Más importante que lo anterior, incluso si hay un nivel fundamental, podría suceder que los supuestos del micro-fisicalismo acerca de cómo son los habitantes de ese nivel sean equivocados. (p. 190)

El nivel físico fundamental debería ser, presumiblemente, de carácter cuántico, donde no parece haber ‘mecanismos’ con partes estables y bien localizadas (Kuhlmann y Glennan, 2014; Glennan, 2017, pp. 191-194). Habría causalidad cuando existen fenómenos de ‘decoherencia’ cuántica que permiten la aparición de mecanismos con partes e interacciones locales. Estas acotaciones serían de apoyo a la concepción mecanicista radical si es que se puede sostener que en el nivel cuántico no hay relaciones causales —que solo aparecerían cuando las peculiaridades cuánticas desaparecen por decoherencia—, pero esto choca con lo que es generalmente aceptado respecto de la causalidad en la mecánica cuántica (Lewis, 2016, pp. 107-127). En la sección § 3.2 se discutirán estos problemas de regreso y circularidad detenidamente.

De acuerdo a Glennan, una teoría mecanicista de la causalidad impone tomar partido en varias cuestiones disputadas. La causalidad de acuerdo a la teoría mecanicista debe entenderse como una relación singular e intrínseca entre eventos.

La explicación ontológica desarrollada en el Capítulo 2 [esto es, la concepción de un mecanismo tal como se ha explicado arriba] demanda una aproximación singularista de la causación, donde la causación es una relación intrínseca. Los mecanismos son particulares –colecciones organizadas de entidades cuyas actividades e interacciones tienen lugar en un lugar y tiempo determinados. (Glennan, 2017, p. 153)

En efecto, la teoría mecanicista debe verse como una concepción de acuerdo a la cual las conexiones causales entre eventos no están fundadas en regularidades generales de los tipos a los que tales eventos pertenezcan. Aquello que determine la existencia de

una conexión causal entre dos eventos debe ser un hecho que involucre solamente a esos dos eventos y la región espacio-temporal que ocupan, y no otros eventos, otros objetos y otras regiones. Es en este sentido que la relación causal debe ser 'intrínseca'. Las concepciones regularistas y contrafácticas, en cambio, violan este requerimiento, pues la existencia de una conexión causal entre dos eventos podría cancelarse si existe una dependencia contrafáctica alternativa que genera sobredeterminación o que puede generarse si se cancela una secuencia de eventos prevenientes del efecto.<sup>7</sup>

### 3. MECANISMOS Y PROCESOS MECÁNICOS

Tal como se ha explicado, de acuerdo con la teoría mecanicista de la causalidad, hay una relación causal entre los eventos  $c$  y  $e$  si y solo si existe un mecanismo que conecta  $c$  con  $e$ . Es obvio que esta formulación resulta demasiado general todavía, pues no cualquier mecanismo es explicativo de la ocurrencia del efecto  $e$ . Supóngase, por ejemplo, que un reloj de péndulo marca que son las 12:00. El evento de marcar que son las 12:00 está conectado por un mecanismo con el movimiento del péndulo. Pero la manecilla del reloj fue pintada de color rojo. El evento de una manecilla de color rojo en el lugar en que está en ese tiempo está conectado por un mecanismo con el movimiento del péndulo, pero no estaríamos

---

7 La discusión de este tipo de casos como contraejemplos a las teorías contrafácticas y los intentos de reparación de tales contraejemplos llenan las páginas de la literatura sobre causalidad. Por ejemplo, cfr. Paul y Hall (2013). Supóngase que el evento  $e$  depende contrafácticamente del evento  $c_1$ , esto es, vale que si  $c_1$  no ocurriese, tampoco  $e$  ocurriría. Si existiese otro evento  $c_2$  conectado también con  $e$ , ni  $c_1$  ni  $c_2$  mantendrían la dependencia de  $e$ , pues si  $c_1$  no ocurriese,  $c_2$  aseguraría, de todos modos, la ocurrencia de  $e$ , y si  $c_2$  no ocurriese,  $c_1$  aseguraría, de todos modos, la ocurrencia de  $e$ . Se puede apreciar aquí que si se concibe la causalidad como dependencia contrafáctica, la existencia de una relación causal entre  $c_1$  y  $e$  no está fundada con esos eventos solamente, pues la aparición de un evento diferente  $c_2$  puede cancelar tal relación causal al cancelar la dependencia contrafáctica. Supóngase ahora que el evento  $e_1$  previene que  $c$  cause que ocurra el efecto  $e_2$ . Si alguien previene  $e_1$ , entonces estaría actualizando la dependencia contrafáctica de  $e_2$  respecto de  $c$ . Prevenir una prevención cuenta, de este modo, como causar  $e_2$ .

inclinados a decir que es una causa de que la manecilla del reloj sea roja. Por lo menos, no se trata de una causa explicativa del efecto, aunque uno le puede asignar una contribución al ser del evento efecto.<sup>8</sup> No basta, por lo tanto, que exista cualquier mecanismo para asegurar la existencia de un vínculo causal. La teoría mecánica de la causalidad debería sostener que un evento causa otro cuando están conectados por un mecanismo ‘apropiado’. Interesa ahora destacar, sin embargo, otro problema más básico.

### 3.1. El problema categorial

De acuerdo a lo que se ha explicado hasta ahora, un mecanismo es esencialmente un sistema de partes cuyas disposiciones de interacción aseguran la producción de un ‘comportamiento’ o ‘función’ del sistema completo. Las condiciones de identidad de un mecanismo dependen de cuál sea su función, cuáles sean sus partes y cuáles sean sus disposiciones de interacción. Por supuesto, si las partes de un mecanismo no interactúan entre sí, el mecanismo no presentará su comportamiento característico. Los eventos de interacción, sin embargo, no son parte de la esencia de un mecanismo. Sí lo son las disposiciones de interacción de las partes. Hay un mecanismo cuando existen las partes adecuadamente dispuestas para interactuar entre sí de manera que se produzca el comportamiento. No se requiere, adicionalmente, que esas partes estén interactuando de hecho. El mismo mecanis-

---

<sup>8</sup> Algunos teóricos han sostenido que la relación causal tiene un carácter ‘contrastivo’, tal como se ha postulado para la explicación (cfr. Menzies, 2004; Maslen, 2004). Esto es, si *c* causa *e* es porque hay un contraste que se tiene en mente respecto del que la ocurrencia de *c* más bien que *c'* hace una diferencia para la ocurrencia de *e* más bien que *e'*. Si se considera el ejemplo indicado arriba, no podría decirse que el movimiento del péndulo más bien que su reposo hace una diferencia respecto del ser de color rojo de la manecilla del reloj —en un lugar *l* y tiempo *t*— más bien que de otro color. Sí se podría sostener que el movimiento del péndulo —más bien que su reposo— hace una diferencia respecto de que haya una manecilla roja en *l* en *t* más bien que en otro lugar *l'*. El mecanismo hace una contribución al ser del evento efecto, cuya identidad está determinada, al menos en parte, por su localización espacio-temporal, pero no una que sea explicativamente relevante.

