

Daimon

Revista Internacional de Filosofía

Número 92. Mayo-Agosto 2024



UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, fundada en 1989, es una publicación cuatrimestral del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia (España). Desde entonces, *Daimon* ha abierto un espacio filosófico de reflexión, análisis y crítica de problemas referidos principalmente al ser humano, en todas las dimensiones de su existencia.

Tiene como objetivo la publicación de investigaciones originales: publica por lo tanto trabajos que abordan, desde una perspectiva filosófica, las múltiples dimensiones o esferas de la existencia humana. *Daimon* es, pues, una revista que se dirige a investigadores, pero también a todo el que se interesa por el pensamiento filosófico en sentido amplio, desde la frontera de la ciencia hasta la de la literatura. En las páginas de *Daimon*, el especialista puede encontrar nuevos enfoques de un determinado problema o autor; el investigador, un espacio en el que publicar, contrastar o confirmar sus ideas; y el lector aficionado, artículos, revisiones críticas y reseñas de libros que pueden alimentar su curiosidad y ampliar su formación.

Daimon combina, en fin, el rigor académico con la originalidad de las investigaciones, sin olvidar la apertura y pluralidad necesarias en una publicación filosófica que quiere interesar también al lector ilustrado en general.

Daimon figura en el *European Reference Index for the Humanities* (ERIH) en la categoría ERIH PLUS (*Philosophy*, 2016-01-11); sus artículos son registrados en las bases filosóficas de datos nacionales e internacionales siguientes: *Base ISOC - Filosofía*. *CINDOC* (España); *Dialnet* (España); *Francis, Philosophie*. *INIST. CNRS* (France); *Philosopher's Index* (Bowling Green, OH, USA); *Repertoire Bibliographique de Philosophie* (Louvain, Belgique); *Ulrich's International Periodicals Directory* (New York, USA), *Scopus* (Editora Elsevier, Ámsterdam, Holanda), *Web of Science* (Clarivate Analytics, Estados Unidos).

Daimon obtuvo por vez primera en 2014 el Certificado de Revista Excelente de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT, <http://calidadrevistas.fecyt.es/Paginas/Home.aspx>).



Edición electrónica: www.um.es/daimon

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 92. Mayo-Agosto 2024

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 92. Mayo-Agosto 2024

Directora / Editor: Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Salvador Rubio Marco (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Mabel Campagnoli (*Universidad Nacional de La Plata*), Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Ricardo Gutiérrez Aguilar (*Universidad Complutense de Madrid*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), Emilio Martínez Navarro (*Universidad de Murcia*), Miriam Molinar Varela (*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México*), Jesús Navarro Reyes (*Universidad de Sevilla*), Anabella di Pego (*Universidad Nacional de La Plata, Argentina*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Ángel Puyol González (*Universidad Autónoma de Barcelona*), Anna Christina Soy Ribeiro (*Texas Tech University, EE.UU.*), Juan Carlos Velasco Arroyo (*Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadí (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Antonio Campillo Meseguer (*Universidad de Murcia*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Àngela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo García (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón † (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Luisa Paz Rodríguez Suárez (*Universidad de Zaragoza*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© **Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.

Maquetación, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.



Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 92. Mayo-Agosto 2024

Artículos

“Nos falta esta última fuerza. Nos falta un pueblo”. Notas sobre el pensamiento y el pueblo que falta. <i>Carlos Ramírez Vargas</i>	7
De la Violencia al Amor. O del nudo problemático entre subjetividad, afecto y la constitución de lo político en la obra de Toni Negri. <i>Virginia Fusco</i>	21
How Should the Benefits and Burdens Arising from the Eurozone Be Distributed amongst Its Member States? <i>Josep Ferret Mas</i>	37
Desencantamiento y post-fotografía: apuntes sobre la imagen contemporánea y la muerte. <i>Antonio Fernández Vicente</i>	53
Fetichismo y lucha de clases en Slavoj Žižek. <i>Eduardo Abril</i>	69
La violencia de la voluntad general. Sobre la crítica a Rousseau en la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel. <i>Juan Pablo de Nicola</i>	83
Sobre la fenomenología en los escritos póstumos de la historia del ser. <i>César Gómez Algarra</i>	99
Mímesis Dialéctica. Sobre un concepto básico en Adorno. <i>Vicente Jarque</i>	115
El embrollo causal del naturalismo biológico. <i>Asier Arias Domínguez</i>	131
Hacia una ética sentipensante: cultivando experiencias encarnadas de bienestar solidario. <i>David Sebastian Contreras Islas y Ximena González Grandón</i>	145
La búsqueda y el fracaso en la inteligibilidad como parte de la construcción de la identidad dramática. <i>Mercedes Rivero-Obra</i>	161
El silogismo como combinación en Alejandro de Afrodiasias. <i>Manuel Correia</i>	177

Reseñas

ATIENZA, M. (2022) <i>Sobre la dignidad humana</i> . Madrid: Trotta. (Sergio Ramos Pozón).....	193
--	-----

VASALLO, B. (2021). <i>Lenguaje inclusivo y exclusión de clase</i> . Barcelona: Larousse. (Federico Parra Rubio)	197
LE BRETON, D. (2021). <i>Antropología del Corpo</i> . Milano: Meltemi Editore, (Eugénio Lopes).....	201
GARCÍA MARQUÉS, A. (2019). <i>Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine</i> . Madrid: Dykinson, (Francisco Haro Almansa).....	205
VALDECANTOS, A. (2022). <i>La modernidad póstuma</i> , Madrid: Abada. (Julián Chaves González)	208
SAFRANSKI, R. (2021). <i>Hölderlin o el fuego divino de la poesía</i> . Barcelona: Tusquets. (Álvaro Ledesma de la Fuente)	212
GARCÍA MORIYÓN, Félix (2021): <i>La educación moral, una obra de arte</i> . Prólogo de Carmen Azaustre Serrano. Madrid: PPC. (Emilio Martínez Navarro).....	215
AGUIRRE, Javier y LAVILLA, Jonathan (2022). <i>Platón y la valentía</i> . Laques. Madrid: Plaza y Valdés, (Elias S. Ordorika).....	220
DAMASIO, Antonio (2021). <i>Feeling and Knowing: Making Minds Conscious</i> , New York: Pantheon, New York, (Eugénio Lopes).....	224
PUELLES ROMERO, L. (2022). <i>Más que formas. Confluencias del arte y la vida</i> . Madrid: Abada Editores, (Cristóbal Javier Rojas Gil).....	227
OYA, Alberto. (2020). <i>Unamuno's Religious Fictionalism</i> . Cham: Palgrave MacMillan. (Roger Ferrer Ventosa)	230
DERRIDA, Jacques (2021). <i>Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)</i> , Paris: Seuil, (Pedro Carrión Murcia).....	232
Informaciones sobre <i>Daimon 2023</i> (revisores y estadísticas)	237

ARTÍCULOS

“Nos falta esta última fuerza. Nos falta un pueblo”. Notas sobre el pensamiento y el pueblo que falta

“We are missing this last force. We are missing a people”.
Notes about the thought and the people that are missing

CARLOS RAMÍREZ VARGAS*

Resumen. Hay una frase de Paul Klee que insiste y se repite en la mano de Deleuze: “Nos falta esta última fuerza. Nos falta un pueblo”. Sin embargo, el mundo contemporáneo se define justamente por el lleno y el devenir población de los pueblos. Es por esto que el concepto de pueblo constituye una anfibología que se revela en el trabajo de Deleuze como una comparecencia entre pueblo y pensamiento. En este sentido, la relación entre ambas categorías muestra un conjunto de consecuencias estéticas, políticas y ontológicas que estas notas intentan abordar en el pensamiento de Deleuze y más allá de éste.

Palabras clave: Deleuze, pueblo, pensamiento, falta, lleno, fuerzas.

Abstract. There is a phrase by Paul Klee that insists and repeats itself in Deleuze’s writing: “We are missing this last force. We are missing a people”. However, the contemporary world is defined precisely by the fullness and the becoming population of peoples. This is why the concept of people constitutes an amphibology that is revealed in Deleuze’s work as an appearance between people and thought. In this sense, the relationship between both concepts shows a set of aesthetic, political, and ontological consequences that these notes attempt to address in Deleuze’s thought and beyond.

Keywords: Deleuze, people, thought, missing, full, forces.

1. El pueblo que falta y la ocasión de una interrogación

Tal como lo indica Didi-Huberman en *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*: “[I]os pueblos están *expuestos*” (2018, 11), cuestión que no implica para nada que hoy los pueblos sean más visibles los unos para los otros, ni tampoco quiere decir que gracias a la victoria de las democracias los pueblos estén más y mejor representados. Implica que los pueblos están

Recibido: 23/09/2021. Aceptado: 12/02/2022.

* Universidad de Chile, Doctorando en Filosofía. Becario Doctoral ANID (Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, Ministerio de Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación, Chile). Sus líneas de investigación giran principalmente en torno a: 1) la relación entre gubernamentalidad, la cuestión de la cibernética y la técnica; y 2) las tecnologías de poder pastoral y sus alcances contemporáneos en torno a los procesos de subjetivación. Última publicación: Ramírez Vargas, C.; Urbina-Yáñez, C. (2021). “El problema del gobierno: una procedencia pastoral de la gubernamentalidad”, *Hermenéutica Intercultural*, N° 35. Correo electrónico: carlramirez@ug.uchile.cl

expuestos “por el hecho de estar amenazados, justamente, en su representación —política, estética— [o debido a ella] incluso, como sucede con demasiada frecuencia, en su existencia misma” (2018, 11)¹. Si los pueblos están amenazados, es decir, expuestos a desaparecer, Didi-Huberman se plantea dos preguntas “¿Cómo hacer para que los pueblos se expongan a sí mismos y no a su desaparición? ¿Para que aparezcan y cobren figura?” (2018, 11). Este “aparezcan” puede ser comprendido como un *aparecer* bajo la mirada de otro, en resumen, una *expectativa*, que es la “posibilidad misma de hacer un pueblo” (2018, 11).

Quizás son estas mismas inquietudes e interrogantes las que dan sentido a una frase de Paul Klee que con tanta insistencia se repite en la mano de Gilles Deleuze: “Nos falta esta última fuerza. Nos falta un pueblo” (Klee en Deleuze, 1987, 287). En tal sentido, nos situamos a la expectativa de la posibilidad misma de hacer un pueblo. No obstante, lo que nos mantiene a la expectativa es la falta de esa “última fuerza” que nos hace constatar que “el pueblo falta” (Deleuze, 1987, 290). En esta línea, de un modo paradójico Bauman podrá señalar que “[e]l planeta está lleno” (2005, 15), cuestión que para él no constituye un enunciado demográfico, sino político. Para el polaco, los pueblos han devenido en población como resultado de un proceso metabólico entre producción y desecho (modernización), transformando amplios sectores del mundo en “vertederos para los desechos humanos” (2005, 16). Se establece así, en la Modernidad, una lógica bifronte, entre el desecho de las poblaciones y poblaciones de desecho. En este sentido, el “desecho humano” y el “lleno del planeta” se instalan como elementos fundamentales de nuestra experiencia. Si ya no es posible desplazar el “desecho humano” hacia los límites de la “civilización” es porque el “desecho” pulula al interior de nuestras ciudades integradas. Sirva entonces esta breve reflexión sobre Bauman, para habilitar la meditación sobre el problema del “lleno” y la “falta” en el trabajo de Deleuze.

Nos encontramos así, entre el lleno de la población y la constatación de que el pueblo es lo que falta. Así, “falta” y “lleno” parecen constituir dos polaridades, por un lado, los pueblos están expuestos a su devenir población-desecho y, por otro, el pueblo en medio de este lleno es lo que falta ¿Cómo puede faltar el pueblo si habitamos en el lleno de las poblaciones? ¿Qué es este lleno que no permite advenir “esta última fuerza”? ¿Qué es ese clamor del artista y el filósofo que llama a ese pueblo que falta con todas sus fuerzas y que, sin embargo, ellos no pueden crear? (Deleuze y Guattari, 2017). De este modo, pueblo y población; falta y lleno parecen no coincidir. En la misma línea, el pueblo que falta no constituye el reverso de lo lleno, sino su dislocación, su punto de fuga, el punto en que pueblo y población no pueden ser reconciliados como términos opuestos y complementarios —como si la población fuera solo un momento no reconciliado con su verdad el Pueblo— puesto que el pueblo que falta expresa la imposibilidad de una presencia a sí². Para Deleuze la falta

1 Los comentarios entre corchetes son de mi autoría.

2 En un sentido similar, Derrida puede definir las *democracias* canallas, en oposición a la “democracia *por venir*”, como una ipseidad, es decir, “algún «yo puedo» o, como poco, el poder que *se otorga a sí mismo* su ley, su fuerza de ley, su representación de sí mismo, la reunión soberana y reapropiatorio de sí” (2005, 28) y continúa más adelante “la ipseidad nombra un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada o reconocida de un poder o de una fuerza, de un *kratos*, de una *kratía*. Esto es, por consiguiente, lo que se encuentra implicado, puesto, supuesto, impuesto también en la posición misma, en la auto-posición de la *ipseidad misma*, en todas partes en donde hay algún sí mismo” (2005, 29), por esto la *democracia* sería “una

y el lleno son motivos de la mayor relevancia, puesto que su empresa filosófica se pone en marcha ahí donde la falta constituye el elemento del pensamiento. Por tanto, para Deleuze, el pensamiento es lo que falta, así como el pueblo.

En este sentido, valen la pena algunas breves disquisiciones a propósito de lo que se puede denominar como la anfibología del pueblo. Los autores que se exponen en el siguiente apartado dan cuenta de la ambigüedad constitutiva de este concepto, tan caro para la tradición política. Y servirán como ocasión para desarrollar luego dicha problemática en la propia obra de Deleuze. Al ser este trabajo un conjunto de notas, no busca desarrollar en detalle una serie de conceptos (representación, comunidad, etc.) cuya larga tradición sería imposible de resumir aquí. Sin embargo, intenta de manera exhaustiva indagar en una serie de tópicos que el pensamiento deleuziano tiene para ofrecer a dicha tradición. Por ello, la pléyade de autores que giran alrededor de estas notas cumplen el rol de mostrar la fractura del pensamiento político en torno a la figura del pueblo, lo que será del todo relevante retener para luego comprender la cuestión deleuziana de la relación entre pueblo y pensamiento.

2. La anfibología del pueblo

Tal como lo indica Agamben, cualquier definición del significado político del término *pueblo* está siempre al borde de una definición ambigua. Esto porque “*Un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho sino de derecho, está excluida de la política*” (2001, 31). Entonces, la ambigüedad semántica revela su condición anfibológica, es decir, su erroneidad inherente respecto al buen sentido o el sentido común, el término guarda para sí una potencia del error en su nombre tantas veces pronunciado, como si la tradición política quisiera suturar constantemente, de una vez y para siempre, su doble sentido o su mal sentido. Por este motivo, Agamben trae a colación varios ejemplos en que esta sutura es reinventada y reintentada por el pensamiento político occidental. Tal es el caso de la ambigua y célebre frase “*Government of the people by the people for the people*” pronunciada por Abraham Lincoln en Gettysburg el 19 de noviembre de 1863, de la que Agamben observa que “la repetición contrapone implícitamente otro pueblo al primero” (2001, 31), es decir, el Gobierno *para* el pueblo debe ser llevado a cabo *por* el Pueblo, cuestión que observa el italiano se puede remontar, río arriba en la tradición política, hasta Bodino y su “*peuple en corps*”, el cual es titular de la soberanía y el “*menu peuple*” “al que el buen sentido aconseja excluir del poder político” (2001, 32).

Lo que vemos en dichos ejemplos es un desdoblamiento del término pueblo, que opera bajo la constitución de una regla o norma soberana que excluye incluyendo uno de los términos y luego reclama para sí, en el extremo de ambas polaridades, la identidad completa y

fuerza (*kratos*), una fuerza determinada como autoridad soberana (*kyrios* o *kyros*, poder de decidir, de zanjar, de prevalecer, de dar-cuenta-de y de otorgar fuerza de ley, *kyroo*), por consiguiente, el poder y la ipseidad del pueblo (*demos*). Dicha soberanía es una circularidad, incluso una esfericidad. La soberanía es redonda, es un redondeo” (2005, 30). Esta última idea es fundamental para lo que sigue, que la *democracia* como ipseidad del pueblo (*demos*) sea un redondeo implica que tras la comprensión de dicha democracia lo que se juega es, por un lado, la comprensión del pueblo como una presencia a sí siempre idéntica e indivisible y, por otro, una relación de semejanza entre origen y término; la causa y el fin; lo mismo y lo semejante; modelo y copia, en síntesis una *imagen* “platónica” del pueblo.

absoluta del término pueblo. Esto es lo que nos ilustra Didi-Huberman al analizar el modo en que se exponen los pueblos —y los cuerpos— en la tradición de los retratos de grupos entre el siglo XVI y XVII en Europa. Según nos relata el francés, los retratos de grupos alcanzan la categoría de género en el mismo momento en que se establece una regulación en el modo de aparecer. En los retratos de grupos no hay desnudez, solo ropajes y rostros impertérritos, no hay cuerpos sobrepuestos sino indiferencia y jerarquía: “un *reglamento* productor de jerarquías sociales, una *regularidad* de los protocolos del retrato, una *regulación* de las formas estéticas derivadas de ellos” (2018, 62).

Lo que intenta este género es a toda costa establecer una reglamentación jerárquica e indiferente. Jerárquica, porque procura el buen reparto de las partes al interior del cuadro, e indiferente, porque procura conjurar el estremecimiento o “la sacudida de la brutal contigüidad” (Nancy, 2006, 12)³ de los cuerpos. Por esto, es fundamental

subsumir el grupo en la autoridad de lo Mismo o de lo Uno: mismidad de cada quien para formar un solo todo social (...) En esa perspectiva, el grupo se piensa en el peor de los casos como *rebaño*, y en el mejor, como *tropa* (Didi-Huberman, 2018, 62).

El grupo es rebaño o tropa, es decir, un todo indiferente y desperdigado o un todo ordenado y coreografiado. Aquí la diferencia cualitativa es solo exterior o empírica, toda vez que en el seno de dichas categorías lo que resuena es lo Mismo y lo Uno al cual tienden tanto el rebaño como la tropa, ya sea a través de la mismidad de “cada quien” o a través de una regla exterior de sociabilidad que indica un “cada cual”. La tropa y el rebaño conforman una dialéctica que hace aparecer la diferencia solo para ser nuevamente subsumida en lo Mismo. Esta lógica alcanza su paroxismo con el nazismo y se hace patente en el filme-apología de Leni Riefenstahl *El triunfo de la voluntad* de 1935, del cual señala Didi-Huberman: “La tropa es la de los militares del partido único (...), pero asimismo la de los simples trabajadores, cuyo advenimiento como organización bélica que era parte interesada en la “movilización total” del pueblo” (2018, 65). En el filme el pueblo siempre está presente, pero nunca a la expectativa de aparecer bajo la mirada de otro o ver a otro, está siempre ya ahí como tropa militar, diferente pero solo a raíz de una diferencia que es derivada de lo Mismo, que es el partido único del *Führer*.

Toda “*heterología*” (Rancière, 2006) respecto al pueblo es conjurada en el retrato de grupo, todo lugar del otro es abolido en virtud de la lógica de lo Mismo y lo Uno al que lo otro retorna. De este modo cuando los pueblos no significan

la unidad del cuerpo social —el *demos* griego, el *populus* romano— y funda la idea de nación, su representación es obvia e incluso se impone a todos. Pero cuando denota la multiplicidad hormigueante de los bajos fondos (...), su figuración se convierte en el ámbito de un conflicto inextinguible (Didi-Huberman, 2018, 106).

3 Como lo indica Nancy (2006), la “contigüidad” no indica continuidad de un cuerpo a otro, sino más bien la proximidad que es la razón de toda distancia y que conforma la ley del tacto. En este sentido, el “pueblo que falta” no es un todo indiferenciado, una continuidad de cuerpos coreografiados, sino la contigüidad o la diferencia que constituye el simulacro de la semejanza, así como el tacto es un derivado de la distancia, la semejanza es un derivado de la diferencia.

La ambigüedad semántica que mostraba Agamben, se transforma en una ambigüedad estético-política entre un pueblo siempre presente a sí y un pueblo que falta como “lo fuera de cuadro, lo fuera de campo de la representación” (Didi-Huberman, 2018, 106). En este sentido, el pueblo es un fantasma y no un *ícono* -en los términos que Deleuze (2019) lo plantea en su *Lógica del sentido*⁴. Debido a lo anterior, su ambigüedad nos pone a la expectativa de la posibilidad misma de hacer un pueblo y no en presencia de un pueblo, como cuando niños, en medio de la oscuridad, estamos a la expectativa de ver un fantasma que nos sorprenda y nos eche a correr.

Por esto, Agamben puede concluir su opúsculo sobre el pueblo señalando que “*nuestro tiempo no es otra cosa que el intento —implacable y metódico— de suprimir la escisión que divide al pueblo y de poner término de forma radical a la existencia del pueblo de los excluidos*” (2001, 34). Dicha escisión es una fractura constitutiva del pensamiento político puesto que la existencia misma de ese “pueblo de los excluidos” es lo que altera la cuenta y la correcta distribución de las partes de la comunidad como error o “equivocidad originaria” (Rancière, 2006, 19), ese pueblo fractura toda tentativa de reducir el pueblo a una identidad o, parafraseando a Derrida (2005), es el fracaso de reducir al *demos* a una *ipseidad* soberana.

Que el pueblo falte no puede ser entendido como una negatividad, ni una ausencia, sino una afirmación que en su falta como in-contado o descontado como “parte de los sin parte” (Rancière, 1996, 89) altera los cálculos de toda identidad y desestabiliza cualquier retorno a sí de este “*for the people*” o “*peuple en corps*”. Tal como lo señala Rancière: “no hay pueblo sin el suplemento de una cierta ficción” (2006, 11), esta ficción no es la ficción jurídica o soberana sino la potencia del error, la catástrofe que vacía el lleno de la población y su correcta distribución de las partes. O como lo plantea Galende en su ensayo sobre Rancière, “lo que esta parte de los sin parte, este partido de los pobres, pone en común no es ningún acuerdo ni ningún consenso; lo que pone en común es la distorsión” (2019, 102)⁵.

Esta lógica de los in-contados o descontados es la que pone en juego Bertolt Brecht (1987) en su poema *Preguntas de un obrero que lee*⁶. En cada una de las preguntas que este

4 Como lo señala Deleuze, “los fantasmas tienen sin duda la impasibilidad y la idealidad del acontecimiento. Frente a esta impasibilidad, nos inspira una espera insoportable, la espera de lo que va a resultar, de lo que está ocurriendo y no acaba de ocurrir” (2019, 249), por esto, el fantasma se opone al ícono, toda vez que el ícono es la copia o la imagen dotada de semejanza de lo siempre ahí que es Lo Mismo, es decir, comparte una misma naturaleza con lo Mismo. A diferencia del fantasma que comparte con el simulacro la condición de fundar la similitud y la identidad desde una disparidad de fondo (contigüidad): “La primera define exactamente el mundo de las copias o de las representaciones; pone el mundo como ícono. La segunda, contra la primera, define el mundo de los simulacros. Pone al propio mundo como fantasma” (2019, 304).

5 La “parte de los sin parte” es la común *distorsión*, toda vez que pone en entredicho y suspende la repartición clásica entre *logos* y *phoné*, como aquella máquina que articula el reparto ordenado de la comunidad como lo “real” de una población (Rancière, 1996, 35-60; Rancière, 2006, 7-16).