mo, por las mismas razones, puede estar operando en diferentes tiempos. Tal como se ha indicado ya, es esencial para un evento o acontecimiento cuál es su localización espacio-temporal.<sup>9</sup> La interacción de las partes de un mecanismo es un evento o acontecimiento como lo son las causas y los efectos. Si los eventos de interacción se conciben como esenciales a un mecanismo, entonces los ‘mecanismos’ adquieren una fragilidad temporal y espacial que resulta muy contra-intuitiva. Considérese de nuevo el ejemplo del reloj de péndulo. Si es esencial a un mecanismo cuáles son el tiempo y el lugar de su ocurrencia, entonces, el reloj de péndulo funcionando entre las 11:00 y las 12:00 sería un mecanismo diferente del reloj de péndulo funcionando entre las 12:00 y las 13:00. El reloj detenido no es mecanismo en absoluto, pues no hay interacción entre sus partes. Es claro que esto choca contra nuestras intuiciones. Parece obvio que es el mismo mecanismo el que está funcionando entre las 11:00 y las 12:00, y el que está funcionando entre las 12:00 y las 13:00. De igual modo parece obvio que el reloj de péndulo detenido sigue siendo un mecanismo al existir la organización de sus partes conformando un sistema con las disposiciones apropiadas. El mecanismo llega a existir

---

9 Se han defendido diferentes especificaciones de las condiciones de identidad para eventos. Algunos han sostenido que dos eventos son el mismo evento si y solo si ocupan exactamente la misma región del espacio-tiempo (cfr. Quine, 1986, pp. 31-32). Los eventos son, desde esta perspectiva, simplemente regiones espacio-temporales. Otros han sostenido que dos eventos son el mismo evento si y solo si se trata de la instanciación de la misma propiedad —o relación— en el mismo objeto u objetos y en el mismo tiempo (cfr. Kim, 1976). Como un objeto ha de estar ocupando una región espacial en un tiempo, la localización espacial también es constitutiva de las condiciones de identidad de un evento. Los eventos son, desde esta perspectiva, la instanciación de una propiedad en un objeto en una región espacio-temporal o la instanciación de una relación por varios objetos en una región espacio-temporal. De acuerdo con la segunda concepción deben diferenciarse eventos que son un único evento de acuerdo a la primera concepción. Si el objeto a es  $F$  y es  $G$  en la región espacio-temporal  $r$ , entonces habrá dos eventos diferentes para la segunda concepción: el evento de que a es  $F$  en  $r$  y el evento de que a es  $G$  en  $r$ . Si las propiedades  $F$  y  $G$  son diferentes, entonces los eventos serán también diferentes. Para la primera concepción se trata del mismo evento. Se puede apreciar aquí que, cualquiera sea la concepción que se adopte finalmente, el lugar espacial y el tiempo son esenciales a un evento.

cuando están todas las partes organizadas del modo apropiado con sus disposiciones de interacción aun cuando todavía no se lo haya echado a andar moviendo su péndulo.

Existe, además, el problema de que la localización espacio-temporal es esencial para un evento. Esto implica que en ningún evento podría existir un lapso temporal diferente del que ocupa de hecho o en una región espacial diferente de la que ocupa de hecho. De este modo, si el mecanismo del reloj incluye como constituyente esencial su funcionamiento efectivo, entonces, por ejemplo, si el reloj funcionando entre las 11:00 y las 12:00 hubiese funcionado hasta las 12:01 en vez de la 12:00 sería otro mecanismo. Si el reloj funcionando entre las 11:00 y las 12:00 hubiese sido trasladado desde el salón a la cocina, sería entonces otro mecanismo diferente. Cambiar de lugar un reloj saca de la existencia mecanismos y trae a la existencia otros. Nuevamente, todo esto choca contra nuestras intuiciones. Cambiar de lugar un reloj no hace que el mecanismo en que consiste el reloj deje de existir. Haber hecho que el reloj funcione un minuto más de lo que ha funcionado de hecho no hace que el mecanismo en que consiste el reloj deje de existir.

Ahora se puede volver a considerar cómo debe entenderse la relación causal desde una perspectiva mecanicista radical. Se supone que el movimiento del péndulo del reloj tiene incidencia causal sobre la posición de sus manecillas en diferentes tiempos dada la conexión entre las partes del reloj. Supóngase, sin embargo, que el reloj de péndulo todavía no se echa a funcionar. Están todas sus piezas dispuestas y organizadas correctamente. Las manecillas del reloj se encuentran en alguna posición, marcando una hora cualquiera. Si se considera el evento de estar el péndulo en una posición en ese tiempo —antes de que el reloj inicie su funcionamiento—, existe un mecanismo que conecta tal evento con la posición de las manecillas en la localización que poseen en ese mismo tiempo. Es claro, sin embargo, que la posición del péndulo no es causa de la posición de las manecillas, aun cuando

existe un mecanismo entre estos eventos. La cuestión aquí indicada tiene un carácter general. Un mecanismo es un tipo de objeto, un objeto complejo, configurado de un modo especificado por la realización de una función o comportamiento, pero un objeto al fin; mientras que una relación causal entre dos eventos es, en sí misma, un evento. Aducir un objeto, como lo es un mecanismo, como aquello en que consiste una relación causal entre dos eventos es, por esto, un error categorial. Ningún mecanismo causa nada. Es la operación de un mecanismo lo que puede causar o, por lo menos, son eventos en los que estén involucrados un mecanismo o sus partes los que pueden causar algo.

Podría uno replicar en este punto que los tipos de mecanismos que interesan en la explicación científica en las áreas en las que son relevantes, como biología molecular o neurociencia, no se enfrentan nunca con algo así como ‘mecanismos inertes’. No hay algo análogo a un ‘reloj detenido’ al interior de una célula o en un cerebro. Los mecanismos de que se trata son constituyentes de organismos vivos que deben estar en cambio constante, ya sea por el metabolismo, por el intercambio permanente de nutrientes y desechos con su ambiente, por la síntesis proteica necesaria para mantener estos cambios, etc. No es obvio, entonces, que las intuiciones que pudiésemos tener respecto de un reloj detenido puedan ser aplicables a, por ejemplo, el mecanismo de traducción de la información genética o un mecanismo neuronal. Sucede, sin embargo, que no todos los mecanismos de un organismo vivo están funcionando todo el tiempo. Un organismo debe estar en actividad de preservación homeostática de sí mismo de manera permanente, pero esto no hace que todos los mecanismos biológicos deban estar todos ellos en operación todo el tiempo —tal vez algunos de ellos sí, como la respiración o la circulación sanguínea en metazoos, pero no todos—. En casos de sueño profundo o coma esto es evidente, pero hay multitud de otros ejemplos, tal como los procesos de digestión o de contracción muscular. Incluso cuando uno pudiera poner en cuestión estos ejemplos, lo que se ha estado

argumentando aquí tiene que ver con el concepto de ‘mecanismo’, por lo que tienen relevancia no solo los escenarios de mecanismos actuales de los que tengamos evidencia empírica, sino aquellos escenarios metafísicamente posibles en los que debería haber o no casos de aplicación del concepto. Los mecanismos posibles son tan buenos como los actuales para el argumento que aquí se está planteando y nada parece prohibir la posibilidad metafísica de mecanismos ‘congelados’.

Una segunda objeción en contra del argumento que ha sido planteado podría hacer notar alguna de las perspectivas metafísicas procesuales que han sido defendidas para la persistencia en el tiempo de objetos en general y en filosofía de la biología, de manera más particular. Se ha explicado arriba que un grupo importante de metafísicos ha sostenido que los objetos poseen últimamente la misma naturaleza ontológica que los eventos y procesos. Unos y otros son fusiones mereológicas de partes temporales. Desde esta perspectiva, sostener que un mecanismo es un ‘objeto’ y no un ‘evento’ es sencillamente falso. Un evento es algo que sucede en una región espacio-temporal y un objeto es exactamente lo mismo. Se ha explicado antes cómo una concepción metafísica perdurantista puede acomodar la distinción entre ‘entidades’ y ‘actividades’ aducida por los defensores del nuevo mecanicismo. Estos acomodos, sin embargo, no modifican la naturaleza metafísica profunda de objetos, procesos y eventos. En el mismo sentido se ha mencionado que identificar la relación causal con un mecanismo es un error categorial porque la causalidad entre dos eventos es un evento, mientras que un mecanismo es un objeto, pero esta alegación parece presuponer la existencia de un hiato ontológico entre eventos y objetos, que es lo que estos metafísicos han cuestionado. Aun cuando uno no esté inclinado a aceptar el perdurantismo como una posición metafísica general, un número importante de filósofos de la biología han estado proponiendo una ontología procesual para entidades biológicas (Nicholson y Dupré, 2018).

Dado que los mecanismos han sido propuestos principalmente en biología y en áreas afines, el carácter procesual de lo vivo en general lleva a que, para el caso de los mecanismos en organismos biológicos, no exista diferencia categorial entre objetos u organismos y procesos. El problema con esta objeción, sin embargo, es que, incluso concediéndola, subsiste el problema de ‘mecanismos congelados’. Considérese de nuevo el escenario del reloj de péndulo detenido antes de echarse a funcionar por primera vez. Uno podría admitir, por mor del argumento, que el reloj es, en sí mismo, un proceso, esto es, una fusión de partes temporales. La cuestión aquí es que el evento de estar las manecillas del reloj en el lugar en que están en ese tiempo no ha sido causado por el movimiento del péndulo. Llegar a pensar que el péndulo es un proceso o que lo son las manecillas, o que lo es el reloj completo, no hace variar la situación. Tenemos dos eventos conectados por un mecanismo, pero sin que exista una relación causal entre ellos. La cuestión es que la existencia de un mecanismo es una cosa, la existencia de una relación causal es otra diferente.

### § 3.2. Regreso y circularidad

Una tercera objeción al argumento planteado aquí es que el problema de la diferencia categorial entre mecanismos y causalidad puede ser fácilmente reparado. Todo lo que el defensor del mecanicismo radical debe hacer es sustituir “mecanismo” por “operación de un mecanismo” en todas las formulaciones de la teoría mecanicista de la causalidad. Así, en vez de sostener que dos eventos están causalmente conectados si y solo si “hay un mecanismo que los conecta” (cfr. Glennan, 1996, p. 64), debe sostener que dos eventos están causalmente conectados si y solo si hay un mecanismo adecuado *operando* que los conecta. El mecanicismo radical, entonces, debe entenderse como la concepción de acuerdo a la cual las relaciones causales *son operaciones de mecanismos* y no simplemente mecanismos.

Esta corrección, sin embargo, aunque puede ser eficaz para neutralizar el problema categorial que se ha planteado en este trabajo, refuerza los problemas que ya han sido puestos de relieve en la discusión filosófica, como se ha indicado arriba. Será conveniente examinar esto con más detención. Tal como se ha expuesto, una explicación mecanicista es una forma de explicación ‘constitutiva’ (en especial, Craver, 2007, pp. 107-162). Un mecanismo está ‘constituido’ por partes dispuestas para interactuar entre sí de un modo determinado. La ‘operación’, ‘función’ o ‘comportamiento’ de un mecanismo está ‘constituido’ por las interacciones de las partes. La teoría mecanicista de la causalidad está sosteniendo que toda relación causal es la operación de un mecanismo. Como sucede con todo mecanismo, la relación causal corresponde a un nivel ontológico ‘de superficie’ que debe estar ‘constituido’ por la interacción de las partes. Cuando se hace apelación aquí a una relación de ‘constitución’, lo mínimo que debe suponerse es que la interacción de las partes son una base ontológica suficiente para determinar la existencia de la operación del mecanismo. El mecanismo es ‘nada más que’ la interacción de sus partes, aunque no puede identificarse con esas interacciones ni eliminarse por ellas. La manera estándar de comprender estas relaciones de determinación ontológica es como formas de ‘fundación’ (*grounding*). La base de fundación o ‘fundamento’ de una entidad *a* es una pluralidad de entidades —en el caso límite, una sola entidad— que son conjuntamente suficientes para garantizar la existencia de *a*. Se trata de una relación que determina una jerarquía de prioridad ontológica, por lo que debe suponerse como un orden estricto, esto es, como una relación irreflexiva, asimétrica y transitiva.<sup>10</sup>

---

10 La relación de fundación ha sido objeto de una enorme atención los últimos diez años. Confróntese para discusiones generales los volúmenes editados por Schlieder y Correia (2012); Bliss y Priest (2018). La fundación se ha postulado como una relación primitiva, no analizable en términos de otras nociones que sean más básicas. En especial, se ha sostenido que la fundación no es analizable en términos modales.

La relación de fundación se ha considerado como una relación ‘bien fundada’ (*well founded*), esto es, como una relación tal que las cadenas de entidades fundadas unas en otras deben tener como base a entidades no fundadas en otras o ‘fundamentales’. Esto es independiente de que las cadenas de fundación, esto es, que las secuencias de entidades fundadas unas en otras sean o no infinitas. A pesar de que se admitan cadenas infinitas, tales cadenas deben tener al menos un primer elemento fundamental en el que la cadena completa esté fundada.

De un modo general se puede sostener que un mecanismo está fundado en sus partes con las disposiciones y organización apropiadas, y la operación de un mecanismo está fundada en la interacción apropiada de sus partes (cfr. para formulaciones del mecanicismo en términos de teoría de la fundación, Aizawa y Gillet, 2016).<sup>11</sup> La teoría mecanicista de la causalidad está sosteniendo que (i) la causalidad entre eventos *c* y *e* se *identifica* con la operación de un mecanismo  $M^{12}$  en el que *c* es el punto de

---

Si *a* funda *b* se sigue que  $\Box((a \text{ existe}) \rightarrow (b \text{ existe}))$ , pero no vale la conversa. Puede ser verdadera una implicación estricta como  $\Box(\{a\} \text{ existe} \rightarrow (a \text{ existe}))$ , porque en todo mundo posible en que existe el conjunto singleton  $\{a\}$  existe *a*, pero esto no hace que *a* esté fundado en su conjunto singleton. La fundación va en sentido inverso. Algunos han tratado la ‘fundación’ como un operador sentencial que formaliza los usos de la expresión “porque”. Otros la han tratado como una relación entre ‘hechos’. Otros la han tratado como una relación entre entidades de cualquier categoría ontológica. No interesan aquí estas diferencias en la medida en que las formulaciones de acuerdo a una de estas alternativas puedan traducirse a cualquiera de las otras.