6 “¿Quién construyó Tebas, la de las Siete Puertas? / En los libros figuran sólo nombres de reyes. / ¿Acaso arrastraron ellos los bloques de piedra? / Y Babilonia, mil veces destruida, / ¿quién la volvió a levantar otras tantas? Quienes edificaron / la dorada Lima, ¿en qué casas vivían? / ¿Adónde fueron la noche / en que se terminó la Gran Muralla, sus albañiles? / Llena está de arcos triunfales / Roma la grande. Sus cesares / ¿sobre quiénes triunfaron? Bizancio, / tantas veces cantada, para sus habitantes / ¿sólo tenía palacios? Hasta en la legendaria / Atlántida, la noche en que el mar se la tragó, los que se ahogaban / pedían, bramando, ayuda a sus esclavos. / El joven Alejandro conquistó la India. / ¿Él solo? / César venció a los galos. / ¿No llevaba siquiera a un cocinero? / Felipe II lloró al saber su flota hundida. / ¿No lloró más que él? / Federico de Prusia ganó la guerra de los

obrero se plantea, obtiene como respuesta una falta ¿Quién construyó Babilonia? ¿Sobre quiénes triunfó Roma? ¿Quiénes preparaban los festines de los victoriosos? Toda una serie de eventos en los que lo que falta es el pueblo. En los libros de historia y en los poemas que lee el obrero de Brecht solo aparecen “figurantes”: personajes carentes de individuación, que no actúan y son más bien “juguetes de un acto masivo que los arrastra en un vasto movimiento, un diseño general del que cada uno de ellos no es sino un fragmento, una pieza de mosaico” (Didi-Huberman, 2018, 155). Sin embargo, es esta misma falta la que fuerza al obrero de Brecht a la interrogación, la que fuerza el pensamiento. El pueblo que falta es como un fantasma que rompe con la lógica del espectador y arroja al obrero del poema a la expectativa de ese pueblo que falta. Por eso, se insiste en que dicha falta no puede ser comprendida como una pura negatividad o una ausencia ya representada, pero tampoco como la búsqueda de erigir un pueblo esencial como opuesto a otro pueblo que no sería más que una imagen degradada de dicha esencia.

Como se señala al final del apartado anterior, lo que interesa retener aquí, es el modo en que estos autores, desde diversos puntos de vista, hacen patente la ambigüedad constitutiva del concepto o la figura del pueblo. Al tiempo que relevan la fractura constitutiva entre el pueblo representado y el pueblo como falta; entre el pueblo como figurante y espectador y el pueblo como lo que fuerza a su interrogación, es decir, como expectativa. Es sobre esta fractura y esta ambigüedad que el pensamiento deleuziano se despliega por sus propios medios, y en lo que sigue se intenta desarrollar.

3. El lleno del pensamiento o su *imagen dogmática*

En 1968, aparece el libro *Diferencia y repetición* de Deleuze, en este trabajo retomará una serie de motivos presentes en sus obras monográficas anteriores. Un tema particular es el que interesa aquí, un tema que hacía parte de su libro dedicado a Nietzsche, esto es, su radical inversión de los pre-supuestos de la filosofía, en particular el hecho de que el pensamiento sea “el ejercicio natural de una facultad” (Deleuze, 2016, 148)⁷. El pensamiento para Deleuze no es simplemente una posibilidad lógica que se desprende de la capacidad de un *ego* de deducir las ideas unas de otras. No se produce el pensamiento desde el propio pensamiento, ni este se produce por un choque puramente exterior. Lo anterior será desarrollado más adelante, por ahora reténgase lo siguiente: según Deleuze, la filosofía rueda en torno a una “imagen dogmática” (Deleuze, 2002, 204) del pensamiento que hace girar toda diferencia en torno a lo Mismo, así, el pensamiento es causa del pensamiento mismo o bien

Treinta Años. / ¿Quién la ganó también? / Un triunfo en cada página, / ¿Quién preparaba los festines? / Un gran hombre cada diez años. / ¿Quién pagaba los gastos? / A tantas historias, / tantas preguntas” (Brecht, 1987, 58).

7 Para un desarrollo detallado sobre Nietzsche y su cuestionamiento a la relación dogmática entre sujeto/agente y pensamiento, véase el erudito trabajo de Alain de Libera expuesto en el *Collège de France* y compilado en el texto *La invención del sujeto moderno*. Especialmente las clases del 6 de marzo de 2014, del 10 de abril de 2014 y del 15 de mayo de 2014. En estas, de Libera desarrolla su arqueología de lo que él denomina como “atributivismo”, es decir, “toda doctrina del alma y del pensamiento que se apoye sobre una asimilación explícita de los estados o de los actos psíquicos con atributos o predicados de un *sujeto* definido como *ego*” (2020, 171), donde los trabajos de Nietzsche (*Más allá del bien y el mal* y los escritos compilados bajo el título *La voluntad de poder*) son el punto de inicio de dicha interrogación.

su causa es una exterioridad que retorna a sí. En otras palabras, hace girar el pensamiento en torno al modelo de lo Mismo y lo semejante, y los procedimientos de la representación y el reconocimiento.⁸

Toda la filosofía, señala Deleuze, inicia, de una u otra manera, de un presupuesto subjetivo o implícito similar al siguiente: “«todo el mundo sabe...»” (2002, 202), por ejemplo, todo el mundo sabe lo que significa “animal racional” o todo el mundo sabe lo que significa pensar “[y] nadie puede negar que dudar sea pensar, y pensar, ser... *Todo el mundo sabe, nadie puede negar*, es la forma de la representación y el discurso del representante” (2002, 202). Por esto, el pensamiento puede aparecer como una facultad que ejerce su acción de pensar de manera natural, ese ejercicio natural es el que le asegura al pensamiento y al pensador su relación de afinidad connatural para con lo verdadero. Esto es lo que Deleuze denomina como “*cogitatio natural universalis*” (2002, 204). Esta *cogitatio* plantea que “el pensamiento es a fin a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero” (2002, 204)⁹. En este sentido, se puede señalar que el pensamiento antes del acto de pensar está lleno, completamente atiborrado de presupuestos, completamente poblado por la imagen de lo Mismo y la verdad al que el pensamiento y el pensador (como su pretendiente) deben retornar. Por eso el error es solo un contratiempo para la “imagen dogmática” del pensamiento. El error constituye “tomar lo falso por verdadero” (2002, 228), es decir, llevar a cabo un falso reconocimiento, por lo cual el error es un negativo del pensamiento, es “el revés de una ortodoxia racional (...) testimonia a favor de aquello de lo que se aparta (...) el error rinde homenaje a la «verdad»” (2002, 228).

Las preguntas que se pueden desprender de lo señalado por Deleuze son: ¿Cómo invertir esta “imagen dogmática” del pensamiento para que no responda a la lógica de lo Mismo y lo semejante? ¿Cómo vaciar este lleno del que el pensamiento está poblado? El autor señala que todas las verdades derivadas de esta “*cogitatio natural universalis*” son hipotéticas, o como lo señala a propósito de los elementos que llenan el cuadro antes del acto de pintar, son *clichés*. Es decir,

son incapaces de hacer nacer el acto de pensar en el pensamiento, ya que suponen todo lo que está en cuestión (...). Les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento (Deleuze, 2002, 215)

Debido a aquello, y esto vale tanto para la pintura como para el pensamiento en general, la fractura o la catástrofe¹⁰ es primera. En tal sentido, la violencia como fuerza que se apo-

8 Al respecto Zourabichvili señala: “Deleuze observa que, a través de la historia de la filosofía, se afirma cierta *imagen del pensamiento* que él llama *dogmática* porque asigna *a priori* una forma al afuera” (2004, 16).

9 Zourabichvili: “De ahí, por ejemplo, la idea de una verdad olvidada, antes que desconocida (Platón)” (2004, 15).

10 En 1981, Deleuze, realizará en la Universidad de Vincennes un conjunto de clases dedicadas al acto de pintar. En búsqueda de algunos elementos que la pintura pueda aportar a la filosofía, Deleuze se plantea de entrada ¿Cuál sería la relación que se puede establecer entre pintura y catástrofe? A primera vista, señala Deleuze, podríamos encontrar toda una serie de cuadros que retratan catástrofes, desde las naturales pasando por las sociales, pero esto es rápidamente desechado “porque a primera vista permanecemos en el cuadro, en lo que el cuadro representa” (2007, 24), por lo tanto, la búsqueda de la relación entre pintura y catástrofe no es aquella que se manifiesta en la representación empírica del cuadro. Sino aquellas que se manifiestan en las condiciones

dera del pensamiento o el enemigo como figura de un encuentro y no de un reconocimiento son fundamentales para esta inversión, es decir, para este pensamiento sin imagen. Desde este punto de vista, el problema ya no es cómo orientarse en el pensamiento, sino la constatación, mucho más terrible y alegre, que es que el pensamiento es lo que falta.

Por consiguiente, el pensamiento no es forzado a iniciar sin antes despejar el lleno del pensamiento, ya que, para pensar es necesario un hundimiento, un impoder, debido a que el pensar “no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento (...) hacer nacer lo que no existe todavía” (2002, 227). El fondo es llevado al pensamiento como lo que da-a-pensar, como lo indeterminado que abraza la determinación. Por esto, el pensamiento no es activo ni pasivo, es decir, no se representa, sino que capta las fuerzas que no son visibles, ya que, “[l]a fuerza, por su parte, no tiene forma. Es por tanto la deformación de las formas lo que debe volver visible a la fuerza que no tiene forma” (Deleuze, 2007, 69). Si el pensamiento no es innato, si este debe ser poseído por fuerzas que lo fuercen a pensar, lo que debe hacer pensable (o visible) el pensamiento son aquellas fuerzas que faltan, aquellas fuerzas que no son visibles, aquellas fuerzas no dadas para la representación. En esta falta se encuentra el vaciado de lo lleno (el lleno de los presupuestos y los *clichés*) que permite la génesis de lo sensible, pero también la génesis del pensamiento.

4. **Pueblos expectantes, pueblos espectadores**

A la luz de estas disquisiciones sobre el pensamiento es posible retomar el hilo de lo que se ha denominado anfibología del pueblo, y preguntar: ¿Cuál es la relación entre pueblo y pensamiento? ¿Cuál es la lógica que constata que falta el pensamiento y que el pueblo es lo que falta? Y, ¿Qué se busca constatar en la relación entre un pensamiento que falta y un pueblo que falta?

de la experiencia real. Deleuze quiere interrogar la catástrofe que afectaría al acto de pintar en sí mismo: “En efecto, las vasijas de Cézanne no son una catástrofe. No hay un terremoto. Por tanto, se trata de una catástrofe más profunda que afecta al acto de pintar en sí mismo. Al punto que sin ella el acto de pintar no podría ser definido” (2007, 24). En el desarrollo de su clase, Deleuze es como arrastrado por una intuición, a saber, que la relación entre la pintura y catástrofe es la condición de posibilidad de la emergencia o el nacimiento ¿Pero nacimiento de qué? Algunos lo llamarán color (Cézanne) otros la cosmogénesis (Klee), sin embargo, es claro, que el acto de pintar debe pasar por una jornada en la catástrofe —y añadirá Deleuze, por el caos-germen— para que algo nazca. Pero Deleuze lanza una advertencia, que debe ser retenida: el pintor —o el artista en general— se enfrenta a un doble peligro, por un lado, su jornada en la catástrofe que es consustancial al acto de pintar y, por otro, no poder sobrevivir a esa jornada en la catástrofe o el caos, es decir, que de aquella jornada solo surja un todo indiferenciado. Ahora bien, valga la aclaración, la catástrofe, tal como lo plantea francés, no es exterior al acto de pintar, sino que es una fuerza que se apodera del acto mucho “antes de que el pintor comience” (2007, 29), no es la interiorización de un afuera como necesidad del acto de pintar. Por eso, la catástrofe es pre-pictórica. Esto plantea la siguiente pregunta ¿Qué es lo que esa catástrofe busca estropear? Ciertamente no es la pintura misma, ya que es consustancial a esta, la respuesta es completamente contraintuitiva: lo que busca estropear la catástrofe es el lleno del cuadro. El cuadro está lleno antes de que el pintor comience, el cuadro está completamente saturado, completamente poblado al punto que no hay espacio para que el pintor agregue algo, para que surja o nazca el color e incluso la tela en blanco, es preciso hacer pasar por una catástrofe todos esos elementos que llenan el cuadro mucho antes de que se comience a pintar, es preciso conjurar los *clichés* que están en el cuadro, ese poblamiento de objetos ya ahí en torno a los que gira el sujeto (empirismo) o que el sujeto hace girar en torno a sí (idealismo).

En su segundo volumen de estudios dedicados al cine, Deleuze (1987) retoma la relación entre pueblo y pensamiento. Muchos motivos presentes en *Diferencia y repetición* serán rescatados para pensar el punto de quiebre entre lo que él denomina como “cine clásico” (imagen-movimiento o régimen orgánico) y el “cine moderno” (imagen-tiempo o régimen cristalino) para enfrentar, en este punto de quiebre, el pensamiento de Eisenstein y Artaud respecto al cine. Para el francés, el cine de Eisenstein representa el punto culmine del cine clásico en su abordaje de la relación entre pueblo y pensamiento, esto debido a que el cine del soviético, y el régimen que él encarna, suponía “que el cine sería capaz de imponer el choque [o *shock*], y de imponerlo a las masas, al pueblo” (1987, 210). En consecuencia, el espectador, en virtud de esta capacidad de choquear al pensamiento que tendría la imagen-movimiento, se transformaría en una especie de “autómata espiritual” forzado a pensar por la imagen-movimiento; tal como “si el cine nos dijera: conmigo, con la imagen-movimiento, no podéis escapar al choque que despierta en vosotros al pensador” (1987, 210). Esta es la lógica, que, para Deleuze, constituiría el arte de masas: la pretensión, algo ingenua, de conformar por medio del choque un autómata colectivo y subjetivo. Sin embargo, el problema más profundo para Deleuze es que el cine clásico supuso el choque como una posibilidad lógica anclada a la “imagen dogmática” del pensamiento, es decir, a la idea de que el pensamiento está ya ahí, adormecido pero presente. Una vez choqueado el pensamiento, a través del montaje, este no tiene más remedio que pensar el Todo (sublime), precisamente porque el Todo no puede ser no-pensado, y qué es este Todo: “es la totalidad orgánica que se plantea oponiendo y superando sus propias partes (...). El todo como efecto dinámico es también el presupuesto de su causa” (1987, 212).

El cine clásico, al igual que la “imagen dogmática”, supone al pensamiento como una facultad natural, es decir, una “*cogitatio naturalis universalis*”. Por lo tanto, una relación connatural del pensamiento con la verdad, supone la buena voluntad del pensamiento y el pensador. Debido a ello, Eisenstein podía suponer que el choque despertaría en la masa o en el pueblo el pensamiento que lo fuerza a pensar el Todo como totalidad orgánica, como conciencia superior, por esto Deleuze llama al cine clásico “un cine de la verdad” (1987, 203), toda vez que el choque despierta una inercia natural del pensamiento para con la verdad, como totalidad del Mundo y la Naturaleza. En síntesis, supone el pensamiento aun cuando restara por llegar, pero también supone al pueblo, aunque este esté ausente.

Por lo anterior, Deleuze puede señalar que la verdad del cine clásico, es el cine de Leni Riefenstahl:

no hubo desviación, enajenación en un arte de masas que la imagen-movimiento habría fundado inicialmente, sino que, al contrario, desde el comienzo la imagen-movimiento está ligada a la organización de guerra. A la propaganda de Estado, al fascismo ordinario, histórica y esencialmente (1987, 220).

Dicho de otra forma, el choque no pudo ser nunca violencia de la imagen sino violencia de lo representado, es decir, de lo “ya ahí” (de lo supuesto aunque no esté presente), en este caso del pueblo y el pensamiento¹¹. Así es como Deleuze opone a todo el cine clásico el

11 Por esto, el pueblo, el pensamiento y sus presupuestos o la génesis de lo sensible y sus *clichés*, conforman una continuidad al interior del pensamiento deleuziano que vuelve una y otra vez sobre esta *imagen dogmática del pensamiento* o este “platonismo” que alienta dicha imagen.

pensamiento de Artaud. Lo que le interesa al filósofo del trabajo de Artaud es su reflexión en torno al pensamiento que falta, cuestión manifiesta en *Diferencia y repetición* y que el francés escenifica en el intercambio postal entre Rivière y Artaud. De aquellas cartas, señala:

Artaud dice que el problema (...) no es orientar su pensamiento, ni mejorar la expresión de lo que piensa, ni adquirir aplicación y método, o perfeccionar sus poemas, sino simplemente llegar a pensar algo (...). Desde ese momento, lo que el pensamiento está forzado a pensar es también su hundimiento, su fisura, su propio «no poder» natural que se confunde con la mayor potencia (...) (Deleuze, 2002, 226-227).

Por ello, Artaud para Deleuze no es la antítesis de la “imagen dogmática” del pensamiento (propia del cine clásico), sino su punto de fuga, ahí donde el impoder del pensamiento se confunde con la mayor potencia. Este es el golpe que acierta Artaud en el corazón del cine clásico, debido a que si lo que atraviesa al pensamiento es este impoder, este no pensar todavía, el cine fuerza al pensamiento por medio de fracturas, a diferencia del cine clásico que supone que el choque (asociación de imágenes o montaje) fuerza al pensamiento a pensar el Todo porque siempre este está ya ahí en una relación connatural con la verdad.

Lo que busca Deleuze en Artaud es un modo de pensar un cine que no arroje la diferencia a lo Mismo y la semejanza (que es el Todo), por esto, “lo que Artaud trastoca es el conjunto de las relaciones cine-pensamiento: por una parte ya no hay todo pensable por montaje, por la otra ya no hay monólogo interior enunciable por imagen” (1987, 224). El cine moderno (imagen-tiempo), no busca el encadenamiento de las imágenes según la exigencia de un Todo pensable, ni tampoco por medio de la búsqueda de un monólogo interior, sino que desencadena las imágenes en un régimen de voces múltiples, y diálogos bajo una lógica de la contigüidad, donde se encabalga una voz sobre otra voz. Por esto Deleuze puede calificar la imagen-tiempo como “verdad del cine” y no como “cine de la verdad” (1987, 203). Deleuze busca en Artaud arrebatarle a la violencia de la representación la violencia de la imagen, ahí donde la primera reducía la imagen-cine a un conjunto de tópicos y fórmulas prefabricadas, un conjunto de elementos “ya ahí” a la espera del choque.

5. Pueblo-simulacro o hacer visibles las fuerzas

Debido a lo anterior, es que Deleuze señala que en el cine clásico el pueblo siempre está ya ahí. Y es lo que, a contrapelo del cine clásico, convierte a los Straub y a Resnais en los grandes cineastas del cine político moderno, ya que, según Deleuze, ellos supieron mostrar que el “pueblo es lo que falta, lo que no está” (1987, 286). Para el cine clásico el pueblo siempre está ya ahí. El pueblo puede estar a la espera de una conciencia superior del Todo (como en el cine de Eisenstein), puede estar en proceso de toma de conciencia (como en el cine de Pudovkin) o puede estar engañado y enajenado, pero siempre presente a sí. De ahí es que Deleuze indique que:

En el cine americano, en el cine soviético, el pueblo está ya ahí, real antes de ser actual (...). De ahí la idea de que como arte de masas el cine puede ser el arte revolucionario o democrático por excelencia haciendo de las masas un auténtico sujeto (1987, 286-287).

Siendo así, para el cine clásico, el pueblo es real antes de ser actual, porque la actualización es la diferenciación que implica, para Deleuze, romper “tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio” (2002, 319). Asimismo, la actualización es una creación que no puede estar limitada por principios preexistentes o posibles ya presentes. Debido a esto, el francés señala en *Diferencia y repetición* que “en la medida en que lo posible se propone a la «realización», es él mismo concebido como la imagen de lo real; y lo real, como la semejanza de lo posible” (2002, 319). El vicio de lo posible es que reproduce de manera retroactiva la semejanza que es tenida por lo real. El pueblo “ya ahí” del cine clásico solo repite la semejanza de lo Mismo pero no la diferencia, transmuta su presencia en lo posible y este posible repite su semejanza con lo real. Por esto, el arte cinematográfico no puede dirigirse a un pueblo ya ahí, ese pueblo supuesto que, aunque no esté presente está ya representado; sino que debe contribuir a la invención de un pueblo que falta, que, como se ha visto con Agamben, Didi-Huberman, Rancière o Brecht, constituye la falla de toda representación, justamente porque el pueblo es un devenir que desajusta los cálculos de la correcta repartición de las partes de la comunidad política.

Lo que está a la base de esta comprensión del pueblo como *ipseidad* siempre presente a sí o, de manera más general, lo que está a la base de la “imagen dogmática” del pensamiento, se sustenta en una división originaria que articula el pensamiento de la identidad. Cuestión que Deleuze trabaja detalladamente en el primer apéndice de *Lógica del sentido* titulado *Simulacro y filosofía antigua*, el cual reproduce y amplía algunos temas presentes en *Diferencia y repetición*. Este tema es el del fundamento que articula la relación entre modelo y copia, tema que iniciaría con Platón y los orígenes de la filosofía. Al contrario, para Deleuze el problema fundamental para el pensamiento es el impensado que se halla en medio de esta relación entre modelo y copia, a saber, el simulacro. Por tanto, Deleuze resume el problema de la siguiente forma:

Consideremos las dos fórmulas: «sólo lo que se parece difiere», «sólo las diferencias se parecen». Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o una identidad previas, en tanto que la otra nos invita por el contrario a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo. La primera define exactamente el mundo de las copias o de las representaciones (...). La segunda, contra la primera, define el mundo de los simulacros (2019, 304).

El “platonismo”, según la primera fórmula, postulará una relación entre modelo y copia, que lo que busca no es tanto distinguir la esencia de la apariencia, sino una distinción mucho más profunda entre copia y simulacro. Las copias son aquellas imágenes que actúan como pretendientes bien fundados, cuya relación con el modelo está garantizada por una semejanza que le es connatural (del mismo modo en que el pensamiento en la “imagen dogmática” le es connatural la verdad). Así, el modelo o fundamento es aquel que “posee algo en primer lugar, pero que lo da a participar, que lo da al pretendiente poseedor en segundo término por cuanto ha sabido atravesar la prueba del fundamento” (2019, 297). Por esto, para el “platonismo”, la relación fundamental se da entre lo Mismo y lo semejante, por eso solo la Justicia es justa y el pretendiente comparte una semejanza que le permite ser calificado como justo. En base

a esto se articula la triada neoplatónica constituida por lo imparticipable, lo participado y el participante, es decir, el fundamento, el objeto de pretensión y el pretendiente.

Lo que busca dicho “platonismo”, que atraviesa la “imagen dogmática” del pensamiento, es conjurar la parte que no tiene parte en el fundamento¹², aquellos que no pueden aspirar a ser pretendientes debido a que no poseen una identidad previa que los relacione con el fundamento o los acredite como correctos pretendientes, es decir, esa “raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediamente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica” (Deleuze y Guattari, 2007, 111). De este modo, lo señalado por Didi-Huberman, respecto a los retratos de grupos, es también afirmado por Deleuze en torno a lo que denomina como la verdad del cine clásico, el cual tiene su referente último en el cine de Leni Riefenstahl, toda vez que el pueblo territorializado por el nazismo es ese pueblo comprendido desde el punto de vista de una semejanza que remite a una identidad previa. El pueblo aquí es la copia del *Führer*, del líder, del Soberano o de la *pop-star*. El pueblo está siempre ya ahí como pretendiente del fundamento. De ahí que existan pueblos que pueden aspirar a ser copias del modelo o pretendientes del fundamento y pueblos-simulacros, pueblos-desecho o pueblos-expuestos; de ahí también su exceso, pero además su falta. Por eso la ambigüedad semántica constitutiva del término pueblo, pero también la ambigüedad de todo fundamento político.