11 ¿Cuáles son las alternativas a una formulación del mecanicismo en términos de fundación? Podría sostenerse que los mecanismos son supervenientes a sus partes organizadas y con las disposiciones apropiadas. La relación de superveniencia es una relación de covariación modal sustantivamente más débil que la fundación. Se trata de una relación que no es, de por sí, asimétrica. Es compatible con la identidad de la base de superveniencia y lo que superviene a esa base.

12 Una teoría mecanicista de la causalidad, entonces, *reduce* la causalidad a la operación de un mecanismo. A veces se ha tratado la relación de ‘reducción’ como una relación lógico-explicativa entre teorías, entendidas, a su vez, como conjuntos de oraciones con una estructura lógica, o como la existencia de un homomorfismo entre modelos. Otra forma de entender la ‘reducción’ es como una forma de identidad epistemológicamente explicativa. Hallar que el calor es lo mismo que el promedio de

partida y  $e$  es lo que resulta de tal operación; y (ii) la causalidad entre eventos  $c$  y  $e$  está fundada en las interacciones adecuadas de las partes de  $M$ . Ahora se puede considerar con más precisión la objeción frecuentemente dirigida contra el mecanicismo radical como se ha explicado arriba. La cuestión es que la ‘interacción’ entre las partes de un mecanismo parece simplemente una forma sinónima de hablar de ‘causación’ entre tales partes. Esto genera un problema de regreso al infinito vicioso, dada la estructura de un mecanismo en términos de fundación, pero, y esto es más importante, genera un problema de circularidad explicativa.

En primer lugar, se genera un problema de regreso al infinito vicioso, pues si la interacción de las partes de un mecanismo son formas de causación, entonces, de acuerdo con la teoría mecanicista, esta causación es la operación de un mecanismo y debe estar fundada en la interacción de sus partes. Pero estas interacciones generarán el mismo problema. La suposición de que exista una secuencia infinita de mecanismos, fundando otros mecanismos sin un primer elemento fundamental de la secuencia, está en violación con el requerimiento generalmente aceptado de que la relación de fundación es una relación ‘bien fundada’ (*well founded*). Glennan ha sostenido que podría no haber un nivel físico fundamental (2017, pp. 185-190), pero esta suposición no ha tomado en consideración la estructura de fundación de un mecanismo. No se trata de una cuestión empírica simplemente si acaso puede darse una secuencia descendente de mecanismos sin un nivel fundamental. Se trata de un escenario que requiere modificar lo que parece (o no) ser metafísicamente posible de acuerdo a la naturaleza de la relación de fundación y la estructuración de jerarquías ontológicas.<sup>13</sup> Nótese que no hay evidencia empírica posible que pudiese

---

energía cinética molecular permite comprender mejor la naturaleza del calor. Aquí se puede decir que la teoría mecanicista identifica la causalidad con la operación de un mecanismo y esto sería iluminativo de la naturaleza de la causalidad.

13 Ha habido algunos, en efecto, que han puesto en cuestión si la fundación deba ser considerada una relación necesariamente ‘bien fundada’, pero no es la po-

justificar que no hay un nivel físico fundamental. ¿Cómo podrían criaturas *finitas* como nosotros constatar empíricamente una secuencia *infinita* descendente? Tampoco hay evidencia empírica posible que pudiese justificar que hay un nivel físico fundamental. Cualquiera sea el nivel de realidad microfísica que se alcance, ¿cómo podría excluirse que *no* hay otros niveles más básicos que todavía no se han constatado?

Un problema más serio, en segundo lugar, es que una teoría mecanicista de la causalidad en estos términos no cumpliría una función explicativa. La teoría está enunciando que la naturaleza de la relación es ser la operación de un mecanismo, pero la operación de un mecanismo está fundada en la causalidad entre sus partes. Esto no es explicación alguna, pues la naturaleza de la causalidad se explica en términos de la causalidad. El que luego la causalidad entre las partes del mecanismo sean la operación de otro mecanismo no hace variar la situación lo más mínimo, pues la explicación de tal causalidad estará fundada en la causalidad entre las partes de otro mecanismo.

La teoría mecanicista de la causalidad requiere para funcionar de un modo inteligible, por lo tanto, adoptar la perspectiva de acuerdo a la cual las interacciones entre las partes de un mecanismo *no* son causales. Cualquiera sea su naturaleza, tales interacciones o actividades son aquello que funda la causalidad y no son formas de causación. Hay dos problemas que se generan bajo esta alternativa. En primer lugar, es poco creíble postular ‘interacciones’ o ‘actividades’ no causales. ¿Qué clase de interacción se puede dar entre objetos que no sea una forma de causación? En segundo lugar, si las interacciones de las partes de un mecanismo no son causales, siempre que algo sea componente de un mecanismo, cualesquiera sean las interacciones en las que intervenga con otros objetos, esas interacciones dejan de ser causales.

---

sición generalmente aceptada. Véanse los trabajos incluidos en el volumen editado por Bliss y Priest (2018).

Supóngase un mecanismo  $M_1$  cuyas partes interactúan entre sí de un modo no causal y fundan la relación causal que es la operación de  $M_1$ . Si, luego,  $M_1$  es parte de otro mecanismo, sea  $M_2$ , entonces automáticamente la operación de  $M_1$  deja de ser causal, por ser una interacción de la parte de un mecanismo. Por ejemplo, mecanismos moleculares que son por sí mismos causales, dejan de serlo si este mecanismo se inserta como parte de otro mecanismo metabólico. De este modo, el que una relación sea o no causal viene a ser un hecho ‘contextual’, lo que está en contradicción con la suposición de que la causalidad según la teoría mecanicista debe ser una relación intrínseca, tal como se ha explicado arriba.

Se puede apreciar, en conclusión, que el mecanicista radical se enfrenta a un dilema. Si las relaciones causales son la operación de un mecanismo, entonces (i) o bien las interacciones de las partes de ese mecanismo que fundan la relación causal son ellas mismas formas de causación, (ii) o bien no son formas de causación —lo que quiera que ello sea—. Si se admite el cuerno (i) del dilema, entonces se genera un regreso vicioso y la teoría resulta sin valor explicativo. Si se admite el cuerno (ii) del dilema, entonces la relación causal resulta una relación extrínseca contra lo postulado por los defensores del mecanicismo radical.

#### 4. CONCLUSIÓN

Se ha hecho en este trabajo una presentación y una discusión crítica del mecanicismo ‘radical’ que pretende comprender la naturaleza de la causalidad como mecanismos. Esta forma de mecanicismo radical contrasta con la posición de la mayoría de quienes han defendido la ‘nueva filosofía mecanicista’ y para quienes la naturaleza de la causalidad es una cuestión respecto de la que pueden mantenerse neutrales.