El pueblo que falta es el simulacro o la simulación, toda vez que él encara su devenir como potencia de lo falso, como aquello que hace visibles las fuerzas deformantes. En este sentido, el simulacro no es copia degradada, sino potencia que disloca el original, el modelo, la copia y la reproducción, vacía el lleno de los pueblos ya ahí presentes o ausentes pero capturados por la violencia de la representación. La lógica del simulacro no es la lógica del Otro en tanto indiferente, sino de una diferencia desde la que emerge la semejanza. Esta sutil disquisición respecto a la relación entre diferencia y semejanza es fundamental, ya que el problema para Deleuze se juega en el estatuto de la semejanza o su posición. O bien la semejanza es un producto de lo Mismo (relación según la primera fórmula¹³) o, por el contrario, la semejanza emerge de la diferencia como “disparidad de fondo” (2019, 304) (relación según la segunda fórmula¹⁴). Por esto, para Deleuze, la semejanza o la identidad del pueblo no está dada por su presencia a sí, sino como efectos del simulacro (“disparidad de fondo”). El pueblo como simulacro hace imposible establecer un reparto correcto entre los pretendientes del fundamento. Al hacer brotar la semejanza de la diferencia, hace imposible establecer una jerarquía y sus linajes, puesto que, como lo señala el filósofo: “Instaura el mundo de las distribuciones nómadas y anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, asegura el hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como *defundamento*” (2019, 305-306). Debido a esto, si la democracia es pensada como fundada de una identidad previa o supuesta, el problema de inmediato es planteado en términos de modelo-copia: ¿Cuál es el pueblo-pretendiente correcto? Y, a continuación,

12 Cuestión que, como se ha expuesto, desarrollan mayormente Rancière (1996) y Agamben (2001) a su manera, detectando el movimiento de inclusión y exclusión que funda la comunidad política sobre el carácter anfibológico del pueblo.

13 “«sólo lo que se parece difiere»” (Deleuze, 2019, 304).

14 “«sólo las diferencias se parecen»” (Deleuze, 2019, 304).

¿Cuál es el pueblo-pretendiente simulador? ¿Qué pueblos hacen parte de esta comunidad entre modelo y copia? Y, ¿Qué pueblos deben ser excluidos como simuladores o fantasmas?

En unas breves páginas de su libro *¿Qué es la filosofía?*, al final de su carrera, Deleuze, retornará a la imagen del pueblo que falta, y se preguntará nuevamente cuál es la relación entre pueblo y pensamiento, señalando: “Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente” (Deleuze y Guattari, 2017, 111). La creación, el nacimiento o la génesis, tal como lo hemos desarrollado a lo largo de estas notas, debe desembarazarse de lo lleno que está ya ahí, debe sacudirse de esa violencia de la representación que amenaza el pensamiento y el pueblo que falta, pero también debe salir de la catástrofe, debe resistir a la muerte, debe hacer emerger la semejanza, pero en del seno de la diferencia y no de lo Mismo. En contra de ese pueblo presupuesto “ya ahí” es que el artista o el filósofo claman. Por esto, el artista o el filósofo no se “dirige a...” ni mucho menos se posiciona en “lugar de...”, sino que clama “ante...”. El pueblo falta porque, en su carácter anfibológico, comparte con el pensamiento la función de hacer visibles las fuerzas, hacer la génesis de una semejanza desde la diferencia, es decir, deformar lo Mismo para hacer surgir lo semejante como su dislocación, por eso es una cuestión de devenir. “El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene” (2017, 111) si es necesario “Deviene indio”¹⁵ pero “no acaba de devenirlo” (2017, 111), capta las fuerzas de lo acéfalo y lo afásico (lo deformante, que es precisamente aquello que carece de forma). En este sentido, el devenir es la puesta en cuestionamiento de todo principio de representación o lo que Deleuze llama la “violencia de la representación”, es decir, la subsunción de la diferencia en lo Mismo y la identidad. Por esto, es que el pueblo es interior al pensamiento, para que el pensamiento pueda devenir algo más que sus presupuestos y el pueblo pueda devenir algo más que población.

Referencias

- Agamben, G. (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-textos.
- Bauman, Z. (2005), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona: Paidós.
- Brecht, B. (1987), *Historias de almanaque*, Madrid: Alianza Editorial.
- Deleuze, G. (1987), *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2007), *Pintura: el concepto de diagrama*, Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2016), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2019), *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2017), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.
- De Libera, A. (2020), *La invención del sujeto moderno: curso del Collège de France 2013-2014*, Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2005), *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid: Trotta.
- Didi-Huberman, G. (2018), *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Buenos Aires: Manantial.

15 Para Deleuze, “devenir indio” significa una dislocación de la identidad, tanto del “indio” como del “pensador”. Justamente, en el punto en que la figura del “indio” disloca la correcta distribución entre civilización y barbarie, el “pensador” al devenir “indio” disloca la connaturalidad del pensador con el pensamiento y la razón.

- Galende, F. (2019), *Rancière*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Nancy J-L. (2006), *Ser singular plural*, Madrid: Arena Libros.
- Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2006), *Política, policía, democracia*, Santiago: LOM.
- Zourabichili, F. (2004), *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires: Amorrortu.

De la Violencia al Amor O del nudo problemático entre subjetividad, afecto y la constitución de lo político en la obra de Toni Negri

From Violence to Love On the problematic knot between subjectivity, affect and the political in the work of Toni Negri

VIRGINIA FUSCO*

Resumen. Este artículo realiza un recorrido por algunos textos de Toni Negri con el fin de ofrecer, a pesar de los desplazamientos conceptuales presentes en su obra, una visión de continuidad. Desde *Dominio e Sabotaggio* hasta los más recientes *Imperio*, *Multitud* y *Commonwealth* se rastrea en su obra un mismo propósito: imaginar una forma organizativa que pueda dar cuenta de las fuerzas del trabajo vivo, así como la definición de una nueva gramática política capaz de hacer frente a los desafíos del mundo contemporáneo. Este recorrido se traza aquí a través del análisis de las nociones de violencia y de amor como hilos conductores que atestiguan el persistente intento negriano de volver una y otra vez a iluminar el nudo problemático entre subjetividades diversas, afectos y la construcción de lo político.

Palabras clave: Toni Negri, *Settantasette*, Violencia, Amor

Abstract. This article reviews some of Toni Negri's texts in order to offer, despite the conceptual shifts present in his work, a vision of continuity. From *Dominio e Sabotaggio* to the more recent *Empire*, *Multitude* and *Commonwealth*, a common purpose can be traced in his work: namely, to imagine an organizational form that can account for the forces of living labor, as well as the definition of a new political grammar capable of facing the challenges of the contemporary world. This path is traced here through the analysis of the notions of violence and love as threads that bear witness to Negri's persistent attempt to return time and again to illuminate the problematic knot between diverse subjectivities, affects and the construction of the political.

Keywords: Toni Negri, *Settantasette*, Violence, Love

Recibido: 02/12/2021. Aceptado: 10/02/2022.

* Doctora en Humanidades por la Universidad Carlos III de Madrid. Actualmente está disfrutando de una ayuda de recualificación otorgada por el Ministerio de Innovación en Alma Mater Studiorum de Bologna. Su investigación se centra en las corrientes actuales de la filosofía y, en especial, en el postestructuralismo y su relevancia para los estudios de género. Ha sido visiting scholar en el Centre for the Humanities en Utrecht y en el JFK Institute for North American Studies de la Freie Universität de Berlín. Publicaciones a destacar: 'Comizi d' amore. L'amore e il femminismo materialista'. *RevHisto*, No 31 - Año XVI (2/2019), 145-162 y '¿Amor como ideología o fuerza psicosocial? Hacia una "lectura negriana" de una pasión política'. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, Nº 31, 2022, 155-176. E-mail: vfusco@hum.uc3m.es

Introducción

La obra de Toni Negri es amplia y recorre más de cinco décadas de reflexión teórica y de compromiso militante con los movimientos sociales y políticos de nuestro tiempo. No obstante, hasta el comienzo del nuevo milenio su influencia, así como el alcance de su reflexión, se encuentran limitados a los ambientes de la izquierda radical italiana donde conviven diversas perspectivas políticas vinculadas a la tradición marxista y postmarxista. Solo después de la publicación, en colaboración con Michael Hardt, de una trilogía sobre capitalismo global compuesta por *Imperio* (2002), *Multitud* (2004) y *Commonwealth* (2009) sus posiciones teóricas, su compromiso con la transformación social y su relevancia para pensar nuevas formas de luchas en el contexto contemporáneo se proyectan en el escenario mundo y son discutidas en los círculos académicos transnacionales. Una pluralidad de entrevistas, artículos y libros dan cuenta de un interés creciente por las cuestiones nodales presentadas, así como por las genealogías conceptuales que se rastrean en los ensayos (Callinicos, 2012; Macdonald, 2003 entre otros). Aunque la reflexión crítica se ha concentrado preferentemente en los textos más recientes —amplificando una supuesta cesura conceptual entre el periodo pre-*Imperio* y la trilogía— lo cierto es que, en su conjunto, la obra negriana está caracterizada por una clara unidad interna: sus textos quedan atravesados por la reflexión acerca de las relaciones nodales entre capital y clase bajo el dominio del capital y por la capacidad por parte de la clase de antagonizar este dominio. Esta reflexión, que recorre como tema de fondo su obra y que he esbozado aquí en términos preliminares, se expresa de manera emblemática en la escritura negriana a través de la noción de violencia y de la noción de amor. Lo que me propongo es identificar y resaltar, a través del análisis de estas dos nociones, la continuidad de razonamiento en el discurso negriano y su utilidad para pensar nuevas gramáticas políticas en los escenarios contemporáneos.

En primer lugar, como marco de partida, reconstruiré brevemente el contexto político en el que Toni Negri —intelectual y militante de la izquierda extraparlamentaria— opera. En un segundo momento, presentaré las nociones de violencia y de amor tal y como aparecen en los textos e indicaré sus usos conceptuales y políticos. En la última parte mostraré como la violencia y el amor no son conceptos antitéticos, sino que ambos describen ‘los pliegues afectivos’ de las fuerzas indisciplinares de aquellas subjetividades políticas que pugnan por derrumbar el dominio del capital y afirmar modos de relación creativos y libres de las lógicas del dominio.

1. *Il Settantasette* italiano o del contexto

Guido Crainz (2003), en un texto ya clásico sobre la historia de la Italia republicana, define los años que van desde el 1975 al 1977 como los años de la catástrofe.

Según el autor, el periodo que muchos militantes de la izquierda extraparlamentaria habían tachado de ser años que reabrían el definitivo ‘asalto al cielo’ —protagonizado por las nutridas filas del proletariado juvenil— tenía por lo contrario que ser entendidos como una época de clausura y quiebra de todas aquellas esperanzas que habían animado las luchas de la clase obrera desde el ya lejano 1969.

Esta perspectiva sobre el fenómeno ‘settantasette’ —momento álgido de despliegue de participación política de las corrientes insurgentes de la Italia del milagro posbélico— da voz a una perspectiva compartida no solamente por Crainz sino que ilustra también la posición ‘catastrofista’ que la izquierda parlamentaria mantuvo en aquel momento frente a las fuerzas genéricamente denominadas ‘extremistas’ de una izquierda más joven que ya no identificaba en el Partido Comunista Italiano (PCI) las instancias más vanguardistas y revolucionarias del panorama político italiano. En efecto, a las posiciones dominantes entre los miembros del PCI y de los sindicatos confederales se contraponen las visiones de una *segunda sociedad* —definición acuñada por el crítico Asor Rosa (2002) en su análisis de la fractura existente entre los militantes del PCI y las nuevas fuerzas de la izquierda extraparlamentaria— compuesta por una generación de ‘jóvenes’ hostiles, alejados de los valores y de las prácticas políticas de la izquierda histórica donde todavía se cultivaba la idea de que la revolución era inminente¹.

Según Rosa lo que se hacía visible en las plazas durante las manifestaciones en las grandes ciudades obreras en aquellos años era una tensión profunda entre dos agrupaciones. Por un lado, la ‘sociedad civil’: un amplio conglomerado de formaciones sociales y políticas que, para el autor, coinciden sustancialmente con las fuerzas de la democracia en su encarnación italiana. El PCI, las otras formaciones que se habían constituido durante la lucha antifascista y, naturalmente, la clase obrera —pensada como un conjunto homogéneo de trabajadores de las grandes áreas industriales del norte— constituían el núcleo vital de esta sociedad, baluarte del progreso y del cambio social.

Por el otro lado, una nueva izquierda —la *segunda sociedad*— que emblemáticamente se coagulaba en torno al Movimiento y que representaba un conjunto de sujetos que poco o nada tenían en común con los que la ‘ortodoxia’ comunista había históricamente identificado como revolucionarios (Mezzadra, 2014). Jóvenes empleados en pequeñas empresas capilarmente distribuidas en el territorio después de la primera reestructuración empresarial, desempleados, estudiantes y un largo etcétera de marginales ‘sin futuro’ que habitaban los grandes barrios-dormitorios de las metrópolis industriales del norte, cuya politización y participación en las luchas de aquellos años ponía en entredicho la tradicional capacidad de movilización y representatividad de la izquierda institucional (Crainz, 2003).

Esta *segunda sociedad* —la que animará políticamente la década de los setenta— se constituye progresivamente como el mayor enemigo de la izquierda marxista ortodoxa y el Movimiento, su representación política, se convertirá en el antagonista principal de las fuerzas que tradicionalmente habían encarnado los ideales comunistas (Caranzaro, 1990)².

Estos jóvenes, descritos en los medios de comunicación como extremistas, violentos, provocadores y terroristas, quedan emblemáticamente representados en una imagen ya icónica tomada en Via De Amicis, en Milán, el 14 de mayo del 1977 en la cual se ve a un joven armado y encapuchado disparar a un agente (Bianchi, 2011).

1 Alisa del Re atestigua esta convicción difusa en una entrevista contenida en el documental ‘L’ Eterna Rivolta’. Visible online: <https://www.youtube.com/watch?v=F56VAFsZUp8>.

2 La lucha entre las ‘due società’ desde el punto de vista ideológico y de los ‘valores’ se presenta como un conflicto entre la *posición materialista* de la primera sociedad y la *posición posmaterialista* de la segunda. Los posmaterialistas resultaron particularmente propensos a utilizar formas no institucionalizadas o anti-institucionales de participación política.

En los mismos años, frente a las tensiones que dominan el espacio público y a la progresiva consolidación de formaciones armadas (Galli, 2004), se orquesta uno de los juicios más emblemáticos de la historia de la Italia republicana con el propósito de erradicar el fenómeno insurgente y reconducir las luchas entre los cauces de la representación y del juego democrático en las urnas.

El ‘Caso 7 Aprile’ se presenta como un enfrentamiento entre la magistratura y el Estado y el Movimiento —en particular la formación de ‘Autonomia Operaia’; entre la *primera* y *segunda sociedad*— en una confrontación definitiva. La imputación a Toni Negri viene a dar cuerpo y rostro al espíritu de la sociedad insurgente y funciona como chivo expiatorio para condenar la trayectoria de una generación entera de teóricos y jóvenes militantes de la izquierda radical (AAVV, 2009). En efecto, el argumento de la acusación es claro: lo que está en juego es la erradicación de la violencia en la escena pública, así como la instauración de un régimen punitivo para todos aquellos que no solo han usado la violencia en las distintas movilizaciones de masas de aquellos años, sino que la han teorizado como instrumento legítimo de lucha política en la Italia postfascista. Negri es retratado como el responsable de la difusión del extremismo político y de prácticas insurreccionales por su reflexión sobre la violencia: violencia armada contra el Estado para la consecución del poder político, tal y como demuestran sus textos que se utilizaron como base argumental para la acusación (Bocca, 1980, Introducción). Toni Negri, desde este momento se convierte en el líder de las Brigadas Rojas, la más conocida de las componentes armadas que había estado operativa desde el 1970 y que había hecho de la propaganda a favor de la lucha armada, así como del homicidio político, su sello.

2. El ‘cattivo maestro’ de la autonomía

Violencia y lucha política

*Primero la sentencia y luego el
veredicto/Que tontería gritó Alice/
Cuando se ha visto dictar una
sentencia antes del veredicto/
Cállate, gritó el ministro enfadado.
Nanni Balestrini*

Como decíamos, la base de la condena de Negri en el ‘Caso 7 Aprile’ en 1979 es su supuesto rol en el desarrollo de una ‘teoría de la violencia’ que había llevado el país al límite de la autodestrucción. Según la acusación, no solamente Negri había formulado las bases teóricas que legitimaron la adhesión de miles de jóvenes a la lucha armada, sino que, con su obrar en calidad de profesor de la Universidad de Padua y su posición de autoridad —fortalecida por el propio capital simbólico de la institución— había ‘educado’ (de aquí el apodo de ‘cattivo maestro’) a una generación entera en el uso de la violencia como arma política y, por ende, favorecido su adhesión a las formaciones insurreccionales armadas (Balestrini, 1997, 327).

En una video-entrevista realizada en los años inmediatamente posteriores a su condena, Negri aclara de manera incisiva y sin rodeos, su posición acerca de la violencia y desmiente no solo la acusación de ser el referente conceptual de las Brigadas Rojas, cuyas acciones están en el centro del debate político de aquellos años, sino también que su concepción de la violencia como estrategia política de clase sea idéntica a la reivindicada por las formaciones armadas brigadistas (Zavoli, 1989).

En efecto, recuerda que la violencia expresada por las organizaciones terroristas paramilitares tenía como objetivo táctico y estratégico el ‘ataque al corazón del estado’ como práctica insurgente. Para el filósofo véneto carecía de sentido hablar de la violencia del Movimiento y de la violencia de estas organizaciones entendiéndolas como el mismo fenómeno en la medida en la que la violencia del Movimiento acontecía de forma espontánea y había de ser leída como ‘expresión reactiva’ frente a la violencia impuesta al proletariado metropolitano por la propia organización capitalista y de dominación:

La violencia tiene un significado fundamental. Es la contrapartida estatal de la indiferencia del mando y, en todo caso, de su rigidez. Por otro lado, es la cálida proyección del proceso de autovalorización de los trabajadores (Negri, 2006a, 297).
[traducción mía]

En eso se diferencia claramente de la violencia que las formaciones armadas expresan en cuanto violencia desplegada por las mismas de manera organizada, hacia objetivos políticos claros y a partir de un diagnóstico (erróneo en este caso) de la situación económica y de las posibilidades de una efectiva revolución social liderada por una minoría política organizada militarmente³. En efecto, para Negri, las Brigadas Rojas pecan no solo de cierta hipermetropía en su ‘visión revolucionaria’, sino que ponen en juego una distinta concepción de la lucha de clase y un énfasis excesivo en la función de sus vanguardias:

No se trata de oponer el terror al terror, y quien se divierte imaginando al proletariado empeñado en construir una bomba atómica de bolsillo es sólo un provocador. Se trata de oponer al terror un trabajo de sabotaje y reapropiación del conocimiento y del poder sobre todo el circuito de la reproducción social (Negri, 2006a, 298)
[traducción mía].

Es relevante subrayar cómo emergen con absoluta claridad en este fragmento dos concepciones antagónicas acerca de ‘lo político’ y, consecuentemente, de la función que los intelectuales militantes desempeñan en cuanto vanguardia de la clase en su generalidad. Tal y como Negri prefiguraba en los años que preceden al el juicio, hay que pensar la violencia no como marca de distinción de los componentes armados sino como violencia difusa que no existe separada de la acción política general de la clase en su proceso de autovalorización

3 Es interesante la intervención de Alisa del Re contenida en el documental ‘*L’Eterna Rivolta*’ sobre la percepción de los jóvenes militantes de Autonomía del ‘momento revolucionario’ que Italia estaba viviendo a finales de los años setenta y de cómo esta condicionó el posicionamiento de gran parte de la izquierda radical a favor del uso de la violencia difusa como táctica de movilización del joven proletariado véneto. Visible online: <https://www.youtube.com/watch?v=F56VAFsZUp8>. Mins 24:04.

o sea ‘la alternativa que, en el campo de la producción y la reproducción, la clase obrera promueve mediante la apropiación del poder y la recuperación de la riqueza contra los mecanismos capitalistas de acumulación y de desarrollo’ (Negri, 2006a, 268).

Esta posición generó, por un lado, una fractura insanable adentro del Movimiento y, por otro, el definitivo alejamiento de Autonomía Operaia —de la que Negri se hacía portavoz— del marxismo-leninismo que nutría las formaciones armadas (Montefusco, W. y Mimmo Sersante, 2016, 70).

Paradójicamente, si consideramos su carácter anti-terrorista, es sobre estas reflexiones contenidas en *Dominio e Sabotaggio* donde la acusación encontrará la base para construir el caso y es a su análisis, en diálogo con algún otro texto de aquellos años, al que vamos a dedicar las páginas que siguen.

3. Jano bifronte

O de las dos caras de la violencia

En *Dominio e Sabotaggio* Negri está, de una manera u otra, preocupado por el problema de la construcción de un sujeto político, la clase, que pueda articular formas de lucha adecuadas a los desafíos de las nuevas condiciones de producción/reproducción impuestas por el capitalismo de aquellos años (Negri, 2006a). Es aquí, por lo tanto, donde la reflexión sobre antagonismo y violencia política cobra fuerza.

En este ensayo, Negri articula una perspectiva bifronte sobre la violencia; como el dios itálico Jano, que mira simultáneamente hacia el pasado y hacia el futuro. La violencia expresa dos perspectivas que remiten simultáneamente al pasado como conservación y al futuro como posibilidad creativa nunca plenamente realizada. Una violencia conservadora contrapuesta a una violencia con un fuerte potencial creativo, autopoietica. La violencia conservadora ostenta los rasgos atroces de lo que no muere plenamente, el límite angosto impuesto sobre las nuevas posibilidades que el presente deslumbra. La violencia autopoietica constituye el fundamento de un futuro de libertad e independencia para la clase proletaria en su totalidad. Estos dos rostros de la violencia se encuentran íntimamente vinculados entre sí.

Algunos años después, en su obra *Crisi dello Stato-piano*, leemos una aclaración fundamental a las nociones previamente dibujadas:

La violencia constituye la normalidad de la relación entre los hombres, y es también la clave del progreso de las fuerzas productivas. Lo que se denuncia aquí, por tanto, no es esta normalidad de la violencia: es el hecho de que en la forma empresarial de dominación capitalista la violencia ha perdido toda razón intrínseca, ‘natural’ (la ‘naturalidad’ es siempre un producto de las fuerzas históricas), y cualquier relación con un proyecto progresista (Negri, 2006b, 84) [*traducción mía*].

Violencia conservadora versus violencia autopoietica, pero también violencia capitalista versus violencia proletaria. El capitalismo expresa la violencia ‘conservadora’ de un sistema social que alberga dos subjetividades jerárquicamente organizadas y en una relación de

interdependencia y dominación. El capital es sujeto y la clase proletaria se constituye como *otro* en esta relación: subyugada por el trabajo productivo y por su extorsión en el marco de las relaciones capitalistas. Por tanto, el desarrollo humano queda limitado por esta relación dialéctica y de dominación que se da adentro de los angostos espacios de la valorización del capital. El rechazo del trabajo se configura aquí como la única manera de romper con el control del capital y como punto de fuga de su dominio (Hardt, 1994). Esta ruptura es siempre violenta porque pone en juego los intereses del capital y la fuerza creadora de la clase proletaria que resulta políticamente incontenible. El derrumbe del control capitalista y la destrucción de la dialéctica entre el capital y su valorización se realiza según Negri a través de la resistencia (violenta) al trabajo que, liberado de yugo del capital, deviene creatividad pura, terreno que permite el emerger de nuevas identidades sociales y prefigura nuevos escenarios de libertad para los humanos (Moroni, 1997).