El mecanicismo radical presenta, en primer lugar, un problema ‘categorial’. Un mecanismo no es una entidad de la categoría adecuada para ser aquello en que consiste una causación. Una causación es un evento o acontecimiento, mientras que un meca-

nismo es un tipo de objeto. Un mecanismo, entonces, no causa nada. Tampoco causan nada sus partes constituyentes. Aquello que podría identificarse con la causación, en cambio, es la operación de un mecanismo, que es algo categorialmente diferente de un mecanismo. Esta diferencia categorial se pone de manifiesto en que, mientras que un mecanismo está fundado en sus partes constituyentes con disposiciones y organización apropiadas, la operación del mecanismo está fundada en la interacción efectiva de sus partes.

La teoría mecanicista de la causalidad, por lo tanto, debería sostener que la causalidad entre dos eventos consiste en la operación de un mecanismo que los conecta del modo apropiado. Dada la estructura ontológica de un mecanismo, esto implica que toda relación causal debe estar fundada en la interacción de las partes constituyentes del mecanismo con cuya operación se identifica tal causación. Surge, sin embargo, en este punto un dilema para el mecanicista radical. O bien la interacción de las partes de un mecanismo es una forma de causación o bien no lo es. Si lo es, entonces se genera un regreso al infinito vicioso, pues tales causaciones deben estar fundadas en otras interacciones que serán, a su vez, formas de causación y que demandarán un fundamento. Se genera, además, el problema más serio de que la teoría mecanicista de la causalidad pierde todo valor explicativo, pues se estaría sosteniendo que la causalidad sería algo fundado en causalidad. Si el mecanicista radical opta por el segundo cuerno del dilema y sostiene que las interacciones de las partes de un mecanismo no son causales, sucede que la relación causal deja de ser una relación ‘intrínseca’ contra lo que los mecanicistas han sostenido.

## REFERENCIAS

- Aizawa, K. y Gillet, C. (eds.). (2016). *Scientific Composition and Metaphysical Ground*. London, UK: Palgrave Macmillan.
- Anderson, H. (2014a). A Field Guide to Mechanisms. Part I. *Philosophy Compass* 9 (4), 274-283. doi: 10.1111/phc3.12119.

- Anderson, H. (2014b). A Field Guide to Mechanisms. Part II. *Philosophy Compass* 9 (4), 284-297. doi: 10.1111/phc3.12118.
- Beebe, H., Hitchcock, Ch. y Menzies, P. (eds.) (2009). *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Bechtel, W. y Abrahamsen, A. (2005). Explanation: A Mechanist Alternative. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 36, 421-441. doi: 10.1016/j.shpsc.2005.03.010.
- Bliss, R. y Priest, G. (eds.). (2018). *Reality and its Structure. Essays in Fundamentality*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Casini, L. (2016). Can Interventions Rescue Glennan's Mechanistic Account of Causality? *The British Journal for the Philosophy of Science* 67 (4), 1155-1183. doi: 10.1093/bjps/axv014
- Correia, F. y Schnieder, B. (eds.). (2012). *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Craver, C. (2007). *Explaining the Brain. Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Craver, C. y Bechtel, W. (2007). Top-Down Causation without Top-Down Causes. *Biology and Philosophy* 22, 547-563. doi: 10.1007/s10539-006-9028-8
- Craver, C. y Tabery, J. (2015). Mechanisms in Science. En E. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/science-mechanisms>.
- Dowe, P. (2000). *Physical Causation*, Cambridge. UK: Cambridge University Press.
- Franklin-Hall, L. F. (2016). New Mechanistic Explanation and the Need for Explanatory Constraints. En Aizawa y Gillet (2016), 41-74.
- Glennan, S. (1996). Mechanisms and the Nature of Causation. *Erkenntnis* 44, 49-71. doi: 10.1007/bf00172853
- Glennan, S. (2002). Rethinking Mechanistic Explanation. *Philosophy of Science* 69, S342-S353. doi: 10.1086/341857
- Glennan, S. (2009a). Mechanisms. En Beebe, Hitchcock y Menzies (2009), 315-325.

- Glennan, S. (2009b). Productivity, Relevance, and Natural Selection. *Biology and Philosophy* 24, 325-339. doi: 10.1007/s10539-008-9137-7
- Glennan, S. (2010). Mechanisms, Causes, and the Layered Model of the World. *Philosophy and Phenomenological Research* 81, 362-381. doi: 10.1111/j.1933-1592.2010.00375.x
- Glennan, S. (2011). Singular and General Causal Relations: A Mechanic Perspective. En Illari, Russo y Williamson (2011), 789-815.
- Glennan, S. (2017). *The New Mechanical Philosophy*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Glennan, S. y Ilari, Ph. (eds.) (2018). *The Routledge Handbook of Mechanisms and Mechanical Philosophy*. London, UK: Routledge.
- Hall, N. (2004). Two Concepts of Causation. En John Collins, Ned Hall y L. A. Paul (eds.), *Causation and Counterfactuals*. Cambridge, Mass., USA: MIT Press, 225-276.
- Haslanger, S. y Kurtz, R. M. (eds.) (2006). *Persistence. Contemporary Readings*. Cambridge, Mass., USA: MIT Press.
- Hume, D. [*Enquiries*], *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the Posthumous Edition of 1777 and edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge. Third edition with text revised and notes by P. H. Nidditch. Oxford, UK: Clarendon Press, 1975.
- Kaiser, M. I. (2018). The Components and Boundaries of Mechanisms. En Glennan e Ilari (2018), 116-130.
- Kim, J. (1976). Events as Property Exemplifications. En Myles Brand y Douglas Walton (eds.), *Action Theory*, Dordrecht, The Netherlands: Reidel, 159-177. Reimpreso en *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, 33-54.
- Kistler, M. (2009). Mechanisms and Downward Causation. *Philosophical Psychology* 22 (5), 595-609. doi: 10.1080/09515080903238914
- Krickel, B. (2018). *The Mechanical World. The Metaphysical Commitments of the New Mechanistic Approach*. Cham, Switzerland: Springer.
- Kuhlmann, M. y Glennan, S. (2014). On the Relation between Quantum Mechanical and Neo-Mechanistic Ontologies and Explanatory

- Strategies. *European Journal for the Philosophy of Science* 4, 337-359. doi: 10.1007/s13194-014-0088-3
- Lewis, P. J. (2016). *Quantum Ontology. A Guide to the Metaphysics of Quantum Mechanics*. New York, USA: Oxford University Press.
- Laslen, C. (2004). Causes, Contrasts, and the Nontransitivity of Causation. En Collins, Hall y Paul (2004), 341-357.
- McKay Illari, Ph., Russo, F. y Williamson, J. (eds.) (2011). *Causality in the Sciences*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Machamer, P., Darden, L. y Craver, C. (2000). Thinking About Mechanisms. *Philosophy of Science* 67, 1-25. doi: 10.1086/392759.
- Matthews, L. J. y Tabery, J. (2018). Mechanisms and the Metaphysics of Causation En Glennan y Illari (2018), 131-143.
- Menzies, P. (2004). Difference-Making in Context. En Collins, Hall y Paul (2004), 139-180.
- Menzies, P. (2012). The Causal Structure of Mechanisms. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 43, 796-805. doi: 10.1016/j.shpsc.2012.05.008.
- Nicholson, D. J. (2012). The Concept of Mechanism in Biology. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 43, 152-163. doi: 10.1016/j.shpsc.2011.05.014.
- Nicholson, D. J. (2013). Organisms Machines. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44, 669-678. <http://dx.doi.org/10.1016/j.shpsc.2013.05.014>.
- Nicholson, D. J. (2014). The Machine Conception of the Organism in Development and Evolution: A Critical Analysis. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 48, 162-174. <http://dx.doi.org/10.1016/j.shpsc.2014.08.003>.
- Nicholson, D. J. y Dupré, J. (eds.) (2018). *Everything Flows. Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Paul, L. A. y Hall, N. (2013). *Causation. A User's Guide*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Pearl, J. (2009). *Causality. Models, Reasoning, and Inference*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2ª edición.