Esta acción de autovalorización resulta vinculada a la violencia de manera doble: por un lado, aparece íntimamente ligada a la violencia conservadora del capital como fuerza que resiste esta primera escisión. Por otro, como violencia autopoiética que constituye la base subjetiva para la construcción de un nuevo horizonte de acción y libertad. Este ‘momento autopoiético’ de la clase se expresa de forma violenta como intento de destrucción del Otro, entendido aquí como ‘otro colectivo’ que encarna los múltiples intereses de los grupos hegemónicos:

Nada revela tanto la enorme positividad histórica de la autovalorización de los trabajadores como el sabotaje. Nada más que la actividad continua del francotirador, del saboteador, del ausente, del desviado, del criminal que me toca vivir. Cada vez que me quito el pasamontañas, siento inmediatamente el calor de la comunidad obrera y proletaria. Mi soledad es creativa, mi separación es la única comunidad real que conozco (Negri, 2006a, 275) [*traducción mía*].

Asimismo, Negri nos recuerda que la autovalorización proletaria tiene una relación de intimidad con el poder enemigo y su destrucción ‘como proyecto de su propia liberación, como lucha efectiva y poderosa por la independencia proletaria’ (Negri, 2006a, 276).

Dicho de otra forma, para que este proceso se dé y la libertad del proletariado en su totalidad se realice, es necesario llevar a cabo una lucha violenta que tome como blanco solamente las estructuras de producción/reproducción social de la fuerza de trabajo, sino que alcance también a la subversión de los aspectos propiamente ‘políticos’ sobre los cuales se construyen y legitiman el conjunto de las relaciones sociales. En este entorno conceptual, las luchas de reivindicación propiamente sindical para la mejora de los sueldos y las condiciones de trabajo en la fábrica pasan a incluir un amplio abanico de reivindicaciones que van desde la lucha por la vivienda a la lucha por una educación inclusiva y antiautoritaria. Este nuevo horizonte de conexión entre distintas luchas adentro y fuera de las fábricas se vuelve posible gracias lo que a lo que Negri denomina ‘un desbordamiento de la producción’, resultado de la restructuración impuesta por el capital al fin de dinamitar el alcance de las victorias obreras de la década anterior. En efecto, la producción ya no se realizaba exclusivamente en el contexto de la fábrica (cuyo actor principal es el obrero-masa de la cadena de montaje), sino que se difunde capilarmente en todo lo social:

La categoría de clase obrera entra en crisis, pero sigue produciendo todos sus efectos en todo el terreno social, como proletariado. [...] Después de que el proletariado se convirtiera en obrero, ahora el proceso se invierte: el obrero se convierte en trabajador terciario, en trabajador social, en trabajador proletario. [...] Habíamos visto a la masa obrera (primera concreción masificada de la abstracción capitalista del trabajo) producir la crisis. Ahora vemos la *reestructuración que, lejos de superar la crisis, extiende y alarga su sombra sobre toda la sociedad* (Negri, 2006c, 144) [*traducción y énfasis míos*].

Esta transformación asume como protagonista al (joven) obrero social de los barrios, la escuela y los centros sociales y la explotación de la capacidad productiva del proletariado se realiza ahora no solo en términos materiales sino como explotación de la producción cognitiva, afectiva y relacional del obrero (social) difuso. El obrero social de Negri es ‘un productor, pero no es sólo productor de valor y plusvalía, es también *productor de cooperación social de trabajo*’ (Negri, 1992, 67). Las manifestaciones de calle, las protestas de las feministas y los conciertos multitudinarios que a menudo acaban en conflictos abiertos con las fuerzas del orden muestran la oposición del proletariado frente a las formas de explotación capitalista y, por ende, lo que está en juego en la violencia proletaria difusa es ‘il mondo dell’ avvenire’.

4. De la violencia al amor

O de la Multitud

A pesar de la familiaridad con el trabajo de Toni Negri que se registra en los ambientes de la izquierda radical italiana, no es hasta después de la publicación de la trilogía *Imperio* que sus posiciones teóricas son discutidas por extenso en los círculos académicos y militantes transnacionales.

En estos textos, escritos con Michael Hardt, Negri explora los elementos más emblemáticos del proceso de descomposición del Estado cuyos efectos económicos, sociales y políticos conllevan el nacimiento de un nuevo sistema de dominación global que denomina ‘Imperio’ a través del cual pretende nombrar simultáneamente el complejo proceso económico a través del cual la expansión desbordó las fronteras nacionales con la consecuente proletarización progresiva de poblaciones en territorios donde persistían modos de producción no capitalistas y una forma de gobernabilidad nueva a escala planetaria, ‘una gobernanza mundial que busca fijar formas de gobierno que puedan extenderse a todo el tejido biopolítico de la ciudadanía planetaria’ (Negri, 2003, 60). Este proceso y la especificidad de la lectura negriana de los fenómenos aquí nombrados pueden ser brevemente explicados, siguiendo a un comentarista de su obra, de la siguiente forma:

El Imperio sería una formación social mundial nueva producto de la globalización capitalista basado en una sobreestructura de poder híbrida, esto es, al mismo tiempo jerárquica y horizontal. Dicha sobreestructura de poder se asienta en el nuevo modo

de producción informatizado y hegemónicamente inmaterial distribuido por una red comunicativa que se convierte tanto en el vehículo de todas las transacciones como en el centro de la producción misma. (Molina Campano, 2017, 516)⁴.

En la trilogía se ofrece un nuevo anudamiento conceptual entre aquellos problemas que el autor había identificado ya en los trabajos de los años setenta; a saber, la autonomía de lo político y las nuevas formas de organización del obrero social.

En particular, lo que resulta más relevante es no solo el entusiasmo inédito con el que se reciben estos trabajos —posible indicio, tal y como sugiere Slavoj Žižek, de cómo la opinión pública internacional percibe ahora el capitalismo como un problema— sino el éxito con el que es recibida su noción de multitud como expresión de una nueva subjetividad política en la época del desarrollo imperial.

Aunque es en la primera década del siglo veintiuno y en colaboración con Michael Hardt cuando la noción de multitud adquiere centralidad, ya desde los años noventa, en los años del exilio, a través de la experiencia de *Futur Antérieur*, Negri había discutido ‘la transformación de la clase, el final del socialismo real y el destino de la democracia hoy’ y había registrado la abertura del ‘gran tema de la clase obrera o, mejor dicho, de la multitud’ como núcleo central de su reflexión teórica (Montefusco, W. e Mimmo Sersante, 2016; Negri, 2017). Negri acuña el concepto de multitud en su más rica formulación espinocista cuando este se refiere a “una multiplicidad de singularidades que se disponen en un orden determinado”, remarcando así simultáneamente su carácter heterogéneo y la dirección⁵ de sus acciones hacia la conquista de la libertad para la generalidad de los humanos (Negri, 2006b, 44). Para el filósofo italiano, la noción de multitud de Spinoza ayuda a imaginar formas de gobierno que permiten la expresión de aquellas instancias creadoras que reflejan la naturaleza antagónica de la relación entre obreros y capital.

En efecto, si la cuestión nodal es pensar en nuevas formas de acción que no descansen en una visión del sujeto decimonónico unificado —sea este la clase o el pueblo— que ya no parece ser capaz de aglutinarnos o representarnos en nuestras respectivas posiciones de opresión, entonces será la multitud spinozista la que mejor puede ayudarnos a pensar más allá de los paradigmas conceptuales heredados de la modernidad hegemónica fundados, en gran medida, en la idea de individuo como autonomía. Recurrir a la noción de singularidad para pensar en la multitud como expresión plural de posiciones diferenciadas es hacerse cargo de la singularidad como ‘*no individualidad* porque esta está inserta en una sustancia común, eterna [...] y, a pesar de ello, irreducible, que vive y se transforma en una relación ética, o más precisamente, en una relación interindividual’ (Negri, 2012, 59). Las singularidades construyen la multitud como expresión del *proyecto de amor* que viene a coincidir con la creación de un nuevo orden democrático establecido sobre el ‘consenso activo’ de

4 Este artículo de Eduardo Molina Campano sintetiza algunos de los aspectos esenciales de su análisis de la obra de Toni Negri y de los conceptos clave que determinan su posición original entre los teóricos neo y postmarxistas contenidos en (2018), *La filosofía política de Toni Negri. Un debate abierto sobre la teoría marxista*. Sevilla: Atrapasueños.

5 ‘No es en ningún caso una ley que recorre, necesaria e ineludible, la realidad: la tendencia es un esquema general que, partiendo del análisis de los elementos que componen una situación histórica, se establece sobre ella como definición de método, de orientación, de dirección para la acción política de masas’ [*traducción mía*]

las singularidades y sus relaciones comunes, que sustituyen de manera irremediable a las individualidades monódicas y aisladas.

En este sentido leemos:

El amor debe definirse por el encuentro de las singularidades en lo común, que a su vez producen un nuevo común y nuevas singularidades [...] El amor compone singularidades, como los temas de una partitura musical, no en la unidad, sino como una red de relaciones sociales. Unir estas dos caras del amor —la constitución de lo común y la composición de las singularidades— es un desafío esencial para entender el amor como un acto material y un acto político (Hardt and Negri, 2009, 184).
[traducción mía]

Ahora bien, el imperativo de repensar la noción de individuo/autonomía como fundamento de la acción política, así como la de superar conceptualmente el sujeto ‘unitario’ de la acción revolucionaria nacen, por un lado, de la conciencia del alcance global de las formas de dominio que vuelve inoperante la noción de pueblo como expresión de las distintas realidades nacionales y, por otro —debido a una productividad social que se ha vuelto difusa— no puede ya ser comprendida a través de la dialéctica clásica de la tradición marxista. Con respecto a este segundo punto, la clase ha dejado de ser un concepto suficiente para dar cuenta de esta productividad social que ha trascendido los límites de la fábrica para capitalizar una producción dispersa en el territorio, tal y como Negri ya defendía en su agudo análisis sobre el surgimiento del obrero social. Necesitamos acuñar otras nociones distintas para dar cuenta simultáneamente de la especificidad del momento contemporáneo sin olvidar las líneas de continuidad que nos permiten iluminar los antagonismos políticos y sociales en el tiempo.

La multitud viene a constituirse como uno de estos conceptos y probablemente sea eso la razón de su éxito. En *Multitud* leemos una primera definición necesaria para comprender su utilidad frente a la noción de pueblo:

La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidad, un todo abierto, ni homogéneo ni idéntico a sí mismo, que genera una relación indeterminada e inclusiva con los de fuera. El pueblo, en cambio, tiende a la identidad y a la homogeneidad interna y fija su diferencia para excluir lo que queda fuera. [...] la multitud es una relación constitutiva no concluida, el pueblo es una síntesis constituida [...]. (Hardt and Negri, 2004, 17) [traducción mía]

En *Movimenti nell’Impero*:

En la transición del fordismo al posfordismo, la reducción de la multitud a la clase obrera se ha derrumbado: la multitud productiva vive en el nivel de la productividad social, donde la sociedad se ha puesto a trabajar por completo [...] las contradicciones de la explotación y la guerra de clases se presentan de nuevo (ya no simplemente en la fábrica, sino) en todo el terreno social. (Negri, 2006d, x) [traducción mía]

Estos dos fragmentos leídos conjuntamente atestiguan el lugar de la multitud en la elaboración negriana: como elemento ‘producido’ por las transformaciones materiales del modo de producción y la progresiva subsunción de todos los aspectos de la vida social en la producción capitalista y, simultáneamente, como elemento que da cuenta de las fuerzas vivas que desbordan los límites del comando y del dominio del capital, como contrapoder.

Ahora bien, lo que separa las nociones de obrero social —elaboradas por Negri en el seno de la tradición obrerista en los años setenta y como respuesta herética a la tradición ortodoxa del PCI— de la noción de ‘Multitud’ de la primera década del nuevo milenio es la diversa atención puesta en los elementos genealógicos de los fenómenos políticos de la Modernidad hegemónica y contra-hegemónica y en la dimensión global de los mismos. Si bien *Dominio e Sabotaggio* respondía a la voluntad de identificar las tendencias profundas de transformación del trabajo y las identidades de clase en términos generales, es igualmente cierto que esta contribución nace en el contexto muy concreto del obrerismo italiano y, por lo tanto, en diálogo simbiótico con su especificidad. En *Imperio, Multitud y Commonwealth* los autores trascienden la dimensión de la izquierda radical italiana para vincular su análisis a las necesidades de articulación de una acción política conjunta en el contexto de la globalización y en diálogo con los movimientos insurgentes transnacionales.

¿Cuales son las estrategias que pueden desplegar estos cuerpos en la modernidad tardía para contrarrestar la violencia conservadora del capital a través de la explotación de su capacidad productiva, sea cognitiva, afectiva y relacional del obrero social difuso a nivel planetario? ¿Cómo aglutinar estas fuerzas?

Unos dilemas que encuentran ahora, en los vínculos intersubjetivos de la multitud, los elementos necesarios para la construcción de un devenir común, una rebelión que se transforma en ‘un proyecto de amor’ y que opone:

La alegría del ser a la miseria del poder. Esta es una revolución que ningún poder controlará, porque el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución permanecen juntos en el amor, la sencillez y también la inocencia (Hardt and Negri, 2000, 413). [traducción mía]

Aunque la reflexión acerca de la violencia sigue permaneciendo —de manera marginal— en los textos (DeWiel, 2014) es ahora la noción de amor la que cobra fuerza para dar cuenta de las posibilidades de ensamblajes en un orden que trascienda la acción individual para construir la acción común. Esta idea acerca del amor como pasión política y como afecto constituyente de la multitud desafía la noción de amor popularmente aceptada vinculada al espacio de la domesticidad y a las relaciones entre individuos en la pareja reproductora.

El concepto moderno del amor se limita casi exclusivamente a la pareja burguesa y a los confines claustrofóbicos de la familia nuclear. El amor se ha convertido en un asunto estrictamente privado. Necesitamos una concepción del amor más generosa y desenfrenada. Necesitamos recuperar la concepción pública y política del amor [...]. (Hardt and Negri, 2004, 351) [traducción mía]

Dicho de otro modo, la ‘mente hetero’ en la modernidad transforma el amor en una pasión que domina la intimidad, el espacio de la casa, pensada como ‘lugar’ separado y ontológicamente constituido en contraposición con el espacio público, donde reinan la razón y, por momentos, la violencia como expresión del antagonismo inevitable entre sujetos.

Negri, en cambio, nos ofrece una visión del amor como *fuerza* con un carácter propiamente político que pretende solventar los límites y las distorsiones presentes en los discursos ordinarios y las formas de la cultura popular:

Lo que pasa por amor hoy en día [...] son predominantemente sus formas corruptas. El lugar principal de esta corrupción es el desplazamiento del amor de lo común a lo mismo, es decir, de la de la producción de lo común a la repetición de lo mismo o a un proceso de unificación. Lo que distingue a las formas benéficas de amor es la constante interacción entre lo común y las singularidades (Negri, T. and Michael Hardt, 2009, 182) [*traducción mía*]

En efecto, al hilo de las reflexiones espinosistas, en la reflexión negriana el amor se presenta bajo un doble aspecto. Por un lado, es la *fuerza* capaz de superar el aislamiento y la fragmentariedad social generada por las transformaciones económicas de las últimas décadas y, por otra, como expresión necesaria de aquella pulsión hacia lo común que caracteriza nuestra dimensión constitutiva (Hardt, 2007). El amor une las singularidades sin fusionarlas, sin encerrarlas en una ontología —entendida como fundamento inmutable— que legitima la creación del ordenamiento jurídico, constitucional y burgués en la modernidad (Negri, 2012, 64). La multitud en Negri y Hardt es simultáneamente una experiencia existencial de cada una de estas singularidades en un contexto determinado intersubjetivamente por el lenguaje, la cultura, las prácticas y al mismo tiempo, tiene que ser pensada como el anudamiento político ‘dinámico, conflictual y viviente’ realizado gracias a la *fuerza* -amor de las experiencias encarnadas de cuerpos diversamente expuestos a las lógicas de explotación de los sistemas de dominación social, tanto el sistema racial, el capitalista y el de género, respectivamente, en el proceso histórico de construcción de una nueva subjetividad revolucionaria.

5. Conclusión

O de una visión otra de la subjetividad política

Este breve recorrido entre los textos confirma una cesura entre un ‘momento de la violencia’ y un ‘momento del amor’ en su extensa obra y la sospecha de que habría un ‘Negri de la violencia’ y un ‘Negri del amor’ tal y como sostienen algunos críticos. Lo que he propuesto aquí es que este ‘giro hacia el amor’, que aparece de manera emblemática en una fase más reciente de la producción negriana, puede y debe ser interpretado en continuidad con las nociones de lucha antagónica, confrontación directa y violencia de sus escritos considerados inicialmente.

Por una parte, me parece pertinente referirse al marco histórico-geográfico en el que se gesta y realiza la escritura de estas obras. Parece imposible dar cuenta de la especificidad de

las aportaciones negrianas sobre la violencia olvidando el emblemático anudamiento entre la experiencia intelectual y la incansable militancia que caracterizan su producción desde los años cincuenta en adelante. La Italia de los años setenta, los intensos debates dentro del movimiento de la izquierda extraparlamentaria en sus distintas componentes y el clima represivo que caracteriza el final de la década constituyen el suelo material para repensar la herencia marxiana y, en particular, el uso de la fuerza como instrumento de construcción de un nuevo orden social y político. La militancia genera el contexto que ha permitido la plasmación de ciertas ideas claves y los vínculos afectivos con sus compañeros de lucha ofrecen el terreno relacional que nutre al autor en su búsqueda de una nueva gramática política que pueda dar cuenta conjuntamente de estos elementos. El intelecto al servicio de la transformación social y el vínculo como base para construir nuevos ensamblajes que, desde la *praxis*, ofrezcan una nueva comprensión del mundo y creen un nuevo lenguaje común para pensarlo (Negri, 2015; 2017; 2020). Todos estos elementos se reflejan en la manera peculiar en la que Negri piensa el problema de la liberación del dominio del capital.

Asimismo, las reflexiones más recientes sobre *Imperio*, *Multitud* y *Commonwealth* se producen como respuesta a las nuevas circunstancias internacionales, el paso a una forma de gobernabilidad política global —el Imperio— y las resistencias globales donde los sujetos operan en redes amplias y a través de formas de organización política que responden a estructuras abiertas, flexibles y no jerárquicas como las que ya dominan el mundo de la producción tardo-capitalista. Ese es el lugar desde el que Negri y Hardt pueden pensar en el *amor* como elemento constitutivo de la acción política contemporánea, observando los movimientos globales en sus distintas encarnaciones geográficas, de Seattle a Génova, los foros sociales mundiales de Porto Alegre a Mumbai como expresión fenomenológica de una voluntad de acción común de reconocimiento y transformación democrática.

Ahora bien, el análisis histórico-geográfico va acompañado por una aproximación más ‘sistemática’ en la que, más allá del contexto y el proceso de formación de una teoría propiamente negriana, he delineado la estructura comprensiva de su obra y el rol que en ella desempeñan los dos momentos. He mostrado cómo el momento violencia y el momento amor están íntimamente conectados gracias al reconocimiento de que ambos son expresiones vitales constitutivas de la subjetividad humana y que, por lo tanto, ninguna teoría política que se base en una visión immanente y materialista puede pensar la acción de los humanos en su especificidad cultural y lingüística al margen de ello. En efecto, aunque violencia y amor constituyen en el lenguaje ordinario una díada antagónica, no es así como se presentan en los trabajos de Negri.

Por un lado, la violencia designa la capacidad del proletariado de autovalorizarse y es expresión de la fuerza incontenible con la que se presenta en el escenario político de la modernidad como *sujeto* que, en su proceso de auto-realización, encarna la posibilidad de construir un mundo nuevo, liberando el trabajo de las jaulas de la explotación capitalista y los límites impuestos por su propia valorización.

Por otra parte, el amor —del que los autores pretenden ofrecer una definición más generosa de la comúnmente amparada por la mente hétero— se presenta como una fuerza que tiene una dimensión política en cuanto favorece la aparición de formas de democracia global (de las cuales los movimientos que acabo de nombrar son una de las posibles instancias) que se ven reflejadas en un conjunto de subjetividades híbrido y mestizo como es la multitud.

De hecho, así como la violencia se expresa como auto-poiésis, el amor tiene también una cualidad autopoiética en la medida en que descansa sobre lo común, sobre las relaciones intersubjetivas que nos fundan y, simultáneamente, crea lo común como expresión de una subjetividad política compartida. Violencia y amor garantizan la composición y el vínculo afectivo entre las singularidades en los contextos de lucha en contra del dominio imperial capitalista y se expresan en el rechazo —como violencia— hacia el orden social existente y el deseo —como amor— de un mundo nuevo. En otros términos, el análisis aquí propuesto de la violencia y del amor atestigua de manera emblemática su vínculo íntimo o, como ya prefiguraba Negri en *Dominio e Sabotaggio*, su ‘sorgente unitaria’.

Bibliografía

- AAVV. (2009), *Processo 7 Aprile. Padova trent'anni dopo. Voci della 'città degna'*. Roma: ManifestoLibri.
- Asor Rosa, A. (2002), «Le due società» en: *Storia e Problemi Contemporanei. Rileggendo gli anni settanta*, pp. 135-146.
- Bianchi, S. (2011), *Storia di una foto*. Roma: DeriveApprodi.
- Balestrini, N. (1997), «Cattivi Maestri» en: Bianchi, S. e Caminiti, L., *Settantasette. La Rivoluzione che viene*. Roma: DeriveApprodi, pp. 325-332.
- Bocca, G. (1980), *Il caso 7 Aprile. Toni Negri e la grande inquisizione*. Milano: Feltrinelli.
- Brown, N. & Szeman, I. (2005), «What is the Multitude? Questions for Micheal Hardt and Toni Negri», *Cultural Studies*, 19/3, pp. 372-387.
- Callinicos, A. (2012), «Toni Negri in perspective», *International Socialism Journal*, 92/2, pp. 33-61.
- Catanzaro, R. (1990), *La política della violenza*. Bologna: Il Mulino.
- Crainz, G. (1996), *Storia del miracolo italiano. Culture, identità, trasformazioni fra anni cinquanta e sessanta*. Roma: Donzelli.
- Crainz, G. (2003), *Il Paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*. Roma: Donzelli Editore.
- Crainz, G. (2011), *Autobiografia di una Repubblica. Le radici dell'Italia attuale*. Roma: Donzelli.
- DeWiel, B. (2014) «Two Concepts of Violence in Hardt and Negri's Empire Trilogy» en: Chakrabarti, P., De Carli, N. and Patricio, J., *Violence in the Contemporary World: An Interdisciplinary Approach*. Oxford: Inter-Disciplinary Press, pp. 131-139.
- Galli, G. (2004), *Piombo Rosso. La storia completa della lotta armata in Italia dal 1970 ad oggi*. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
- History Channel: L' Eterna Rivolta'*: <https://www.youtube.com/watch?v=F56VAFsZUp8>. Consultado el 28/09/2021.
- Hardt M. (2011), «For Love or Money», *Cultural Anthropology*, 26, pp. 676-682.
- Hardt, M. (2007), *About Love* Video-conference. Consultado online: <https://www.youtube.com/watch?v=JTTz8AZzLkM>. Consultado el 21/07/2021.
- Hardt, M. (1994), «Toni Negri's practical philosophy» en: Ryan, M. (Ed), *Body Politics. Disease, Desire, and the Family*. San Francisco: Westview Press.

- Macdonald, B.J. (2003), «Thinking through Marx: An introduction to the political theory of Antonio Negri», *Strategies: Journal of Theory, Culture & Politics* 16/ 2, pp. 86-95.
- Mezzadra, S. (2014), *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Molina Campano, E. (2017), «El pensamiento político de Antonio Negri. ¿renovación marxista o renegación ecléctica?», *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, Vol. 12, 2017, pp. 507-520.
- Molina Campano, E. (2018), *La filosofía política de Toni Negri. Un debate abierto sobre la teoría marxista*. Sevilla: Atrapasueños.
- Montefusco, W. e Mimmo Sersante (2016), *Dall'operaio sociale alla moltitudine*. Roma: DeriveApprodi, 'Intermezzo', Entrevista a Toni Negri.
- Negri, T. (1992), *Fin de Siglo*. Barcelona: Paidós.
- Negri, T. (2003), *El retorno. Abecedario biopolítico*. Barcelona: Mondadori.
- Negri, T. (2006a), «Dominio e Sabotaggio» en: Negri, T., *I libri del rogo*. Roma: DeriveApprodi.
- Negri, T. (2006b), «Crisi dello Stato-piano. Comunismo e organizzazione rivoluzionaria» en: Negri, T., *I libri del rogo*. Roma: DeriveApprodi.
- Negri, T. (2006c), «Proletari e Stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico» en: Negri, T., *Libri del rogo*, Roma: DeriveApprodi.
- Negri, T. (2006d), *Movimenti nell'Impero. Passaggi e paesaggi*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Negri, T. (2012), *Spinoza e noi*. Milano: Mimesis.
- Negri, T. (2015), *Storia di un comunista*. Milano: Ponte delle Grazie.
- Negri, T. (2017), *Galera e Esilio. Storia di un comunista*. Milano: Ponte delle Grazie.
- Negri, T. (2020), *Da Genova a Domani*. Milano: Ponte della Grazie.
- Negri, T. and Michael Hardt (2000), *Empire*. London: Harvard University Press.
- Negri, T. and Michael Hardt (2004), *Multitude. War and Democracy in the Age of the Empire*. New York: Penguin Press.
- Negri, T. and Michael Hardt (2009), *Commonwealth*. Cambridge, M., Harvard University Press.
- Moroni, P. (1997), «Un'altra via per le Indie. Intorno alle pratiche e alle culture del '77» en: Bianchi, S. e Caminiti, L., *Settantasette. La Rivoluzione che viene*. Roma: DeriveApprodi, pp. 68-81.
- Zavoli S. (1989) Video-entrevista Rai: <https://www.youtube.com/watch?v=GmyBbbkIY3Y>. Consulta online 22/07/2021.

How Should the Benefits and Burdens Arising from the Eurozone Be Distributed amongst Its Member States?

¿Cómo deberíamos distribuir los beneficios y cargas derivados de la Eurozona entre sus estados miembros?

JOSEP FERRET MAS*

Abstract. This article asks how the costs and benefits of operating a monetary union should be distributed amongst its more and less competitive members, taking as an example the operation of the European Monetary Union (EMU or Eurozone). Drawing on existing domestic and transnational justice debates, I resist both a purely procedural and a purely distributive view. The former assumes treaties against a fair background can make any distribution fair and disregards how individual citizens are likely to fare depending on how a monetary union is organized. The latter requires justice amongst Eurozone co-citizens, and it neglects the value of member states' choices and attitudes towards risk. Instead, I defend a view of the EMU as an association of free self-determining states. I also argue that a variety of factors are relevant to this problem, including the need to protect less competitive states from 'domination', or inappropriate forms of control by their co-members, and to protect citizens from various forms of deprivation even if their own governments are willing to expose them to the relevant risks.

Keywords: Eurozone, Distributive Justice, Egalitarianism, Collective Self-determination

Resumen. Este artículo se pregunta cómo los costes y beneficios de una unión monetaria deben ser distribuidos entre sus estados más y menos competitivos, tomando como ejemplo el funcionamiento de la Unión Monetaria Europea (EMU o Eurozona). Partiendo de los debates de justicia nacional y transnacional, resiste una visión puramente procedimental y una visión puramente distributiva. La primera asume que los tratados aprobados de forma apropiada pueden hacer cualquier distribución resultante justa sin tomar en cuenta que la situación de los ciudadanos individuales depende de cómo se organiza la unión monetaria. La segunda requiere justicia entre los ciudadanos de la Eurozona y negligencia el valor de la libertad de elección y las actitudes de los estados miembros ante el riesgo. Por contra, defiende una visión de la EMU como una asociación de estados con libertad de autonomía. También argumento que una variedad de factores es relevante para resolver este problema, incluyendo la necesidad de proteger a los estados menos competitivos de la 'dominación' o de formas inapropiadas de control por los otros estados miembros, y proteger a los ciudadanos de varias formas de privación, incluso si sus gobiernos prefieren exponerlos a dichos riesgos.

Palabras clave: Eurozona, Justicia distributiva, Igualitarismo, Autodeterminación colectiva

Recibido: 07/08/2021. Aceptado: 05/01/2022.

* Leverhulme Trust Doctoral Scholar in Climate Justice, Department of Politics and International Relations, University of Reading. PhD in Law, Pompeu Fabra University. My research lies on the normative dimensions of monetary policy and independent central banks, including issues like distributive justice, political legitimacy, and climate justice.

For valuable discussion and comments to this article, I would like to thank Paula Casal, Peter Dietsch, Clément Fontan, Martin O'Neill, Philippe Van Parijs, Andrew Williams, and Danielle Zwarthoed.

Introduction

Until the Euro crisis (2010-2012) that followed the global financial crisis of 2007-9, political philosophers paid more attention to the democratic deficit of EU institutions than to its justice deficit. However, political philosophers started to discuss these issues recently. Sangiovanni (2016), for example, proposed an insurance scheme to distribute the benefits and burdens arising from EU integration amongst member states. Van Parijs (2016) has proposed a basic income for all EU residents to remedy the vicious spiral that led to high levels of unemployment in the less competitive countries of the Eurozone. Indeed, Viehoff (2016) argues that those who endorse a federalist view (Morgan 2011, Van Parijs 2015) of the Eurozone and those who believe that we need to protect the national self-determination of member states should agree on the Eurodividend to cope with the existing injustices (Viehoff 2016).

The creation of an international institution like the Eurozone has exacerbated severe asymmetries between member states with different levels of competitiveness. The latter have surrendered autonomy over monetary policy and during the Euro crisis, sovereign debt crises in several countries proved that states with neither their own currency nor their own central bank were less likely to overcome financial troubles (Pistor 2013). European integration creates costs and benefits for the participants, and the financial crisis in the Eurozone caused severe distributional consequences. Because of asymmetries exacerbated by the common market, the common currency, and the common monetary policy, less competitive countries become worse off than others over time (Feldstein 2012). In particular, the Euro-crisis worsened the situation of the least advantaged members of these countries.

Member states voluntarily created an international institution like the Eurozone to promote their mutual advantage and decided that the costs borne in generating this surplus are to be offset via intra-state solidarity. The currency union has several advantages as those arising from the common currency being adopted by other countries as a reserve currency. In addition, economic efficiency can benefit from reducing the transaction costs associated with international operations and removing the uncertainty associated with exchange rate fluctuations (Van Parijs 2016). However, European integration creates costs as well as benefits for the participants. With the fixed exchange rates entailed by a common currency, devaluation is not an available option. The trade imbalance induced by the divergence in competitiveness amongst member states was reflected during the Euro crisis in increased unemployment and its various unwelcome consequences for the less competitive members (Feldstein 2012).¹

Several questions arise from these discussions that have consequences for a plausible conception of the distribution of the benefits and burdens derived from the creation of the EMU. I am going to focus on two of them. One is whether the distribution of benefits and costs arising from the EMU should compare member states' wealth or take EMU co-citizens

1 Provided that they couldn't make adjustments with their own currency or central bank, the least advantaged members of these countries were less well protected from unemployment and recession. No other mechanism to protect them from these evils was in place in the European Monetary Union. At this stage, 2010-12, the debate about the Eurobonds started, and it continues today. As I will explain later when discussing the problems of a defective Eurozone, the ECB has taken several steps forward to avoid future sovereign debt crises of member states, mechanisms that also have consequences for distributive justice.

to make interpersonal comparisons of well-being or any other currency of egalitarian justice that one might endorse. Accordingly, if one favors the former, the surplus generated by EMU integration should be distributed amongst member states. In contrast, if one adopts the latter, the EMU should guarantee justice amongst EMU co-citizens.

Secondly, we might ask whether the Eurozone should distribute this surplus or these common funds amongst member states without conditions or with strings attached that guarantee that they comply with their internal demands of justice. We might think that we should respect member states' self-determination and let them freely decide how to distribute the surplus internally and what risks to take when making agreements with other member states. This paper will examine how we should distribute the benefits and burdens of operating the EMU and will ask what member states owe each other and how to organize such a complex institutional structure to meet the demands of justice of the individuals within the member states.

Section 1 presents *the voluntarist view* (VV), which holds that if member states had fair initial background conditions and extensive powers to voluntarily decide to enter into agreements, whatever emerges from the use of these extensive powers is just and enforceable. This view governed the management of the Euro-crisis at least until 2012. Therefore, the approval of the Fiscal Compact limited not only the ability of member states to meet their internal demands of justice but also left many people in the least competitive states in conditions of insufficiency. Against this view, Section 2 presents *the fair adjusted procedural argument* (FAPA), which departs from VV and requires that the agreements to create a monetary union be constrained by the mandatory moral aim to guarantee a social minimum. The argument has to deal with a vital objection. If the EMU has to secure a social minimum for all EMU citizens, it might restrict member states' self-determination and liberty. Section 3 presents *the collective self-determination argument* (CSDA) and explores a different view of the Eurozone as an association of free self-determining states, in which each member state independence and collective self-determination must be preserved.

Section 4 presents *the luck sharing argument* (LSA), which focuses less on the conditions under which member states agreed to join the Eurozone and more on the possible effects of them doing so. One such argument focuses on the fact that the less competitive countries entered into the Eurozone without possessing, in effect, adequate insurance against the risk of a financial crisis that would leave many of their citizens in conditions of serious material deprivation and severely limit their capacity for collective self-determination. I argue that a scheme for distributing the costs and benefits of the EMU needs to ensure that no one in the Eurozone suffers from material deprivation and should also preserve the collective self-determination of member states. Finally, I will go into the mud and in Section 5 I will try to solve the problems of justice arising from a defective Eurozone ex-post according to Dworkin's principle of victimization. The argument limits the scope of the member states' liberties required by the LSA due to the unfairness of the initial background conditions of the EMU. Therefore, I will argue that no one should have less liberty of choice that it would have had if initial background conditions were fair and a defensible distribution had been in place during the Euro-crisis.

Except for this last section, the article considers the duties of distributive justice amongst EMU member states in cases of full compliance with principles of justice. However, in

some cases, I also consider problems in connection with partial compliance. For instance, when considering the shortcomings of the VV and the superiority of the FAPA. And also, when examining the failures of the CDSA that open the door for the LSA. Finally, section 5 addresses the problems of a non-ideal Eurozone and what duties arise from an initial defective design of the EMU.

1. The Voluntarist View (VV)

The creation of the European Union has been justified for the purposes of solving problems of coordination between the member states. First member states agreed to create a common market to avoid transactional costs derived from custom duties. The voluntary integration process, always pursuing enhanced economic efficiency, led eventually to the creation in 1999 of a common currency and monetary policy, the European Monetary Union (EMU) or the Eurozone, to avoid the costs derived from exchange rates and divergent monetary policies.

Thus, we might see the EMU as a cooperative venture to generate a surplus and as such, we should ask how to distribute the aggregate gains it generates. Even we are not facing exactly the same concerns as in domestic justice — where, for example, we might aim to maximize the expectations of primary goods for the least advantaged members of society — a cooperative venture like EMU integration is one distributive problem that egalitarians should try to address. We might well consider the idea that the European Monetary Union is in some respects comparable to a cooperative scheme to distribute the costs of alleviating the plight of burdened societies, and so governed by some egalitarian or prioritarian principle to divide the surplus generated by European monetary integration. The distribution of the cooperative surplus generated by EMU integration according to some egalitarian or prioritarian principle has some appeal because it parallels one of the several types of reasons cited by Scanlon to care about equality; i.e. his claim that within certain cooperative schemes there are reasons to ensure each of the co-operators has an equal share in the surplus the scheme produces (Scanlon 1996, James 2012; see also Beitz 1979).

However, those who resist more egalitarian distributive principles in the Eurozone often appeal to member states' responsible agency, liberty, and collective liability. The voluntarist view (VV) claims that member states should often be at liberty to make their own decisions about how best to advance their aims, and that it is unfair to make member states liable to bear certain costs arising from other member states' decisions or to relinquish certain advantages gained through their own efforts. Member states voluntarily entered into international agreements and transferred sovereignty to EMU institutions to secure certain gains. This leads to a natural objection to the forgoing argument in favor of an equal distribution of the Eurozone surplus. Voluntarists claim that if member states had fair initial background conditions and extensive powers to decide to enter into agreements voluntarily, whatever emerges from the use of the extensive powers of the member states is just and enforceable.

Therefore, as the VV plausibly defends, we need to take into account the choices made by national states and their collective liability. We might think then that if we take interstate assessments between member states to distribute the cooperative surplus generated by EMU

integration amongst them, we are relying on a purely aggregative requirement of mutual advantage. As a result, it might be satisfied even if cooperation makes some worse off individuals much worse off. For this reason, the argument may seem under-inclusive because it leaves some types of injustice unaddressed. Moreover, the requirement might fail to be satisfied merely because cooperation reduces aggregate wealth by making many very well-off individuals worse off even though the condition of very badly-off individuals is improved to a slightly smaller degree. As a result, the argument may be over-inclusive because it disfavors such a change even though many egalitarians might regard it as an improvement.

Thus, it seems that the argument for an equal distribution of the surplus generated through EMU integration does not provide reasons to oppose internal injustice. To correct this omission, we should then, draw a distinction between views that construe a fair share as just an aggregate sum that some collectivity has discretion to distribute amongst its members in ways it decides and (more credible) views that distribute the sums with strings attached, or conditions regarding distribution amongst the individuals who comprise the collective. A minimal version of the second type of more complex view would require no individual to suffer certain forms of absolute deprivation.

2. The Fair Adjusted Procedural Argument (FAPA)

To begin with, we start with the voluntarist view. Consider first Robert Nozick's idea that provided the principle of acquisition is satisfied, a transaction is voluntary in a sense that renders a transfer enforceable as long as the owners of the rights involved assent to it (Nozick 1974). On this view, if the provision remains satisfied, all rights are alienable. And so, we can conclude that if member states consented to enter into an international agreement to create the Eurozone and transfer a part of its sovereignty to European institutions like the European Central Bank (ECB), justice remains purely procedural and whatever emerges from the use of the extensive powers of the member states is just and enforceable.

To oppose to the voluntarist view, the first argument to justify a principle of fairness applying across member states of the Eurozone is the fair adjusted procedural argument (FAPA) that tries to combine the member states right to commit to distributions of benefits and burdens via treatise with *the pure distributive view* (PDV). The FAPA claims that to be legitimate the agreements to which the states consent must be constrained by some *morally mandatory aims*, like ensuring a social minimum for all the residents of the EMU, and this aim constrain state's freedom of contract and the content of international agreements (Christiano 2015). The argument accepts partially the voluntarist view and it assumes that the demands of distributive justice remain at least partly procedural. Member states are free to enter into agreements that influence the distribution of costs and benefits arising from the production of the Eurozone surplus.

Yet, the argument also takes the form of the pure distributive view (PDV) and requires distribution amongst European co-citizens. On this view, we shouldn't distribute this surplus amongst member states but amongst the citizens of the EMU. If we take a PDV of the Eurozone, like those that Viehoff (2016) calls *federalists*, we need to make interpersonal assessments between EU citizens taken one by one, because the justice deficit of the EMU consists

in the failure to contribute to a fair distribution of resources amongst European citizens (Van Parijs 2015). The PDV requires a scheme of mutual advantage amongst equal human beings and that leads to redistributing resources amongst EMU co-citizens instead of member states.

The FAPA insists that each state's powers to consent to binding agreements is constrained by the *morally mandatory aim* of preserving a social minimum appropriate for all residents in the Eurozone. Thus, the demands of justice amongst the member states of the Eurozone remain procedural insofar as they are negotiated and agreed amongst the parties but the procedure itself is adjusted in ways sensitive to satiable distributive considerations amongst co-citizens, which remain then a condition for the agreements to be binding and enforceable. Even there is no complete independent standard to assess the fairness of the overall agreement, the need to protect all Europeans from poverty and ensure a social minimum, is condition that can cancel, or undercut, for the validity of the agreements that create the Eurozone.

The idea that the Eurozone should provide a social minimum for all its residents is at least in one sense problematic. Replying to the FAPA, as an objection to a Eurozone social minimum, or a Eurodividend (Van Parijs 2016, Viehoff 2016), some critics might argue that it fails to ground redistribution across member states since individual states can themselves always provide a social minimum for their own citizens, provided they comply with their internal demands of distributive justice. If this criticism is sound, even if periods of recession call for austerity measures, member states can always secure a social minimum for their own citizens by imposing the costs of austerity on the section of the population above the social minimum, and ideally on the most advantaged individuals amongst it. Suppose, however, this section of the population declines to bear those burdens, for example, by voting against the increases in income tax necessary to fund the benefits and investment necessary to secure a social minimum for their less fortunate fellow citizens. Does this make a difference to what justice demands of individuals in *other* states?

According to their critics, the argument canvassed so far need to distinguish between changes in a member state's capacity to act justly towards its members and changes in its actual likelihood of doing so. The high levels of poverty in any member state might derive either from limited capacity explicable by international injustice and the regulatory framework of the EMU or from a lack of local solidarity between wealthy and poor citizens within a member state that constitutes domestic injustice. The fair adjusted procedural argument claims that member states should contribute to ensure that everyone enjoys a social minimum, but if a state fails to secure the minimum for its own citizens when it has the capacity to do so, why should citizens from *other* states be obliged to pick up the slack?

3. The Collective Self-Determination Argument (CSDA)

I've argued so far that the PDV is problematic because requiring central direction to implement a social minimum for all EMU residents is not sensitive enough to the choices of national states. Suppose, as the FAPA view argues, the EMU is responsible to guarantee a social minimum to every citizen in the Eurozone. In that case, Voluntarists might still claim that it is unjust to make member states liable to bear certain costs arising from other member states' decisions.

The Voluntarist View appeals to the responsible choices made by member states when using its extensive powers to enter voluntarily in a monetary union. The FAPA requires preserving some morally mandatory aims to make an agreement legitimate, like ensuring a social minimum for every citizen of the EMU. The FAPA might require that the distribution of the surplus amongst member states have some strings attached to ensure that member states comply with its morally mandatory aims, which is a condition for the legitimacy of such an agreement. I explained why this PDV can be problematic because it fails to be sensitive to member states' choices and attitudes towards risk. Now, I present a third view of the EMU, as an association of free self-determining member states. According to this view, the equal importance and collective self-determination of each member state must be preserved. EMU member states have a duty to transpose EMU directives and obey the decisions about monetary policy taken by the European Central Bank (ECB) for content independent reasons — that is, by virtue of their source rather than their content — (Dworkin 1986, 2000, 2003; see also Nagel 2005). They transferred part of its sovereignty, and not a minor part of it, but the control over their currency, and they are required to uphold EMU institutions. *The Associational View* of the EMU (AV) sees it as a political association requiring EMU institutions to express equal concern for each state. The idea here it is not that institutions need to distribute equally the surplus generated by EMU integration, but that we must look at the Eurozone as an association of free self-determining states subject to a common political authority, or in Dworkin's words, as an association of partners (Dworkin 2000: 6).

This kind of international association needs to express equal concern for every member state, and to do so, it must assign the principle of *ethical independence* to each of them. The latter principle claims that as long as member states have to make choices about the kind of community they want to become, the common sovereign must respect that each state is responsible for making those choices itself (Dworkin 2000). The collective self-determination argument (CSDA) suggests states need to have enough political power to be able to secure internal socio-economic justice. They need to have both effective *control over internal socio-economic dynamics* and *reasonable freedom from external interference* (Ronzoni 2009: 231). These are the conditions under which the coexistence of, and interaction between, independent member states can be justifiable, and the ethical independence of each state can be preserved in an association of partners. The argument can be framed in terms of procedural justice: we start from an existing practice where what matters is not that the relevant actors (individuals or states) be, substantively equal in wealth, say, but rather that they interact under certain conditions that, if maintained, will make any outcome of their interaction just (Dworkin 2000).

The challenge faced when the appeal to fair background conditions is extended from the domestic to the international case is to specify the conditions that must be preserved in the latter context. Considering the interdependence between domestic and global justice, Ronzoni claims that avoiding international background injustice may be required to ensure that states possess *effective sovereignty*. Ronzoni's argument also suggests states need to have enough power to secure internal socio-economic justice (Ronzoni 2009). They need to have both effective *control over internal socio-economic dynamics* and *reasonable freedom from external interference*. These are the background conditions under which the coexistence of, and interaction between, independent states can be justifiable (Ronzoni 2012).

If the Ronzonian argument is defensible, we need institutions to regulate international practices that would otherwise erode some state's positive collective self-determination. The CSDA wants to prevent domination of the less competitive member states by the wealthiest most competitive ones. We need to keep member state's independence, which amounts to involving a capacity to make voluntary collective choices, as we are transferring the principle of *ethical independence* to member states, too. Ronzoni's argument suggests that we have reasons to claim that even if the 'starting gate', or initial background conditions were fair, as argued by the VV, we should not accept a pure procedural conception of justice in the Eurozone. Instead, we must resist the argument that whatever emerges of the extensive powers of the member states is just and enforceable because we need to protect fair background conditions.

The need for institutions preventing domination does not mean that interdependence created by EMU integration interfering in member states' decision-making process makes any of the decisions taken by EMU institutions unacceptable or non-binding (Pettit 1996, Laborde 2010, Besson et al. 2009). We can identify some basic capabilities that need to be protected, and amongst them, a minimum democratic control is central, and access to basic socio-economic capabilities such as subsistence and health as well, since they are basic capabilities associated to the principle of ethical independence of member states (Laborde 2010). In this view, member states are responsible for satisfying sufficiency and guaranteeing that their subjects enjoy a social minimum.

However, some might argue that to question whether the less competitive countries' decision to enter the Eurozone is binding is objectionably *paternalistic* and overlooks the possibility that rights to a social minimum and to collective self-determination are alienable via exchange at least when there is a sufficiently good available alternative to the exchange, as seems the case. Suppose then that the less competitive states would not have sacrificed their basic needs to avoid deprivation and domination had they declined to join the Eurozone. Why not accept that they are empowered to gamble their security in order to obtain even greater gains from further European integration?

It seems, then, that it is at least disputable, as voluntarists might suggest, whether in order to make voluntary agreements member states can't risk sacrificing their basic needs (Waldron 1986). Voluntarists might deny the force of such argument because even if member states have the basic need to provide a social minimum to all its residents and preserve internal democratic control, it makes no sense to claim that in order to preserve their basic capabilities, a rule prohibiting member states stealing one from each other should not be enforced. Voluntarists might claim that it makes no sense to say that member states should not breach this anti-theft rule because the latter endangers their most basic need to provide a social minimum for all its subjects and their basic capability to make sound democratic decisions (Kukathas 1989).

If so, it is worth pursuing a different argument to question the existing design of the Eurozone, which focuses less on the conditions under which member states agreed to join the Eurozone and more on the possible effects of them doing so. One such argument focuses on the fact that the less competitive countries entered into the Eurozone without possessing, in effect, adequate insurance against the risk of a financial crisis that would leave many of their citizens in conditions of serious material deprivation, and severely

limit their capacity for collective self-determination. Does this risk call into question the legitimacy of their agreement?