- Psillos, S. (2004). A Glimpse of the Secret Connexion: Harmonizing Mechanisms with Counterfactuals. *Perspectives on Science* 12 (3), 288-319. doi: 10.1162/1063614042795426
- Quine, W. V. O. (1986). *Philosophy of Logic*. Cambridge, Mass., USA: Harvard University Press. 2ª edición.
- Sider, T. (2001). *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Simons, P. (1987). *Parts. A Study in Ontology*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Waskan, J. (2011). Mechanistic Explanation at the Limit. *Synthese* 183 (3), 389-408. doi: 10.1007/s11229-010-9869-1.
- Williamson, J. (2011a). Mechanistic Theories of Causality. Part I. *Philosophy Compass* 6 (6), 421-432. doi: 10.1111/j.1747-9991.2011.00400.x
- Williamson, J. (2011b). Mechanistic Theories of Causality. Part II. *Philosophy Compass* 6 (6), 433-444. doi: 10.1111/j.1747-9991.2011.00401.x
- Woodward, J. (2002). What is a Mechanism? A Counterfactual Account. *Philosophy of Science* 69, S366-S377. doi: 10.1086/341859
- Woodward, J. (2003). *Making Things Happen. A Theory of Causal Explanation*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Woodward, J. (2011). Mechanisms Revisited. *Synthese* 183, 409-427. doi: 10.1007/s11229-011-9870-3

**BELGRANO, M. (2023).** *EL OASIS DEL ARTE EN LA FILOSOFÍA DE MARTIN HEIDEGGER. CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES: SB EDITORIAL, 256 PP.*

Juan Solernó  
ORCID ID: 0009-0008-1591-8582  
Universidad Católica Argentina (Argentina)  
[solerno\\_juan@hotmail.com](mailto:solerno_juan@hotmail.com)

El doctor en filosofía Mateo Belgrano nos ofrece en su nuevo libro un minucioso estudio centrado en el fenómeno artístico en el pensamiento de Martin Heidegger. Publicado por la editorial Sb, *El oasis del arte en la filosofía de Martin Heidegger* presenta una detallada exploración de cómo el arte no es solo un fenómeno estético, sino una instancia capaz de generar sentido, fundar nuevas épocas y transformar tanto la comprensión de la historia como la de los entes. El foco de atención recae específicamente sobre el ensayo “El origen de la obra de arte” (1935/36),<sup>1</sup> reconstruyendo el itinerario que condujo a su redacción y situándolo en el corazón de la producción intelectual heideggeriana, esto es, entre *Ser y tiempo* (1927) y *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)* (1936-1938). El trabajo de Belgrano responde a una serie de preguntas clave: ¿existe una filosofía del arte en Heidegger? ¿Qué rol ontológico desempeña la producción artística de acuerdo con el pensador germano? ¿En qué lugar se encuentra “El origen de la obra de arte” dentro de su derrotero intelectual? ¿Cuáles son las razones

---

1 Como el mismo autor recompone en su libro, este ensayo publicado en el año 1950 en *Caminos de bosque* se trata de una reelaboración de una serie de conferencias dictadas entre 1935 y 1936. Existe, incluso, una primera redacción anterior a esas conferencias que datan de los años 1931-1932 y que se encuentra publicada en *Heidegger Studies Vol. 5* (1989, pp. 5-22).

que lo conducen a indagar fugazmente sobre lo artístico en la década de 1930? Estos interrogantes le permiten al autor abrirse camino a través de los textos de Heidegger en los seis capítulos que estructuran su publicación.

Atendiendo a la primera problemática, Belgrano responde que, a diferencia de otros pensadores, Heidegger no desarrolla una teoría estética como tal. En su lugar, en sus reflexiones el arte siempre aparecerá subordinado a la cuestión ontológica. El pensador germano entiende la producción artística como una vía para desocultar el ser del ente, concibiendo la obra de arte no solo como un objeto creado por el ser humano, sino además como un ente capaz de abrir nuevos mundos de significación. Para ilustrar esta idea, podemos considerar el *Guernica* (1937) de Pablo Picasso. Este mural no se limita a ser una representación de un evento histórico, sino que inaugura un nuevo espacio de significado. No solo muestra la tragedia de la Guerra Civil española, sino que también constituye un símbolo universal del sufrimiento humano.

Tal función del arte nos permite comprender el *status* ontológico de sus productos, que consiste en ser un “dispositivo autónomo que genera sentido” (Belgrano, 2023, p. 90), con independencia de la propia intención del artista que los engendró. De esta manera, la obra es considerada como una instancia impersonal de producción de sentido. No se trata simplemente de un reflejo subjetivo de la experiencia de su autor, sino de la apertura de una verdad más amplia que permite a los entes mostrarse de manera significativa a quienes la contemplan. La obra de arte ocupa así un lugar privilegiado dentro del conjunto de lo ente, hecho que Belgrano justifica remitiéndose a tres razones: que la producción artística inaugura un espacio de sentido; que la obra de arte rompe o desautomatiza el modo habitual en que percibimos las cosas; y que —en virtud de lo anterior— nos permite entrever las propias condiciones de manifestación del ente en general.

Los dos últimos fenómenos del extrañamiento y de la visibilización en la producción artística son abordados por el autor

exhaustivamente. Para Heidegger, el arte tiene la capacidad de romper con las percepciones cotidianas y habituales, obligándonos a ver el mundo nuevamente, como si se tratase de la primera vez. Lo que sale a la luz en este proceso que Belgrano designa con el término de “desfamiliarización” es que los entes tienen sentido para nosotros porque se hallan insertos en una trama significativa siempre operativa, sin la cual ellos no podrían ser o significar para nosotros aquello que son. Tomando el ejemplo brindado en el libro, podemos pensar en *La fuente* (1917) de Marcel Duchamp, el urinario de porcelana común que el artista presentó como una obra de arte en la Sociedad de Artistas Independientes. Al elegir un objeto cotidiano, descontextualizarlo y presentarlo en un entorno artístico, Duchamp creó un choque entre lo familiar y lo extraño: los espectadores se vieron forzados a dejar de ver el objeto simplemente como un artefacto utilitario. En lugar de ser ignorado como algo mundano, el urinario se convirtió en un objeto de contemplación. Este proceso de extrañamiento o “desfamiliarización” rompe con la perspectiva habitual de quien contempla sobre lo que puede considerarse arte y lo que es simplemente un objeto funcional. Además, a través de este acto, Duchamp visibilizó el hecho de que el significado de los objetos no es inherente a ellos, sino que está determinado por el contexto en el que se presentan y por la interpretación que les da quien los observa. El urinario, que en su entorno original es un objeto funcional y sin valor estético, al ser desplazado al espacio del museo revela cómo los entes adquieren sentido a partir de la trama significativa en la que se insertan. De esta forma, el producto artístico pone de manifiesto la idea de que el arte no depende únicamente de la habilidad técnica del artista o de la belleza intrínseca de la obra, sino de la capacidad de crear y transformar sentidos.

Una de las contribuciones más interesantes del estudio aquí reseñado es la propuesta de Belgrano de entender “El origen de la obra de arte” como una obra fronteriza. De acuerdo con él, este ensayo conecta las dos etapas del pensamiento heideggeria-

no: la ontología fundamental de *Ser y tiempo* y el desarrollo de la historia del ser en *Aportes a la filosofía*. El autor señala que “el ensayo sobre el arte, más que una obra del primer o del segundo Heidegger, viene a ser una instancia de transición entre los dos momentos en tanto recoge lo desarrollado en la década del veinte, pero anticipa el pensar del *Ereignis*” (2023, p. 18). De este modo, “El origen de la obra de arte” es concebido como un puente que reúne las orillas de sus dos obras capitales: la producción artística no solo permite pensar el origen del espacio de sentido al que es arrojado el *Dasein*, sino que, al mismo tiempo, abre un mundo y funda la historia, desempeñando el papel que Heidegger le asigna al acontecimiento.

Apertura de un mundo y fundación de una época histórica constituyen los rasgos esenciales de una auténtica obra de arte. Esto es explicado en el capítulo nuclear del libro, que se titula “La historia (del arte) ocurre raras veces. La concepción onto-histórica de la obra arte”. Allí no solo se expone cómo la obra abre un mundo al instaurar un espacio de sentido —suceso al que Heidegger (1977) llama “la puesta en obra de la verdad” (p. 22)—, sino que, además, el autor vincula este fenómeno con la historia, señalando que este mundo significativo que la obra abre siempre es un horizonte histórico y finito. En otras palabras, la producción artística funda la historia y la pone en movimiento, iniciando una época. En consecuencia, la historia de las vicisitudes que dieron origen a la obra queda relegada, mientras que el modo en que la obra *hace* historia ocupa el primer plano.

La interpretación realizada por Belgrano sugiere que el producto artístico instaura un espacio de sentido que no existía previamente. Al hacerlo, la obra funda la historia de una manera insondable: no simplemente como un evento que sucede en el tiempo, sino como un nuevo comienzo que transforma la comprensión de una época. Así, la producción artística es capaz de iniciar una nueva era, instituyendo un orden de significación que influye tanto en su presente como en el futuro. Un ejemplo

emblemático de este fenómeno es la Catedral de Notre-Dame en París, cuya construcción, finalizada en 1345, no solo estableció un edificio religioso, sino que inauguró una nueva comprensión del espacio sagrado en la Europa medieval. Notre-Dame no solo encarnó y representó el cristianismo, sino que desplegó un mundo de significados religiosos, políticos y culturales. Esta obra maestra de la arquitectura gótica se convirtió en una manifestación de lo sagrado, reflejando una nueva forma de experimentar la divinidad a través de la luz y su estructura vertical. Posteriormente, la catedral fue testigo de eventos que entrelazaron los poderes religioso y político, como la coronación de Napoleón Bonaparte en 1804. Asimismo, la mentalidad ilustrada de la Revolución Francesa rechazó la autoridad religiosa al profanar la catedral y rebautizarla como “Templo de la Razón” en 1793. Hoy, Notre-Dame sigue siendo un símbolo de la unión de diferentes pueblos y culturas bajo un marco religioso común, consolidándose como un sitio de peregrinación, celebración y conmemoración. No es solo una parte de la historia, sino que definió una época al abrir un mundo de significados, permitiéndoles a los pueblos europeos reconocerse como parte de una cristiandad unificada.

Esta preocupación por dar cuentas del fenómeno artístico no aparece en el horizonte intelectual heideggeriano sino hasta mediados de la década de 1930.<sup>2</sup> Llama la atención que sus consideraciones posteriores sobre dicha temática se volverán cada vez más esporádicas. La hipótesis que el autor ofrece para dar cuenta de ello remite directamente a la imagen del oasis, presente en el título de su libro. Para Belgrano, “El origen de la obra de arte” es un oasis, no en el sentido de un paraje excepcional en medio

---

2 En 1935, Heidegger no solo pronuncia su conferencia sobre el arte, sino que además le dedica unas líneas a este tema en sus lecciones de *Introducción a la metafísica*, en medio de sus desarrollos sobre el papel de la *téchne* humana frente al poder de la *phýsis* identificada con el ser (1983, pp. 168-170). Incluso menciona el cuadro con el par de zapatos de Van Gogh (p. 38), ejemplo por excelencia del ensayo estudiado por Belgrano.

de un paisaje, sino como un lugar fértil del cual brotan nuevas ideas. Son estas nuevas ideas las que le permitieron a Heidegger superar el proyecto de *Ser y tiempo* que comenzaba a desertificarse, y tomar impulsos para revivificar su pensamiento en torno a la nueva noción de acontecimiento y la novedosa narrativa de la historia del ser. Cual oasis, la conferencia se trata de “un lugar de paso, una parada para recobrar fuerzas y seguir su camino” (Belgrano, 2023, p. 234). El arte reaparecerá raras veces en su pensamiento; sin embargo, en sus reflexiones ulteriores sobre otras cuestiones seguirá sosteniendo lo que afirma en su ensayo sobre el fenómeno artístico.

El libro trata todos estos asuntos a través de un estilo de escritura fluida y precisa, que retoma constantemente los conceptos que han sido explicados y los descubrimientos alcanzados. Su narración está acompañada por interpelaciones y preguntas dirigidas a quien lee con vistas a involucrarlo y comprometerlo en su lectura, invitándolo incluso a reflexionar y a extraer sus propias conclusiones. Además, algunos de estos interrogantes están dirigidos al propio Heidegger, con la finalidad de demarcar los límites de su teoría. Sin caer en simplificaciones ni reducciones, Belgrano hace uso de una prosa sencilla, clara y elegante para desenmarañar la jerga heideggeriana y echar luz sobre las zonas de oscuridad que rodean sus elucubraciones sobre el arte. La dureza propia de las sentencias de Heidegger se emblandece por medio de los desarrollos rigurosos, los ejemplos esclarecedores y la abundancia de referencias a terceros ofrecidas por el autor en su muy bien logrado aparato crítico.

Por los contenidos que aborda y el modo en que lo hace, esta nueva publicación es una obra de consulta y de lectura obligatoria para todo aquel estudioso, no solo de la filosofía heideggeriana en particular, sino del arte en general. A las grandes definiciones del arte dadas a lo largo de la historia, como la de mimesis, la de producción de belleza, la de expresión o la de choque y ruptura, habrá que agregar la de “puesta en obra de la verdad”. Como

Heidegger enseña y Belgrano reafirma, esta viene a destacar que el fenómeno artístico no es una cuestión trivial, sino que nos atraviesa como miembros de una comunidad que comparte usos y costumbres, tradiciones y valoraciones, un sentido y una historia.