4. The Luck Sharing Argument (LSA)

I started with the VV and then argued that the FAPA provides reasons to say that if the EMU wants to claim legitimate authority should comply with some morally mandatory aims like providing a social minimum for every citizen. That is, if the EMU wants to legitimately create duties of obedience for its subjects and use coercion to enforce such obligations, some minimal conception of justice should govern the distribution of benefits and burdens of the EMU surplus. However, I claimed that the PDV that makes direct interpersonal comparisons between EMU co-citizens fails to account for member state's ethical independence and self-determination. The difference between the PDV and the CSDA is that, in the former, the EMU needs to guarantee a social minimum, while in the CSDA, we try to maintain fair background conditions to protect member states' capacity to ensure its citizens meet some basic capabilities.

I will now attempt to provide a different reason to justify that the EMU and its member states need to guarantee a social minimum for every citizen in the Eurozone. Indeed, many authors find some plausibility in the objection that the equal distribution of the cooperative surplus generated by the Eurozone is a failure to protect adequately states from luck-based inequalities. The third argument we shall consider draws on this concern and claims that the agreement to establish and maintain just institutions for the Eurozone should include a *luck sharing* component. Finally, we remain in the associational view of the Eurozone, the idea that member states cooperate in obeying the ECB decisions and transposing the EMU directives for content-independent reasons. Similarly to the domestic case, the sovereign powers of the EMU require its institutions to affirm the equal importance of each member state that belongs to this association. Therefore, the principle of ethical independence of member states is central to this view of the EMU as an association of partners. However, contrary to what equality of resources requires in the domestic case, I will not argue for a full redistributive tax scheme funded with federal taxes that imitates an hypothetical insurance scheme. Instead, I will claim that this association of partners must be regulated by member states' actual preferences to insure against financial and debt crises. Then, I will consider which risks they would have taken had they been fairly situated. On the one hand, the aim is that any defensible distribution should adequately be sensitive to luck-based inequalities if it wishes to respect the ethical independence of member states and express equal concern for each of them. On the other, I claim that it must protect its citizens from material deprivation, a risk member states would not have taken if they were fairly situated. Since we look to the Eurozone as an association of free and legitimate self-determining communities, I will argue for an account of the duties of justice amongst them that satisfies two conditions. First, it needs to protect some state's positive collective self-determination. Secondly, it must protect member states of some risks, like a failure to protect their citizens of material deprivation; a risk they would have not taken if they were fairly situated.

According to Dworkin's classical theory of *equality of resources*, differences in option luck should not be compensated while we need to look at differences of brute luck in light

of insurance (Dworkin 2000: 73). Having two member states with the same risk of suffering brute luck and the same opportunity to insure against that risk, Dworkin strikingly concludes that if unfortunately the risk materializes and one of them has insured and the other not, equality of resources does not compensate from the former to the latter (Dworkin 2000: 76). The difference between them is a difference of option luck against a background of *equal opportunity to insure* which does not call for redistribution.

It is important to note that assumptions about economic liberty play a fundamental role in Dworkin's explanation of the way in which justice requires individuals to share in each other's fortunes. Equality of resources will compensate member states for misfortune in a way that depends on how actual member states, given their values and attitude to risk, would have chosen to exercise certain rights to purchase protection against misfortune (Williams 2006: 497-8). Thus, allowing enough margin for national choice we avoid the problems we recognized that central direction for the EMU social minimum would imply. Dworkin then might well assume that member states do have extensive powers to decide to enter into agreements voluntarily, and so seeks to secure "endowment-"insensitivity' in an "ambition-"sensitive' manner.

We might begin with the idea that member states were in a background of equal risk. Some might then claim that member states of the Eurozone decided not to insure against the financial crisis, because if they had wanted protection, then one easy way to buy insurance against the vicious spiral that led to high levels of unemployment in the less competitive countries of the Eurozone, was to decline to enter in the Eurozone and remain a full sovereign monetary state (Tcherneva 2016: 19).

Recall that under equal background conditions, Dworkin argued that when insurance is available differences in brute bad luck are matters of optional luck that do not call for redistribution (Dworkin 2000: 77).² Dworkin claims that, leaving *paternalistic* considerations aside, equality of resources would not support redistribution from the member state who had insured to the member state who had not if they are both harmed by the financial crisis, or if neither of them had insured against that kind of harm (Dworkin 2000).

Some egalitarians acknowledge that the latter position is problematic in cases of absolute deprivation (Anderson 1999), and they suggest a *sufficientarian* version of *egalitarianism* (Casal 2007³; see also Seligman 2007). As Andrew Williams describes it, on "this view, individuals have weighty claims against suffering certain forms of absolute deprivation that cannot be relinquished through voluntary decisions, no matter how favorable the background conditions" (Williams 2006: 501).

In light of this, we might think that if less competitive member states had a defective conception of justice, which at the end left some of their citizens in a situation of material deprivation, and decided not to insure against unwelcome unemployment caused by trade

2 Dworkin claims that "if everyone had an equal risk of suffering some catastrophe that would leave him or her handicapped, and everyone knew roughly what the odds were and had ample opportunity to insure...then handicaps would pose no special problem for equality of resources."

3 Casal claims that "it may be preferable merely to supplement luck egalitarianism with a sufficiency principle that tempers its concern for choice and responsibility. We might, then, favor a form of sufficiency-constrained luck egalitarianism, which allows that some inequalities in outcome may arise justly but denies that individuals' having less than enough is ever justifiable by appeal to voluntary choice."

imbalances in a monetary union with fixed exchange rates, justice still requires institutions to protect their citizens from absolute deprivation, even if member states faced favorable background conditions. Even if we assume that Southern member states do not act justly to protect their citizens from poverty or domination, and the differences between the most advantaged countries and the least advantaged ones are due to different option luck, the sufficientarian element within a plausible account of egalitarianism requires institution designers to protect their citizens from insufficiency. Thus, this argument favors the distribution of the EMU surplus with strings attached, or conditions to ensure sufficiency in each member state, and limits the scope of the CSDA view and the need to protect internal and external self-determination of member states.

However, sufficientarian egalitarians still face a dilemma between liberty and liability if they want to safeguard sufficiency. Sufficientarian egalitarians might choose to *internalize* the cost of sufficiency, imposing the cost of insurance against insufficiency to the less competitive countries, and then limiting liberty, or *externalizing* such cost through general taxation across the Eurozone, and thereby hold states liable for other states choices as well as their misfortunes (Williams 2006: 501).

Member states could have agreed to impose on each other a duty to insurance against insufficiency when creating the EMU. Less competitive countries could have used a portion of the surplus generated by EMU integration between 1999 and 2007 to buy insurance against the risk of financial crisis and the unwelcome consequences of mass unemployment and poverty in their countries. Compulsory insurance has obvious advantages: it would ensure that every member state guarantees a social minimum, namely, the minimum that states are forced to insure for themselves. Furthermore, in extracting the funds to pay for that minimum from the imprudent member states themselves, compulsory insurance ensures that no one else is exploited in paying the costs of bad option luck (Bou-Habib 2006: 250).

Voluntarist might still argue that to have demanded member states to internalize such a cost is *paternalistic* insofar as it involves states forcing other states to treat their own members justly to at least a minimal degree. However, the enforcement of the EMU Treatises requires the cooperation of other member states and Shiffrin concludes that “viewing autonomous agreements as worthy of respect does not entail relinquishing one’s own capacities to exercise independent moral judgements” (Shiffrin 2000: 223-233). In that case, other member states *self-regarding refusal* to enforce immoral agreements is not paternalistic. The aim is not to protect the exploited party of the agreement, and substitute its legitimate sphere of autonomy, but third parties’ refusal is grounded in their reluctance to collaborate in a future enforcement of an exploitative agreement (Shiffrin 2000).

Moreover, the binding character of the current agreement and its enforceability might be questioned by arguing that group decisions can sometimes treat individual members sufficiently negligently so as to undermine the group’s normative power to bind itself via certain agreements. Pursuing this line, some might argue that democratically elected governments of some Southern countries were insufficiently solidaristic in their internal redistributive policies to possess the normative power to join such a highly risky venture as the EMU, at least under the terms set out in the Treatises and the Statute of the ECB that conditioned the Euro-crisis (2010-12). On this view, we should also question whether states should always be held responsible for their conception of justice when it becomes sufficiently defective.

When relatively affluent voters in Southern states are insufficiently concerned about their less fortunate poorer and younger fellow citizens to establish redistributive mechanisms to share with them the risks of a monetary union this has implications not only for the relations with their fellow citizens but also with citizens in more competitive countries, and the governments that represent them.

Even if it would be mutually advantageous to make agreements, they may lack the power to do so if it would come at a sufficiently high cost to the less fortunate members of these less competitive societies. Under such conditions, admitting those countries into a monetary union with a defective distribution of the surplus generated by the EMU that disregards the least advantaged citizens of these countries amounts to collaborating in the creation of serious domestic injustice. This casts doubt on whether states have the normative powers to make binding collaborative agreement and supplies weighty reasons to avoid exercising any such powers if they do exist.

Recognizing that the distributive problems raised by a monetary union cannot be solved purely on procedural grounds and by appealing to Treaties opens the door to questions about what member states do owe to each other when entering into the European Monetary Union. Surely, we have reasons to recognize that the citizens of the wealthiest states shouldn't collaborate with other member states that are committing serious domestic injustices, and that they owe something to the least advantaged members of those societies. But can we say more? Can we say anything about the current states of affairs and the situation of material deprivation that some citizens of the Eurozone faced during the Euro-crisis?

5. Addressing Injustice in The Real Eurozone (RRE)

Some member states run risks they would have not taken if they were fairly situated, and compulsory insurance had been in place since the creation of the EMU to protect member states from domination and from failing to secure a social minimum for all its citizens. A different question though is what should we do *ex post*? Some member states have gained from the existence of the Eurozone while others have lost from it, what kind of redistribution should we look for to compensate the injustices created by a defective Eurozone?

Affluent citizens in both most competitive and least competitive states of the Eurozone are much better off and the less fortunate citizens of the least competitive countries much worse off than what equality of resources would permit. If we want to know how the real Eurozone looks like, we need to see the design of the Eurozone and what caused the Euro-crisis. The reluctance of the member states and the ECB to expanding money supply to guarantee the demand and liquidity of the public debt of certain member states provoked a vicious spiral. Starting with the solvency problems of the Spanish financial system, it deteriorated the rating of Spanish public debt, which in turn increased Spain's risk of default. Due to the impossibility to obtain liquidity from the ECB, Spain and other member states had to accept a bailout from other EMU countries. They also had to accept the Fiscal Compact and assume severe economic policy restrictions to ensure budget discipline and austerity.

Not even the bailout was enough to stop the vicious spiral of financial collapse and the risk of default. Without the services of the ECB and due to market pressures over the

Spanish public debt, there was no way to guarantee the solvency of the public finances of Spain. In the end, Draghi came out and made his famous statement that he would do anything necessary to save the Euro, and he added: "Believe me, it will be enough." The ECB then launched the Outright Monetary Transaction Program (OMT), which was designed to massively buy the member states' public debt, including Spain and other troubled ones like Italy and Portugal, except Greece. The OMT program was enough to stabilize the demand for the bonds issued by the governments of these member states. Indeed, this emergency policy was necessary to save the euro and fulfill the primary objective of the ECB to guarantee price and financial stability. Still, it is quite plausible to say that it went beyond what is set out in the Treatises and the Statute of the ECB.⁴ With the pandemic, the ECB has reacted quite fast, launching the Pandemic Emergency Purchase Program (PEPP), to support member states' fiscal policy to face the crisis created by covid-19. In turn, the EMU has lifted budget restrictions and debt limits previously enforced on member states through the enforcement of the Fiscal Compact. The EMU has even taken a step forward and the European Commission is issuing bonds to finance these programs.

I've argued that the EMU should share its fiscal potential with strings attached according to the LSA view. For example, imposing compulsory insurance on member states to protect themselves against future misfortune that can leave the least advantaged members of these societies in a condition of material deprivation or insufficiency. However, we might still wonder how should we deal with the injustices created during the Euro-crisis (2010-2012) and how to repair them. When addressing the problem of the real-world, Dworkin (2000: 173-175) argues, the unfair advantages of unjust wealth can then be limited by prohibiting the rich from exploiting their wealth in certain directions. If we come back to the Euro-crisis (2010-12) the arrangements of the EMU that were in place, even if voluntarily created by virtue of an international Treatise according to national preferences, constituted unfair initial conditions. Therefore, I claim that according to Dworkin's view, member states' freedom of choice can be limited as a legitimate means of improving equality that corrects the injustice created during the Euro-crisis. Even more, in this case justice might require holding member states liable for other states' choices and their misfortunes.

According to Dworkin's *principle of victimization*, I argue that a liberty deficit occurs when within an association of free and legitimate self-determining communities a significant part of its population suffers a loss of power to do what it had the power to do following a just distribution of the benefits and burdens arising from the creation of an international organization like the Eurozone (Dworkin 2000: 175). The severe injustices we faced in the EMU during the Euro-crisis allows us to restrict the principle of ethical independence that in the ideal Eurozone protects member states' choices and liberty. For example, by turning the bailouts approved during the Euro-crisis into a common perpetual fund of the EMU. This refinancing of the debt is, of course, a restriction of member states' autonomy. Still, it is nevertheless a condition for the just distribution of the benefits and burdens arising from the defective initial design of the EMU.

4 In the end the European Court of Justice deemed that this falls into the mandate of the ECB to maintain price and financial stability. See European Court of Justice (C-62/14).

Conclusion

In this article I clarified the arguments in favor of procedural and distributive views of the EMU. I had two main worries: the preservation of member states' self-government and ethical independence and the need to protect EMU citizens from deprivation. Arguably, what I called the VV, a purely procedural view, dominated the negotiations of the Euro-crisis until 2012. The first argument to combat this VV I've defended, the FAPA, requires that EU and EMU Treatises fulfill some morally mandatory aims such as providing a social minimum for all EMU citizens if they want to claim legitimacy and create duties of obedience for its subjects. However, I detected a problem with purely distributive views, such as distributing a social minimum amongst EMU co-citizens, which were related to forms of domination and undermining member state's self-determination. The CDSA aimed at protecting member states' collective self-determination. Thus, the argument claimed that member states should have both effective control over internal socio-economic dynamics and reasonable freedom from external interference if we need to maintain fair background conditions. Nonetheless, I concluded that the CDSA is objectionably paternalistic and overlooks the possibility that rights to a social minimum and to collective self-determination are alienable via exchange at least when there is a sufficiently good available alternative to the exchange.

The LSA tried to combine distributive concerns with member states' liberty of choice but became problematic unless we complement luck egalitarianism with sufficiency for EMU co-citizens. I argued that individuals have weighty claims against suffering certain forms of absolute deprivation that cannot be relinquished through member states' voluntary decisions, no matter how favorable the background conditions were. Therefore, I defended demanding that member states internalize mandatory insurance costs to ensure that their citizens do not face conditions of material deprivation. Compulsory insurance opens the door to make distributions of the EMU surplus conditionally, with strings attached, to internalize the cost of insurance against insufficiency.

Finally, the RRE argument argued for more restrictions on the liberty of member states than the LSA given the current injustices in the Eurozone. The principle of victimization thus is helpful to demand the most competitive member states to reverse the harmful effects of the Euro-crisis since these initial arrangements constituted unfair starting conditions. All the arguments proposed here, except the VV, support more solidarity amongst member states and more redistributive policies. This is so because we should see the EMU as an association of free-member states, partners, that nevertheless share some luck. Suppose we look at the Eurozone in this way. In that case, we should not be concerned only in protecting member states' self-government but also about citizens being protected against some kinds of deprivations.

References

- Anderson, E. (1999) "What is the Point of Equality?" *Ethics*: 287-337.
 Beitz, Ch. (1979) *Political Theory and International Relations*, (Princeton University Press,.
 Besson, S. and Marti, J., eds, (2009) *Legal Republicanism: National and International*, (Oxford University Press).

- Bou-Habib, P. (2006) "Compulsory Insurance without Paternalism", *Utilitas*.
- Casal, P. (2007) "Why Sufficiency is Not Enough", *Ethics*.
- Christiano, T. (2015) "Climate Change and State Consent", in *Climate Change and Justice*, Moss, J. ed. (Cambridge University Press).
- Douglas, A. (2015), *The Philosophy of Debt*, (Routledge).
- Dworkin, R. (1986) *Law's Empire*, (The Belknap Press of Harvard University Press).
- Dworkin, R. (2000) *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, (Harvard University Press).
- Dworkin, R. (2003) "Equality, Luck, and Hierarchy," *Philosophy & Public Affairs*: 190-198.
- Feldstein, M. (2012) "The Failure of the Euro", *The Foreign Affairs*.
- James, A. (2012) *Fairness in Practice: A Social Contract for the Global Economy*, (Oxford University Press).
- Kukathas, Ch. (1989) "Welfare, Contract, and the Language of Charity," *The Philosophical Quarterly*: 75-80.
- Laborde, C. (2010) "Republicanism and Global Justice: A Sketch", *European Journal of Political Theory*: 48-69.
- Morgan, G. (2011) "European and Global Inequality," in Banai, Ronzoni, and Schemmel C (eds) *Social Justice, Global Dynamics: Theoretical and Empirical Perspectives*, (Routledge): 153-169.
- Nagel, T. (2005) "The Problem of Global Justice," *Philosophy & Public Affairs*: 113-147.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*, (Basic books).
- Pettit, Ph. (1996) "Freedom as Antipower", *Ethics*: 576-604.
- Ronzoni, M. (2009) "The Global Order: A Case of Background Injustice? A Practice-Dependent Account", *Philosophy & Public Affairs*.
- Ronzoni, M. (2012) "Two Conceptions of State Sovereignty and their Implications for Global Institutional Design", *Critical Review of International and Social and Political Philosophy*.
- Sangiiovanni, A. (2013) "Solidarity in the EU", *Oxford Journal of Legal Studies*; 213-241.
- Scanlon, T. M. (1996) "The Diversity of Objections to Inequality," delivered as the Lindley Lecture at the University of Kansas (Lawrence, Kansas: 1996), reprinted in *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge University Press, 2003): 202-18.
- Seligman, M. (2007) "Luck, Leverage, and Equality: A Bargaining Problem for Luck Egalitarians", *Philosophy & Public Affairs*: 266-292.
- Schiffirin, S. (2000) "Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation", *Philosophy & Public Affairs*.
- Tcherneva, P. (2016) "Money, Power, and Monetary Regimes", *Levy Economics Institute of Bard College working paper No. 861*: 1-25.
- Van Parijs, Ph. (2015) "Epilogue: Justifying Europe," in Van Parijs and Van Middelaar (eds), *After the Storm: How to Save Democracy in Europe*, (Lannoo): 247-261.
- Van Parijs, Ph. (2016) "No Eurozone without Eurodividend", (Unpublished Manuscript, <https://www.uclouvain.be/8609.html>): 1-21
- Viehoff, J. (2016) "Maximum Convergence on a Just Minimum: A Pluralist Justification for European Social Policy," *European Journal of Political Theory*: 1-24.

- Waldron, J. (1986) "John Rawls and the Social Minimum," *Journal of Applied Philosophy*: 21-33.
- Williams, A. (2006) "Liberty, Equality, and Property" in Dryzek, Honig, and Phillips (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory* (Oxford University Press): 498-499.

Desencantamiento y post-fotografía: apuntes sobre la imagen contemporánea y la muerte*

Disenchantment and Post-Photography: notes on Contemporary Image and Death

ANTONIO FERNÁNDEZ VICENTE**

Resumen. El artículo traza una reflexión teórica de la post-fotografía desde la conceptualización genealógica de la imagen, con el objetivo de problematizar el actual estatuto de la imagen en el marco de los patrones culturales contemporáneos, condicionados por la tecnología digital. Serán tres los ejes principales de reflexión: el poder simbólico de la imagen, su relación con la mortalidad y el carácter religioso de la imagen en el sentido weberiano de encantamiento. En torno a tales ejes de discusión, el artículo tratará de vincular las problemáticas tradicionales de la ontología de la imagen y la fotografía con las derivas actuales, en el marco de prácticas post-fotográficas. Será preciso, pues, una contextualización de las nuevas formas de mirada condicionadas por la fragmentación, la saturación y la aceleración. El aparato crítico del texto partirá de un enfoque multidisciplinar, donde los trabajos de Joan Fontcuberta acerca de la post-fotografía y la reflexión sobre la imagen de Régis Debray, servirán de núcleo vertebrador en la ilación de ideas. El punto de vista será ensayístico, por lo que el artículo se plantea como una invitación a cuestionar la problemática abordada.

Palabras Clave: Filosofía de la imagen, post-fotografía, desencantamiento, estética, muerte, tecnología digital.

Abstract. This article deals with a deep and theoretical thought on post-photography from the point of view of image's genealogical approach. It is our aim to problematize the current image's Statute throughout the cultural pattern's context, mediated by digital technology. There will be three main axes in our research, namely the image's symbolical power: it must be taken connected with mortality and the religious side of image, according to the Max Weber concept's Disenchantment. Around these conceptual axes, our article will try to link the ontology traditional subjects on image with the current photography practices, into the contemporary framework of the so-called post-photography. Therefore, it is needed to articulate a conceptual background around the new forms of gaze, conditioned by fragmentation, saturation, and acceleration. The critical apparatus will be based on a multidisciplinary focus. The works of authors like Joan Fontcuberta on post-photography and Régis Debray on life and death of image will vertebrate our article. We will take an essayistic point of view problematizing the subjects developed in the article as an invitation to deep thoughts.

Keywords: Philosophy of the Image, Post-photography, Disenchantment, Aesthetics, Death, Digital Technology.

Recibido: 22/02/2021. Aceptado: 27/02/2022.

* Este artículo ha sido escrito en el marco del proyecto de investigación "Archivo Español de Media Art", HAR2016-75949-C2-2-R, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

** Profesor en la Universidad de Castilla-La Mancha. Investigador en filosofía y sociología de la comunicación y teoría crítica de la tecnología digital. Autor de *Ciudades de aire, la utopía nihilista de las redes* (Catarata, 2016) entre otros libros y artículos. Antonio.FVicente@uclm.es

1. Introducción

Este artículo pretende cuestionar el estatus actual de la imagen en lo que concierne a la fotografía digital en la era smartphone, en tanto modifica las relaciones del ser humano con su mundo (Wagner, 2015). Se trata de un dispositivo que bascula entre el dominio racionalista del espacio-tiempo y una aprehensión que podríamos llamar mágica (Katz, 2005). Se trasluce aquí la dicotomía planteada por Max Weber entre un mundo encantado y otro desencantado, en lo que se refiere a las formas de relación con el mundo y por extensión con el universo de imágenes.

El carácter simbólico de la imagen, en el sentido de una fetichización de la tecnología entendida como una nueva religión (Noble, 1999), nos lleva a vincular su conceptualización clásica y la fotografía con el orden *post-fotográfico*, que Fontcuberta define como marcado por “la inmaterialidad y la transmitibilidad de las imágenes; su profusión y disponibilidad; y su aporte decisivo a la enciclopedización del saber y de la comunicación” (Fontcuberta, 2016, p. 9).

En efecto, ante la emergencia de las tecnologías digitales y la omnipresencia de las cámaras en la vida cotidiana, se acelera el *Iconic Turn* y el consecuente *Pictorial Turn* que teóricos como William Mitchell (1992 y 1994) y Gottfried Boehm (2006) han delineado en sus discursos sobre el cambio de paradigma de la imagen. Nos encontramos ante una transformación tecnológica en su estatuto ontológico, tanto en el campo estético como en el antropológico y epistemológico.

Con cada una de las innovaciones, se modifica lo que Martin Jay (1988) llamaba *Scopic Regime*, haciéndose eco de las corrientes de la Historia Cultural que atribuyen a los medios la cualidad de mensaje (McLuhan, 2009; Ong, 1987). De una época histórica como la oralidad, donde predominan la *pentasensorialidad* y el oído como sentido nuclear, pasamos a la centralidad de la visión y *ocularización* (Jay, 1988, p. 3) en la cultura alfabética. Y, hoy en día, a una suerte de oralidad secundaria en el marco de una civilización de la imagen digital concebida como segunda piel (De Kerckhove, 2009).

Es en este sentido en el que hay que situar el rol de la tecnología en los procesos de transformación de la percepción y la mirada (Crary, 2008). Podríamos considerar una determinada forma de mirar para cada época histórica, en tanto influenciada por los patrones culturales que la contextualizan. Así, una mirada fragmentada como la contemporánea (Soriano, 2010, p. 90) corresponderá a una cultura que también conceptualiza y aprehende la realidad como fragmentos. No de otra manera habría que comprender el posicionamiento de John Berger en *Ways of Seeing*, cuando sostiene que las creencias y corrientes culturales de una época se inscriben en las formas de aprehensión perceptual (2016, p. 13). Las maneras de ver y, por extensión, la imagen, se transforman en confluencia con los cambios de tipo estructural. Desde esta perspectiva, la aceleración en los ritmos de vida (Rosa, 2016; Wajcman, 2017) y lo que Zygmunt Bauman ha denominado como “modernidad líquida”, contribuyen a generar modos de mirar y de apropiación de las imágenes más fugaces. Una existencia vivenciada a través de las pantallas pasa a constituir un factor de desencanto:

Las imágenes poderosas, “más reales que la realidad”, de las ubicuas pantallas establecen los estándares de la realidad y de su evaluación, y condicionan la necesidad de hacer más agradable la realidad “vivida”. La vida deseada tiende a ser *como* la vida “que se ve en la

TV”. La vida en la pantalla empequeñece y quita encanto a la vida vivida: es esta última la que parece irreal, y seguirá pareciendo irreal en tanto no sea recuperada en imágenes filmables. (Bauman, 2002, p. 90-91).

Así, habría que inscribir la conceptualización de la imagen en el contexto de su tiempo, en un ejercicio de lo que Wright Mills llamó totalización (1999). Es decir, habría que relacionar una práctica concreta, como la deriva post-fotográfica, con las corrientes culturales que la engloban en el marco de culturas postmodernas, que operan una “compresión espacio-temporal” que modifica “nuestra representación del mundo” (Harvey, 1998, p. 267). Este artículo tratará de situar la post-fotografía en el escenario cultural y teórico de la filosofía de la imagen. Será una aproximación ensayística y multidisciplinar, que sirva para problematizar la relación entre el actual régimen escópico post-fotográfico y la ontología originaria de la imagen.

En consecuencia, el texto se estructura en torno a tres ejes de investigación:

- a) Para comprender el mundo de las imágenes en la actualidad, no sólo debemos preguntarnos por sus efectos, sino también por las razones que movieron al ser humano a rodearse de representaciones. En la génesis de las imágenes podríamos hablar, sirviéndonos de términos de Max Weber (1979), del *Entzauberung der Welt*, en el que las imágenes significan una trascendencia, un perpetuar la existencia de ese fragmento de la realidad que viene representado (Zunzunegui, 1992, p. 22). Conocer los orígenes nos proporciona anclajes semánticos para comprender qué es una imagen. Y, además, nos desvela el valor simbólico y performativo en que se puede cifrar el carácter “encantado” de la imagen, que a su vez nos remite a pensamientos míticos y sagrados relacionados con la conciencia de la mortalidad. Existe en la contemporaneidad una nostalgia de lo sagrado (Maffesoli, 2020) destinada a recuperar el aura simbólica de las imágenes.
- b) En confluencia con ese desencantamiento del mundo descrito por Weber (2006), debido a la mecanización y el cálculo, la burocratización y el progresivo dominio de la naturaleza por la ciencia y la tecnología, la imagen y su relación con la muerte se ha visto alterada en su propia ontología. Es así como la automatización de la percepción y el pretendido objetivismo de la fotografía se presentan como tendencias de desvalorización simbólica de las imágenes, que pierden parte de su poder performativo. El sentido etimológico de la voz *desencantamiento* alude a un mundo de imágenes que “dejan de cantar”, es decir, que pierden su valor significativo y simbólico volviéndose “mudas y frías” al convertirse en meros instrumentos de previsión y cálculo.
- c) ¿En qué medida la profusión y ubicuidad (Fetveit, 2013) de imágenes y la post-fotografía añaden o despojan de valor simbólico a las imágenes? Esa realidad estetizada se articula como factor de reencantamiento del mundo, en la línea de lo que George Ritzer (2000) señalase como contracorriente cultural ante la carencia de misterio y trascendencia.

2. Imagen, poder simbólico y muerte

¿De qué forma podemos asociar la génesis de la imagen y el mundo del pensamiento mítico y sagrado? Una anécdota abre la monografía de Régis Debray (1994) titulada *Vie et mort de l'image*. Un emperador chino ordena borrar una pintura al fresco de una cascada porque el ruido

de las aguas le impide dormir a solaz. Quien mira, no hace distinguos entre imagen y referente: es rica y fértil en consecuencias prácticas porque afectan del mismo modo que la realidad directa. En otra anécdota, el arquitecto renacentista León Battista Alberti advierte del bien que procuran las imágenes de fuentes y ríos a los febriles, que alivian en tanto producen efectos de realidad.

Ambas anécdotas dan cuenta del poder performativo y sagrado de la imagen, en tanto desencadena efectos reales en el mundo material y no es solamente una mera representación (Bolt, 2004, p. 8). Es una ilustración de su sacralidad arcaica y de ese poder descrito por Freedberg (1991), capaz de suscitar respuestas pragmáticas. Eran las señaladas por Émile Durkheim en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* a propósito del culto a las imágenes totémicas:

La idea de la imagen está asociada en los espíritus a la del modelo; en consecuencia, los efectos de la acción ejercida sobre la estatuilla se comunican contagiosamente a la persona cuyos rasgos reproduce. La imagen desempeña, en relación con el original, el papel de la parte en relación con el todo; es un agente de transmisión. (Durkheim, 2000, p. 559).

Podríamos decir que las imágenes son performativas porque provocan cambios en el mundo, por lo que estarían dotadas de un valor de fetiche que trasciende las particularidades de la vida material. Es una especie de traslación de lo que Christoph Menke llamaba “fuerza del arte” (2017), que posee cualidades transformadoras y provee de una relación resonante entre el sujeto y el mundo no sólo el representado, sino también el encarnado en la imagen (Rosa, 2019, p. 362 y ss.). En el poema de Rilke, *Torso de Apolo arcaico*, queda plasmada esta fascinación de la “mirada encantada”: en la relación entre sujeto e imagen, ésta toma vida y no sólo “nos mira”, sino que además provoca transformaciones fundamentales en el observador: “Porque aquí no hay un sólo lugar que no te vea. Debes cambiar tu vida”. En cierto modo, las imágenes estarían animadas, de ahí proviene su poder (Freedberg, 1991, p. 1).

Habría que preguntarse si hoy en día la imagen es capaz de suscitar tales efectos, de aliviar las fiebres. O si puede llegar a alcanzar tal grado de realidad que la imagen de una cascada nos lleve a oír las aguas que caen. Es lo que se ha llamado *agency* (Gell, 1998), en tanto el arte se entiende como un sistema de acción que, antes que transcribir el mundo en representaciones, lo cambia: “El objeto artístico es algo animado, igual que una persona: es una *cosa que actúa*. Su poder de fascinación y de encantamiento no es separable de quien la ha creado” (Perniola, 2016, p. 47).

Partimos de la constatación de una cultura visual (Howells y Negreiros, 2012) determinada por el hecho de que “todo *ver* es, entonces, el resultado de una construcción cultural” (Brea, 2005, p. 9). En una época que, podríamos denominar, de encantamiento de la imagen, los patrones culturales inducen a imbuirla de un carácter sagrado, como un objeto de culto (Belting, 1990 y 2000) y de fascinación. Lo que ha cambiado no es la imagen en sí misma, sino la mirada del espectador:

Nosotros, en verdad febriles, preferimos un analgésico a la visión de una marina. Nuestras imágenes sagradas ya no sangran ni lloran. Si les hablamos todavía a media voz, solos, en la penumbra, es por inadvertencia. [...] Salvo para los iluminados, los efectos de la imagen tienden a caer en el ámbito común: buenas costumbres y malas influencias. (Debray, 1994, p. 14).

Las imágenes no provocan una simple percepción, sino una acción y reacción. Son performativas y generan emociones en forma de “fuerzas psicológicas”, como señalaba Rudolf Arnheim:

La vida de un percepto -su expresión y su sentido- dimana enteramente de la actividad de las fuerzas perceptuales. Cualquier línea trazada sobre una hoja de papel, la forma más sencilla modelada en un trozo de arcilla, es como una piedra arrojada a un estanque: perturba el reposo, moviliza el reposo. Ver es la percepción de una acción. (Arnheim, 2006, p. 31).

Pero el poder de las imágenes, su prestigio y su aura cambian con las épocas. No hay más que considerar la profusión de imágenes desprovistas de todo misterio, como es la transparencia obscena y absoluta de lo que muestra todo sin dejar lugar para la imaginación, como ocurre con la imagen pornográfica (Gubern, 2005). O en esa banalización de la imagen televisiva, con implicaciones no sólo cognitivas en forma de empobrecimiento de la capacidad de razonamiento, sino democráticas y culturales (Sartori, 2002). O la explosión de imágenes compartidas a través de los *social media* y los *smartphones*. La sobreabundancia de imágenes, paradójicamente, las convierte en objetos en cierto modo despojados de significado: desencantados.

Es así como comprendemos el encanto de la imagen desde su genealogía. La voz “imagen” proviene del latín *imago*. Nos traslada a la máscara de cera usada en las ceremonias mortuorias, la reproducción del rostro del difunto por la cual sobrevivía en efigie a su propia muerte. Las estatuas funerarias representaban la forma de trascender el tiempo: imágenes para pervivir más allá de la propia vida. Y transformarse en imagen era un signo de poder y un privilegio social. Sólo las personas más influyentes podían transfigurarse en una efigie, en imagen inmune al paso del tiempo. Y en esta ansia de trascender el tiempo, Morin señalaba dos actitudes fundamentales, o bien la exposición o bien la ocultación:

El hombre, o bien renuncia a la muerte, la pone entre paréntesis, la olvida, como se termina por olvidar al sol, o bien por el contrario la mira con esa mirada fija, hipnótica que se pierde en el estupor y de la que nacen los milagros. El hombre, que ha olvidado demasiado a la muerte, ha querido, igualmente demasiado, mirarla de frente, en lugar de rodearla con su astucia. (Morin, 2003, p. 17).

En la antigua Grecia ver era el equivalente a vivir. No se decía “el último suspiro”, sino “la última mirada”. De ahí que en el mito de Edipo la muerte en vida sea la de quien, desesperado, se arranca los ojos ante una sucesión de acontecimientos insostenibles. La palabra “ídolo”, que remite a su vez a imagen, proviene de la voz griega *eidōlon*, que quiere decir “fantasma de los muertos”. El *eidōlon* es el alma del difunto que emerge del cuerpo en forma de sombra, de doble. Una imagen es una sombra, un doble de alguien que ya no se cuenta entre los vivos: alguien ausente y, no obstante, *aparecido* ante nosotros. Pero el *eidōlon* también era la aparición en sueños y una imagen suscitada por los dioses.

Es la angustia de la precariedad de la vida, de un destino inexorable como es el de la muerte, al que desea escapar el ser humano en su conversión a imagen. Lo que está ame-

nazado por la desaparición, se transforma en imagen para disponer, al menos, de un trazo en su ausencia más pronta o tardía. Tras una vida repleta de dolorosas peripecias, como las retratadas en *Éxodos* (Salgado y Wanick-Salgado, 2000) el fotógrafo Sebastião Salgado hacía ver las miserias más inimaginables del ser humano, para perpetuar lo que no ha sido tocado en exceso por su mano. En la serie *Génesis* (Salgado y Wanick-Salgado, 2020), trató de dejar testimonio de la belleza de ese mundo natural que la explotación indiscriminada de la Naturaleza deja en vías de extinción. En estas ilustraciones podemos apreciar lo que constituye el patrón común a toda ontología de la imagen en tanto promesa de eternidad, con la “fuerza de abrir para nosotros un mundo de esperanzas, de creencias” (Brea, 2010, p. 9).

La imagen nació de esta intuición de “días contados”, de una desaparición inminente. No en vano, las primeras manifestaciones de arte también se relacionan con la muerte, como los sudarios egipcios y las momias, donde el cadáver se convierte en obra y sobre las telas los coptos dibujaban sus escrituras para vencer a la muerte. Lewis Mumford, en *Technics and Civilization*, sugería en particular la capacidad de trascendencia de la fotografía que “nos abre los ojos”, mediante el efecto de permanencia frente a lo transitorio y una ampliación de las posibilidades de conocimiento y registro:

Es capaz de habérselas y de presentar adecuadamente los aspectos complicados, interrelacionados de nuestro ambiente moderno. Como historias de la comedia humana de nuestros tiempos, las fotos de Atget, en París, y de Stieglitz, en Nueva York, son únicas como drama y como documento a la vez: no sólo comunican la forma verdadera y el toque de nuestro ambiente, sino que con el ángulo de visión y el momento de la observación arrojan una luz oblicua sobre nuestras vidas íntimas, nuestras esperanzas, nuestros valores, nuestros humores. (Mumford, 2002, p. 359).

A la descomposición de la muerte, la imagen contrapone la recomposición de la efigie. Es una argucia contra lo inevitable. Esta imagen protege al vivo de la putrefacción de la muerte. Así, el retrato profano y anónimo nació en Fayum, Egipto, como una forma de democratizar la supervivencia a la muerte. Una figura, una imagen, el ornato: todas ellas manifestaciones de prolongación, de ampliación de la vida y lucha contra lo efímero. Como lo era el artefacto de imágenes retratado en la novela de Bioy Casares *La invención de Morel*: un juego de “sosas inverosímiles” que se toman por verdaderas y acaban por extender la vida de los proyectados:

Todos los aparatos de contrarrestar ausencias son, pues, medios de alcance (antes de tener la fotografía o el disco hay que tomarla, grabarlo). Asimismo, no es imposible que toda ausencia sea, definitivamente, espacial... En una parte o en otra estarán, sin duda, la imagen, el contacto, la voz, de los que ya no viven (*nada se pierde...*). (Bioy Casares, 2003, p. 114-115).

En las culturas arcaicas, la imagen nació de la voluntad de hacer presente lo invisible. Nuestros ancestros buscaban representar a los dioses y a los muertos para obligarlos a interceder en su favor. Ya sea como estatuillas o como dibujos, las imágenes se crearon para conseguir un mundo más propicio gracias a esas fuerzas invisibles que ahora, hechas imágenes, nos miran

y velan por nosotros. En italiano, *guardare* significa mirar, que a su vez nos remite también al cuidado, a la guarida, a *guarire*, que quiere decir *curar*. En este sentido, la imagen no es un fin en sí mismo, sino que es un medio para sobrevivir. Ernest Cassirer, en su *Filosofía de las formas simbólicas*, advertía esa centralidad de la imagen en el pensamiento mítico, en tanto alejado de las abstracciones y racionalidades de la modernidad (Cassirer, 1955, p. 38).

Régis Debray apuntaba asimismo a la coincidencia de las palabras “imagen” y “magia”: es lo que acude en nuestra ayuda para exorcizar y ahuyentar los peligros. Pero lo mágico no es una propiedad del objeto, sino de la mirada. Y así lo ilustra Fontcuberta a propósito de las prácticas de vudú, que requieren de imágenes-cosa fetichizadas:

El temor a que la imagen nos robe el alma se halla enormemente extendido, incluso más allá de la superstición y la magia negra, y puede adoptar múltiples variedades, desde las estatuillas del vudú hasta los espejos como objetos maléficos. (Fontcuberta, 2011, p. 25).

La imagen es una exclamación de socorro, es la respuesta a una amenaza. Los fetiches no son tanto el testimonio de una libertad, como de la sumisión a un mundo incomprendido:

La imagen no pretende hechizar el universo por placer sino liberarlo. Donde nosotros vemos capricho o fantasma gratuito, sin duda había angustia y súplica. El fetiche primitivo, en el que hoy vemos un “poema-objeto”, de funcionamiento simbólico, no da testimonio tanto de la libertad de espíritu como del sometimiento de nuestros antepasados a la noche, con sus dioses, sus monstruos, y sus sombras errantes, todos ellos acreedores sangrientos de la sangre de sus deudores, los vivos. (Debray, 1994, p. 32).

3. Lo visual y la post-fotografía

Hoy en día, esa vinculación entre la muerte, lo invisible, el misterio y la imagen parece haberse difuminado. Al igual que se escamotea la muerte, la innombrable, y se ocultan los sufrimientos y el destino inexorable de toda vida, lo que acontece es un flujo de imágenes que Debray denomina “lo visual”. Algo sin contenido, sin consecuencias y sin significación ulterior más allá de la mera circulación.

La belleza de la imagen proviene de ese terror domesticado por parte del arte, del ejercicio técnico. Y quien dice que algo es bello está reconociendo que pervivirá, y que esa belleza será igualmente admirada mucho después. Porque lo bello es perenne y eterno, con independencia de las épocas históricas y las transformaciones de la mirada. Es la respuesta a nuestros miedos existenciales, miedos que el ser humano comparte por el hecho de haber nacido. En el plano fotográfico, Fontcuberta nos recuerda que en el álbum se da una cierta función totémica y balsámica, “ya que funciona como refugio de la memoria al que acudimos para obtener estabilidad y sentimiento de arraigo” (2016, p. 206).

Cuando la seguridad que nos confiere el dominio técnico suprime esa situación de precariedad contra la que se construyen las imágenes, comienza la época de “lo visual”. Ya no domina el miedo, que es origen tanto de lo mejor como de lo peor del ser humano, esto es,

la urgencia de saber y la voluntad de poder. La imagen se trivializa cuando en la mirada del espectador ya no se halla presente ninguna emoción profunda, y “ya no es un objeto suntuario y escaso sino banal” (*ibidem*). Lo visual remite a una mirada indiferente a aquellas imágenes que son objeto de delectación. Es un recorrido superficial donde las imágenes circulan de forma incesante.

“Representar es hacer presente lo ausente” (Debray, 1994, p. 34). No es, por tanto, un mero ejercicio de evocación, sino un reemplazo. Una imagen viene a nosotros *en lugar de* para llenar un vacío. ¿Aún existe una necesidad de imagen en ese sentido primigenio que la vincula a la ausencia? En el sentido de *imago* o *eidôlon*, las imágenes precisan de silencio y atención, justo la disposición contraria a la que ocurre en un mundo saturado de estímulos que provocan una fragmentación de la atención (Wu, 2020; Patino, 2020 y Twenge, 2017). Ante ellas, se baja la voz, se las mira con reverencia porque son la huella de algo que trasciende, de algo misterioso cuya función no es simplemente la de documentar una existencia. El caudal de imágenes de la post-fotografía tiende al olvido mientras la imagen es memoria viva.

La post-fotografía privilegia la cantidad y proliferación de imágenes en una especie de culto a la instantaneidad por la que el *prosumer* fotográfico (Sarvas & Frohlich, 2011) ha de documentar su propia existencia. La perfecta ilustración de este giro reside en la multiplicación de los llamados *selfies*, donde el narcisismo fotográfico aparta la mirada del mundo de afuera (Walsh y Baker, 2016; Barry *et al.*, 2017). La primacía no es la de guardar testimonio de algo que ha sido, sino la de registrar el *he estado allí* para compartirlo en tiempo real (Kaida, Moira & Oka, 2020). Esto es, una suerte de *sincronización de afectos* y de sensaciones que “permet d’installer, un peu partout à la fois, cette *communauté d’émotion* des individus” (Virilio, 2009, p. 62). Y ese acto de compartir, se convierte en una práctica *pervasiva* (Sarvas y Frohlich, 2011) que hace de la totalidad del tiempo de vida un escenario fotográfico, merced al *smartphone* como cámara ubicua (Kindberg *et al.*, 2005).

En *La cámara lúcida*, Roland Barthes vinculaba la fotografía con el registro de una ausencia. *Algo que ha sido* queda reflejado en el objetivo para pervivir como una exteriorización objetivada. En cierto modo, la fotografía representa una violencia ejercida contra la percepción, en tanto llena a la fuerza la vista: “La imagen fotográfica está llena, abarrotada: no hay sitio, nada le puede ser añadido” (Barthes, 2016, p. 102). Nos recuerda a lo que Jean Paul Sartre (1976) denominaba “pobreza esencial de la imagen”, ya que la imagen lo da todo de una vez, en contraposición a otras formas de expresión como la novela, en la que es preciso imaginar la transición de los signos arbitrarios a las imágenes mentales que se construyen en el lector. Con mayor motivo, consideremos la diferencia entre esa imagen que es siempre una selección y recorte de la realidad, y el hecho de estar presente en esa escena. El espectador puede intervenir en el teatro de operaciones, moverse a su antojo para observar y palpar cada elemento de ese contexto. Quien escudriña una fotografía podrá detenerse en cada uno de los detalles, pero siempre será un mundo ya hecho y clausurado, fijado.

A la pobreza esencial de toda imagen, la fotografía añade un grado de automatización. Es lo que señalaba a propósito de la percepción Paul Virilio. Es lo que distingue a las imágenes fabricadas de las creadas (Villafañe y Mínguez, 2002), que se interpone entre esa realidad que se va a evocar y quien la representa, un dispositivo mecánico que uniformiza de raíz las percepciones. De ahí que Virilio señalase cómo Franz Kafka, ante la invención

del cinematógrafo, sugería que era como ponerle un uniforme al ojo. Lo que acontece así es una estandarización de las percepciones, aún más radical por cuanto se multiplican *ad infinitum* las imágenes en forma de fotografías y contenidos audiovisuales: “La visión de la luz en movimiento sobre la pantalla habría reemplazado la búsqueda de cualquier movimiento personal” (Virilio, 2003, p. 120).

En la mirada del ser humano acostumbrado a tal profusión, se acelera la percepción hasta pasar de la mirada atenta, *le regard* ante objetos únicos al vistazo, al *coup d’oeil*.

El *regard* intenta extraer la forma permanente de un proceso fugaz; sus epítetos tienden a cierta violencia (mirada penetrante, aguda, incisiva) y su propósito general parece ser el descubrimiento de una segunda (re-)superficie por debajo de la primera, de la máscara de las apariencias. [...] El *coup d’oeil* es una visión ociosa y apartada de la escena, y su breve incursión al mundo exterior es recompensada con el inmediato regreso a la intransitividad y reposo naturales. (Bryson, 1991, p. 105).

Una vez la forma de sentir, lo que Walter Benjamin denominaba *sensorium*, viene condicionado por este continuo salto de una imagen a otra en las pantallas, la velocidad de las imágenes que se suceden y se solapan unas a otras crea una suerte de privación sensorial: “Rapprocher du ‘lointain’ éloigne proportionnellement du ‘prochain’, de l’ami, du parent, du voisin” (Virilio, 1995, p. 33).

La sobreexposición a las imágenes se convierte así en la automatización de la percepción, pues la visión ya no es meramente la posibilidad de ver, sino la imposibilidad de no ver. Es a través de las prótesis de visualización, que son los dispositivos digitales, que Virilio denominaba *machines à voir* (Virilio, 1995, p. 112).