#### REFERENCIAS

- Belgrano, M. (2023). *El oasis del arte en la filosofía de Martin Heidegger*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sb editorial.
- Emad, P., Von Herrmann, F.-W., Maly, K., & Fédier, F. (Eds.). (1989). *Heidegger Studies Vol. 5. Martin Heidegger 1889-1989*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Heidegger, M. (1977). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.



# *Colaboradores*

**ALVARADO MARAMBIO, JOSÉ TOMÁS**  
Santiago de Chile, 1969. Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España, 2001). Es profesor asociado del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus líneas de investigación han estado centradas en cuestiones de metafísica analítica, tales como el desarrollo de una ontología de universales platónicas y sus consecuencias para la metafísica modal y los objetos particulares. Es autor de “A Metaphysics of Platonic Universals and Their Instantiations” (Cham: Springer, 2020) y de más de un centenar de artículos en revistas especializadas.

**BELTRÁN GARCÍA, IVER ARMANDO**  
Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigador independiente. Líneas de investigación: historia de la filosofía en México, antropología filosófica y filosofía de la cultura. Artículos recientes: (2023). México, 1967: el diálogo crítico entre Leopoldo Zea y Luis Villoro sobre filosofía, compromiso y circunstancias. *Pensamiento*, 79(304), pp. 1225-1246. (2021). Intelectuales: entre el compromiso social y el conocimiento estricto. Ética, política y epistemología en Leopoldo Zea. *Isegoría*, 65, pp. e08.

**CHARPENEL, EDUARDO**  
Profesor-investigador titular “B” de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (México). Estudió la licenciatura en Filosofía en la Universidad Panamericana y la licenciatura en Letras Inglesas en la UNAM; en esta última casa de estudios realizó

también la maestría en filosofía. En Alemania realizó el doctorado en Filosofía en la Universidad de Bonn, donde obtuvo la nota *magna cum laude* por su disertación sobre la noción de carácter en la ética aristotélica, publicada en 2017 como *Ethos und Praxis. Der Charakterbegriff bei Aristoteles* por la editorial Karl Alber. Sus intereses de investigación se concentran en la filosofía antigua y el idealismo alemán. Es coeditor de la Revista de Estudios Kantianos de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE).

**ECHENIQUE SOSA, JAVIER**  
Ph.D. en Filosofía por la University of St. Andrews (Escocia), M.Phil. en Filosofía por el King’s College London (Inglaterra), y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es autor de *Aristotle’s Ethics and Moral Responsibility* (Cambridge University Press, 2012), y de numerosos artículos en revistas especializadas. Actualmente se desempeña como director del Doctorado en Filosofía en el Instituto de Filosofía de la Universidad San Sebastián, en Chile. Sus líneas de Investigación son la filosofía antigua y la metaética.

**GONZÁLEZ MONTERO, SEBASTIÁN ALEJANDRO**  
Philosophy and Mg. Professional Philosophy - Universidad Colegio de Nuestra Señora del Rosario. Ph.D. Pontificia Universidad Javeriana. Beca Colciencias – Banco Mundial (2007-2011). Post-Doc., Investigación de corta duración en la Universidad de Quebec en Montreal - Départe

ment de Sociologie - Laboratoire interdisciplinaire d'études Latino-américaines ([www.liela.uqam.ca](http://www.liela.uqam.ca)) – UQAM, bajo la tutoría de Victor Armony (2020-2021). Investigación de corta duración en la Universidad de Quebec en Montreal - Majeure in Langues et Cultures Modernes – UQAM, bajo la tutoría de Julianne Bertrand (2019-2020).

**MELÉNDEZ ACUÑA, RAÚL ERNESTO**

Realizó estudios de pregrado en Matemáticas en la Universidad de los Andes y de posgrado (maestría y doctorado) en Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia. Autor de libros, capítulos de libro y artículos sobre filosofía de las matemáticas, Wittgenstein, filosofía de la religión, filosofía y educación. Actualmente su trabajo de investigación se centra en el pensamiento filosófico de Wittgenstein y en las relaciones entre literatura y pensamiento moral. Es profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

**RODRÍGUEZ ACUÑA, LEONARDO R.**

Magíster en Estudios Políticos, Universidad de los Andes, Chile; Licenciado en Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es doctorando en Filosofía en la Universidad de los Andes, Chile. Líneas de investigación: Platón, filosofía práctica, ética.

**SARRIA PALACIO, ANA MERCEDES**

Ingeniera ambiental de la Universidad de Medellín, magíster en Planificación Urbana y Regional por

la Pontificia Universidad Javeriana y doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad Santander de México. Actualmente es candidata doctoral en el doctorado en Estudios de Desarrollo y Territorios en la Universidad de La Salle. Desde 2015 se desempeña como docente en la Universidad Tecnológica del Chocó. Sus líneas de investigación incluyen los estudios de paz en la Universidad de La Salle y la Sostenibilidad Ambiental y Territorio en la Universidad Tecnológica del Chocó.

**SIERRA MONTERO, JERÓNIMO MANUEL**

Posee experiencia en el diseño y ejecución de proyectos de investigación sociales, pedagógicos y artísticos, con enfoques en perspectivas cualitativas. Su enfoque se nutre de los pilares conceptuales de las ciencias sociales, la teoría social, la teoría del arte y la epistemología, lo que le permite desarrollar análisis y diseñar estrategias de investigación y pedagogía de manera integral. Su área de especialización, tanto en la maestría como en su trayectoria laboral, se centra en el arte, los procesos creativos y la investigación cultural.

**SOLERNÓ, JUAN**

Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA). Actualmente realiza el doctorado en Filosofía en la FernUniversität in Hagen (Alemania) y en UCA. Dicta clases en UCA, en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM), en la Universidad del Salvador (USAL) y en el Instituto

Superior Profesorado Pbro. Dr. Antonio María Sáenz. Es integrante del grupo de estudios interdisciplinario “Encavernados”, habiendo publicado en autoría compartida con sus otros miembros dos libros. Ha publicado diversos artículos en torno de la filosofía contemporánea, la fenomenología, el pensamiento de Martin Heidegger y la cuestión de la técnica.

**SUCKSDORF, CRISTIÁN**

Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Sus líneas de investigación son la filosofía de Karl Marx, especialmente desde la perspectiva del problema de la representación y el pensamiento del filósofo argentino León Rozitchner. Ha sido becario doctoral y posdoctoral de CONICET y Erasmus Mundus. Es profesor adjunto a cargo de la materia “La construcción histórica de la subjetividad Moderna en la UBA” y de filosofía política en UNLa.

**VANEGAS ZUBIRÍA, CARLOS**

Doctor en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor asociado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es integrante de los grupos de investigación Teoría, práctica e historia del arte en Colombia (Universidad de Antioquia) y Grupo Hermenéutica (Universidad de Buenos Aires), en los cuales desarrolla sus intereses de investigación sobre historia del arte contemporáneo colombiano y latinoamericano, filosofía de la historia y la relación entre la política y la imagen en el pensamiento latinoamericano. Hace parte del Comité Colombiano de Historiadores del Arte.