Y era en este sentido en el que Jean Baudrillard hablaba de una nueva forma de nihilismo y de iconoclastia, por la repetición y profusión de imágenes, no ya por su destrucción. Una ilusión inversa que conduce al desencantamiento de la profusión: “L’illusion moderne de la prolifération des écrans et des images” (Baudrillard, 2005, p. 42). El desencantamiento a través del mundo de las pantallas se produce así por el exceso, por la “muerte del signo” y la pérdida de la distancia entre el sujeto que mira y lo observado, entre lo real y lo virtual (Baudrillard, 2004, p. 57).

4. Post-fotografía y muerte

Llegados a este punto, ¿cómo entender el papel actual de la fotografía en la relación entre la imagen y la muerte? Habida cuenta de que incluso ya se podría hablar de la post-fotografía como referida no ya a la realidad, sino a la post-realidad que ella misma construye (Muñoz y Martí Testón, 2018). Y en esta sensación de digamos irrealidad, donde el carácter tradicional de espejo propio de la fotografía se ha roto, la experiencia de la muerte podría adquirir del mismo modo una naturaleza fantasmagórica.

En primer lugar, pongamos el llamado mal de archivo, por utilizar palabras de Jacques Derrida (1997). En *On Photography*, Susan Sontag (1996) llegó a afirmar que la cámara efectúa un acto de agresión. En el afán de coleccionar el mundo, la fotografía se muestra

como una apropiación que evidencia el deseo adquisitivo. En esa inclinación a fotografiar se revela la mentalidad de quien observa el mundo como fotografías potenciales (Sontag, 1996, p. 17). Desde los años setenta del siglo XX, en que Sontag escribiera su ensayo seminal, hasta la actualidad, ese afán de colección se ha visto radicalizado por la omnipresencia de las cámaras en la vida cotidiana. Es lo que Joan Fontcuberta llama “frenesí del *Homo photographicus*” (2016, pp. 31-32), en tanto la especie ha evolucionado a través de la proliferación de cámaras económicas de bolsillo y, en especial, mediante la integración de la cámara en esa prótesis ubicua que es el *smartphone*.

Tal omnipresencia de las imágenes fotográficas en la vida corriente conduce a interrogarse por el papel del ansia de coleccionar, así como acerca de la especie de inmortalidad que Sontag atribuía a la fotografía: “El mundo de crear imágenes nos sobrevivirá” (1996, p. 21). Hay que entender la colección como una especie de legado personal, que se extenderá más allá de nuestra persona como si de una obra se tratase (Fontcuberta, 1996, p. 182). No obstante, la sobreabundancia de fotografías despoja de valor a cada una de ellas y atenúa esa propiedad mágica y aurática (Benjamin, 2018) de las imágenes para testimoniar y representar lo ausente. En consecuencia, la fotografía pierde sus cualidades de simbolización y supervivencia a la muerte: “Estos clics sin cesar abolen el principio de trascendencia (la presencia de la cámara para realzar el acontecimiento) y la indiscriminación trivializa irremediabilmente el resultado: las imágenes se secularizan” (Fontcuberta, 1996, p. 208).

Roland Barthes se preguntaba sobre la relación entre el auge de la fotografía y la crisis de la muerte de la segunda mitad del siglo XX (2016, p. 104). ¿Existe algún tipo de vínculo antropológico entre la nueva imagen y el modo de concebir y vivir la muerte? Una fotografía podría concebirse como el “advenimiento de yo mismo como otro” (Barthes, 2016, p. 33). Es decir, existe un sujeto que deviene objeto y se convierte en espectáculo, en *Spectrum*, cuya etimología nos remite al “retorno de lo muerto” (*ibidem*, p. 50). En cierto sentido, como sugería Barthes, al fotografiar se vive una microexperiencia de la muerte, ya que al objetivar el mundo, cosa que es tanto un certificado de presencia como un *interfuit*, algo ha estado allí y ha sido inmediatamente separado.

La proliferación de imágenes desimbolizadas, como rastros fantasmales que convierten la experiencia en imagen, hace que estas *pseudopresencias* radicalicen lo que Guy Debord denominó *Société du spectacle*. Era la crítica a una sociedad en la que las relaciones vienen condicionadas por la circulación incesante de imágenes que se relacionan con imágenes, un estado de alienación contemporánea “que se concreta en el estado de pasividad contemplativa producido por el neo-capitalismo” (Perniola, 2008, p. 68). El movimiento de banalización de las imágenes conducía a la asunción del rol de *vedette*, que no existe sino para representar tipos variados de estilos de vida, como leemos en la Tesis 59 (Debord, 2006, p. 785).

En segundo lugar, la relación entre post-fotografía y muerte se cifra en la banalización, que es una consecuencia del mal de archivo. En una época de saturación fotográfica que se corresponde con microexperiencias de la muerte, el modo de aprehender la muerte se caracteriza tanto por la trivialización como por lo que Anthony Giddens llamaba “secuestro de la experiencia”, que alude “a los procesos interconectados de ocultamiento que apartan de las rutinas de la vida ordinaria” (Giddens, 1994, p. 199) fenómenos tales como la locura,

la criminalidad, la sexualidad y la muerte. Este secuestro tiene lugar hoy por la paradójica sobre-exposición que familiariza en exceso la muerte y la irrealiza.

En la modernidad, uno de las autocoacciones que marcan el paso a la “civilización” es la renuencia tácita a mostrar y tratar sobre la muerte, como ha señalado Norbert Elias en *La soledad de los moribundos*, hasta tal punto que afirmaba:

No hay nada más característico de la actitud actual hacia la muerte que el temor que muestran los adultos a familiarizar a los niños con los hechos relacionados con ella. Resulta muy notable como síntoma de la medida y la forma en que se reprime la muerte tanto a nivel individual como social. Se les ocultan a los niños los hechos más sencillos de la vida por un oscuro sentimiento de que su conocimiento podría dañarles, hechos que forzosamente han de acabar por conocer y comprender. (Elias, 1987, p. 27).

La negación de la muerte, por tanto, implica un rechazo de la naturaleza porque escapa a nuestro control. No se domestica el mundo, de modo que volvemos invisible la muerte en su estado más cruento. Se la desplaza de la cotidianidad, como hace notar Phillipe Ariès en su *Historia de la muerte en Occidente*. De una muerte que era vivida con familiaridad en la Edad Media, tan corriente que acontecía a la vista de cualquiera y, por ello mismo, se hallaba domesticada, hemos pasado a una era en la que se ha convertido en uno de esos arcanos sobre los que no se puede hablar en público sin faltar a la corrección social:

Resulta vergonzante hoy en día hablar de la muerte y de sus desgarros, como lo era en otro tiempo hablar del sexo y de sus placeres. [...] El decoro prohíbe ahora cualquier referencia a la muerte. Resulta mórbida, se habla como si no estuviera. Hay simplemente gente que desaparece y de la que ya no se habla -y de la que se volverá a hablar quizá más tarde, cuando se haya olvidado que está muerta-. (Ariès, 2000, pp. 219-220).

Pero esta mistificación de la muerte contrasta con la profusión de imágenes de muerte banalizadas en la postmodernidad (Debrix, 1999; Gibbs, 2014), hasta llegar al paroxismo de una insensibilización de la mirada, como ilustra Sontag en *Ante el dolor de los demás*:

En un mundo no ya saturado, sino ultrasaturado de imágenes, las que más deberían importar tienen un efecto cada vez menor: nos volvemos insensibles. En última instancia tales imágenes sólo nos incapacitan un poco más para sentir, para que nos recuerde la conciencia. (Sontag, 2004, p. 47).

La post-fotografía como muerte de la fotografía tradicional al mismo tiempo trivializa y despoja de profundidad la propia experiencia de la muerte, que forma parte de la ontología de la imagen y de la fotografía. Para negar la muerte, convertimos la realidad en una sucesión de instantáneas e incluso nos convertimos a nosotros mismos en un espectáculo, como atestigua la obsesión con los *selfies*. Al querer afirmar la vida *in fieri*, el *está siendo* a través de la fotografía, perdemos el sentido profundo de la muerte y la naturaleza originaria tanto de la imagen como de la fotografía. De la fotografía como registro de la muerte pasamos a la muerte de la fotografía.

5. Conclusiones

En *The Nostalgia of the Absolute*, una serie de emisiones para la radio canadiense, George Steiner expuso con maestría las líneas fundamentales del desencantamiento del mundo, así como de las respuestas ante una suerte de vaciamiento de sentido en virtud de la decadencia de las religiones tradicionales. Surgen nuevas “mitologías” como teologías sustitutivas: “Un conjunto particular de imágenes emblemáticas, banderas, metáforas y escenarios dramáticos. Generará su propio cuerpo de mitos. Una mitología describe el mundo en términos de ciertos gestos, rituales y símbolos esenciales” (Steiner, 2016, p. 18-19).

Una de las mitologías contemporáneas corresponde a la religión *tech* y su deriva post-fotográfica, en tanto promesas de resonancia que pretenden restituir una relación intensa con el mundo. Registrar la vida en forma de imágenes que serán puestas en circulación y compartidas constituye uno de los rituales que vienen a colmar el vacío de sentido de la tardomodernidad. Pero, paradójicamente, también se desvalorizan las potencialidades simbólicas de la imagen y la fotografía tradicionales.

- A) El poder simbólico de la imagen se atenúa a medida que la proliferación de fotografías digitales satura la vida cotidiana. Lo que vendría a explicarse desde la perspectiva de un anhelo de absoluto, por utilizar términos de Steiner, genera el efecto contrario de la banalización y desacralización.
- B) El estatuto ontológico de la imagen se transforma en virtud del cambio de paradigma, que se desplaza en la post-fotografía desde la permanencia y trascendencia de lo fugaz hacia la circulación incesante de instantáneas, en un presente vivido y compartido en tiempo real a través de dispositivos de interconexión y registro de imágenes como es el *smartphone*. La fotografía pasa de ser el registro de un pasado que ya fue a la constatación de un presente continuo que se comparte en redes. No es ya solamente la prueba de que algo ha sido, sino de que algo *está siendo*. Y tanto más por cuanto la fotografía digital deja de ser un objeto estático para convertirse en un *work in progress*, moldeable y manipulable por contraposición al carácter más bien fijo de la fotografía analógica. La obligación de hacer visible y mostrar se conjuga con el mal de archivo para despojar a la fotografía de su riqueza simbólica y desencantarla. Al mismo tiempo se fragmenta la experiencia en torno a esas colecciones de vida registradas por las cámaras omnipresentes.
- C) En consecuencia, el remedio contra la muerte que es la representación en imágenes puede convertirse en un simulacro que nos hace olvidar la certeza de la mortalidad, en la línea del “secuestro de la experiencia” propia de la modernidad. La mitología de la post-fotografía, que vendría a reencantar el mundo a través de la tecnología, genera un nuevo desencantamiento articulado por la banalización y trivialización de las imágenes. Es la paradoja de la post-fotografía. En un mundo en el que la experiencia de la muerte se ha desfamiliarizado como uno de los tabúes de la modernidad, y por ello mismo se la destierra e irrealiza, esas microexpresiones de la muerte que son las fotografías vienen a colmar de muerte nuestra cotidianidad. Vienen a suplir este vacío de sentido, este deseo de trascendencia que trataba de colmar la imagen y en segunda instancia la fotografía. Pero el exceso de visibilidad empobrece la cualidad óptica de

la fotografía, y lo que vendría a colmar el vacío de sentido, la profusión de fotografías alimenta paradójicamente la sensación de desencanto. Las imágenes “dejan de cantar” en la era post-fotográfica. El poder simbólico y performativo de la imagen en su etapa post-fotográfica se ve mermado con tanta mayor intensidad por cuanto mayor sea la saturación. Y finalmente la agresión de la post-fotografía se traduce en la supresión del presente vivido sustituido por una *presente imaginado*, convertido en imágenes porque está siendo registrado y compartido en tiempo real. Decía Henry David Thoreau que no era capaz de vivir y contar lo que vivía al mismo tiempo. O una cosa u otra. ¿Se es capaz de vivir y de registrar fotográficamente lo que se vive al mismo tiempo sin perder nada por el camino?, ¿sin perder el misterio y enigma de las imágenes y de la experiencia? Para una tentativa de respuesta, invirtamos el célebre verso de Hölderling: donde está lo que salva, crece también el peligro.

Referencias

- Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente*. Barcelona: Acontilado.
- Arnheim, R. (2006). *Arte y percepción visual*. Madrid: Alianza.
- Augé, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Aubier.
- Barry, Christopher T., Doucette, Hanna, Loflin, Della C., Rivera-Hudson, Nicole y Herrington, Lacey L. (2017). “Let me take a selfie”: Associations between self-photography, narcissism, and self-esteem. *Psychology of Popular Media Culture*, 6 (1), 48-60. <https://doi.org/10.1037/ppm0000089>
- Barthes, R. (2016). *La cámara lúcida*. Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, J. (2004). *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*. Paris : Galilée.
- Baudrillard, J. (2005). *Le complot de l'art*. Paris : Sens&Tonka.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. México: FCE.
- Belting, H. (1990). *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Munich: Oscar Beck.
- Belting, H. (2010). *Imagen y culto*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2004). *Sobre la fotografía*. Valencia: Pre-Textos.
- Benjamin, W. (2018). *La obra de arte en la era de la reproducibilidad técnica*. Madrid: La Moderna.
- Berger, J. (2016). *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili (3ª edición).
- Bertolini, M. (2015). The “Pictorial Turn” as Crisis and the Necessity of a Critique of Visual Culture. *Philosophy Study*, March 2015, Vol. 5, No. 3, 121-130 doi: 10.17265/2159-5313/2015.03.001
- Bioy Casares, A. (2003). *La invención de Morel*. Madrid: El país.
- Boehm, G. (2006). *Was ist ein Bild?* Stuttgart: Fink Wilhelm GmbH + Co.KG.
- Bolt, B. (2004). *Art Beyond Representation: The Performative Power of the Image*. New York: Palgrave MacMillan.
- Brea, J. L. (2005). Por una epistemología política de la visualidad. En Brea, J. L. (editor). *Estudios visuales*. Madrid: Akal.
- Brea, J. L. (2010). *Las tres eras de la imagen*. Madrid: Akal.

- Bryson, N. (1991). *Visión y pintura: la lógica de la mirada*. Madrid: Alianza.
- Cassirer, E. (1955). *Philosophy of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University Press.
- Crary, J. (2008). *Suspensiones de la percepción*. Madrid: Akal.
- De Kerckhove, D. (2009). *La piel de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Debord, G. (2006). *La société du spectacle*. En *Œuvres*. Paris : Gallimard.
- Debray, R. (1994). *Vida y muerte de la imagen*. Barcelona: Paidós.
- Debrix, F. (1999). Post-Mortem Photography: Gilles Peress and the Taxonomy of Death. *Postmodern Culture* 9(2), doi:10.1353/pmc.1999.0009.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo, una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Durkheim, E. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- Elias, N. (1987). *La soledad de los moribundos*. México: FCE.
- Fetveit, A. (2013). The Ubiquity of Photography. In: *Throughout : Art and Culture Emerging with Ubiquitous Computing*. Cambridge, MA: s.n., pp. 89-102.
- Fontcuberta, J. (2011). *El beso de Judas: fotografía y verdad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Fontcuberta, J. (2016). *La furia de las imágenes*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Freedberg, D. (1991). *The Power of Images*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gauthier, G. (1996). *Veinte lecciones sobre la imagen y el sentido*. Madrid: Cátedra.
- García Varas, A., ed. (2012). *Filosofía de la imagen*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Gell, A. (1997). *Art and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Gibbs, M. et al. (2014). Funeral and Instagram: death, social media, and platform vernacular. *Information, Communication and Society*, Volume 18, pp. 255-268, DOI: <https://doi.org/10.1080/1369118X.2014.987152>
- Giddens, A. (1994). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Gubern, R. (2005). *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Barcelona: Anagrama.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la postmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Howells, R. y Negreiros, J. (2012). *Visual Culture*. Cambridge & Malden: Polity Press.
- Kaida K., Mori H., Oka M. (2020) Interaction by Taking a Picture for Smartphone Generation. In: Yamamoto S., Mori H. (eds) *Human Interface and the Management of Information. Interacting with Information*. HCII 2020. *Lecture Notes in Computer Science*, vol 12185. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-50017-7_24
- Katz, J. (2005). *Magic in the Air: Mobile Communication and the Transformation of Social Life*. New York: Routledge.
- Kindberg, T., Spasojevic, M., Fleck, R. & Sellen, A. (2005). The Ubiquitous Camera: An In-Depth Study of Camera Phone Use. *IEEE Pervasive Computing*, pp. 42-50.
- Kulvicki, J. (2013). *Images (New Problems of Philosophy)*. New York: Routledge.
- Maffesoli, M. (2020). *La nostalgie du sacré*. Paris : Cerf.
- McLuhan, M. (2009). *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Muñoz, A. y Martí Testón A. (2018). Fotografía y post-realidad. *Laocoonte Revista de Estética y Teoría de las Artes* 5, DOI: <https://doi.org/10.7203/laocoonte.0.5.12407>
- Noble, D. (1999). *La religión de la tecnología*. Barcelona: Paidós.
- Soriano Nieto, N. (2010). ¿Qué significa mirar siendo contemporáneo? *Arte, Individuo y Sociedad*, 22 (1), 75-94

- Jay, M. (1988). "Scopic Regimes of Modernity," *Vision and Visuality*, edited by Hal Foster. Seattle: Bay Press.
- Menke, C. (2017). *La fuerza del arte*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Morin, E. (2003). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós (3ª edición).
- Mitchell, W. J. (1992). *The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-Photographic Era*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Mitchell, W. J. (1994). *Picture Theory*. London & Chicago: The University of Chicago Press.
- Mumford, L. (2002). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza.
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura*. México: FCE.
- Patino, B. (2020). *La civilización de la memoria de pez*. Madrid: Alianza.
- Perniola, M. (2008). *Los situacionistas*. Madrid: Acuarela.
- Perniola, M. (2016). *El arte expandido*. Madrid: Casimiro libros.
- Ritzer, G. (2000). *El encanto de un mundo desencantado*. Madrid: Ariel.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración*. Madrid: Katz.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia*. Madrid: Katz.
- Rubio, R. (2017). La reciente filosofía de la imagen. Análisis crítico del debate actual y consideración de posibles aportes. *Ideas y Valores*, 66 (163), 273-298. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.51068>
- Salgado, S. & Wanick-Salgado, L. (2000). *Éxodos*. Madrid: ELR.
- Salgado, S. & Wanick-Salgado, L. (2020). *Génesis*. Colonia: Taschen.
- Sartori, G. (2002). *Homo videns: la sociedad teledirigida*. Barcelona: Taurus.
- Sartre, J. P. (1976). *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada.
- Sarvas, R. & Frohlich, D. M. (2011). *From snapshots to social media: The changing picture of domestic photography*. New York: Springer.
- Sontag, S. (1996). *Sobre la fotografía*. Barcelona: Edhasa.
- Sontag, S. (2004). *Ante el dolor de los demás*. Barcelona: Santillana.
- Steiner, G. (2016). *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Siruela.
- Twenge, J. M. (2017). *iGen*. New York: Atria Books.
- Villafañe, J. & Mínguez, N. (2002). *Principios de la teoría de la imagen*. Madrid: Pirámide.
- Virilio, P. (1995). *La vitesse de la libération*. Paris : Galilée.
- Virilio, P. (2003). *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama.
- Virilio, P. (2009). *Le futurisme de l'instant*. Paris : Galilée.
- Wagner, L. A. (2015). When Your Smartphone Is Too Smart for Your Own Good: How Social Media Alters Human Relationships. *The Journal of Individual Psychology*, Vol. 71 N° 2.
- Wajcman, J. (2017). *Esclavos del tiempo*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Walsh, M. J. y Baker, S. A. (2016). The selfie and the transformation of the public-private distinction. *Information, Communication & Society*, 20(8), 1185-1203. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2016.1220969>
- Weber, M. (1979). *Economía y sociedad I*. México: FCE (2ª edición).
- Weber, M. (2006). *La ciencia como profesión*. Barcelona: Espasa.
- Wells, L. (2000). *Photography: a critical introduction*. London: Routledge.
- Wright Mills, C. (1999). *La imaginación sociológica*. México: FCE.
- Wu, T. (2020). *Comerciantes de atención*. Madrid: Capitán Swing.
- Zunzunegui, S. (1992). *Pensar la imagen*. Madrid: Cátedra.

Fetichismo y lucha de clases en Slavoj Žižek

Fetichism and class struggle in Slavoj Žižek

EDUARDO ABRIL*

Resumen. Este trabajo analiza la relación entre los conceptos de fetichismo y lucha de clases en el particular marxismo de Slavoj Žižek. Žižek comprende el concepto marxiano de fetichismo a través su versión psicoanalítica y en el marco de la concepción que Marx hace de la religión en un doble aspecto: como ideología y como fundamento. Esto le permite mostrar que el fetichismo y en general el hecho religioso, no es únicamente «falsa conciencia» sino que también funciona como el elemento constitutivo e insuperable de lo real, lo que, a su vez permite repensar el concepto de lucha de clases.

Palabras clave: Fetichismo, lucha de clases, dialéctica, religión.

Abstract. This article analyses the relationship between the concepts of fetishism and class struggle in the particular Marxism of Slavoj Žižek. Žižek understands Marxian fetishism through psychoanalysis and within the framework of Marx's understanding of religion in two senses: as ideology and as foundation. This analysis allows him to show that fetishism and religion in general, is not only "false consciousness" but also the insuperable constitutive basis of the real, which, in turn, enables him to rethink class struggle.

Keywords: Fetishism, class struggle, dialectic, religion.

1. El doble aspecto del análisis marxiano de la religión

La obra de Žižek está atravesada, desde su origen por el interés en la religión, acorde con otros autores que establecen un vínculo entre el cristianismo y el marxismo. Aunque su interés por lo religioso está ya en sus primeras obras, Boer (2009, 335) ha visto bien que su intento de pensar la relación entre marxismo y cristianismo se produce a raíz de las críticas recibidas por parte de Laclau y Butler (2000), quienes le acusan de que el sistema cerrado de la excepción constitutiva no le permite sostener una auténtica posición crítica. Partiendo de aquí, Žižek tratará de corregir lo que le apuntan estos dos pensadores, reformulando la cuestión del fetichismo y acercándose a las interpretaciones del cristianismo de Agamben y Badiou. De este modo, encuentra en Marx una comprensión del hecho religioso que le permite ir más allá de lo que sus críticos le achacan.

Recibido: 30/07/2021. Aceptado: 25/02/2022.

* Investigador pre-doctoral de la Universidad de Educación a Distancia (Uned) y profesor de filosofía en enseñanzas medias en la Generalidad Valenciana. e.abrilacero@edu.gva.es. Líneas de investigación: filosofía política, teología política y filosofía de la religión. Publicaciones recientes: Abril, E. (2019): «La melancolía heideggeriana en el pensamiento de Slavoj Žižek», *Reflexiones Marginales*, n.7; Abril, E. (2019): «Materialismo dialéctico y política. Reformulación de Slavoj Žižek», *IV Congreso internacional Estética y política*, 39-45.

El concepto de fetichismo se suele tomar como un elemento secundario de la teoría marxiana, vinculado a la teoría de la alienación (Véase Ruíz 2014, 143-165). El fetichismo, desde esta perspectiva, sería un error epistémico, tomar una cosa por lo que no es. Sin embargo, otros autores, como Jappe, Kurz o Dussel, lo consideran el eje central para comprender la teoría marxiana, situando al fetichismo como el «núcleo secreto de la sociedad burguesa» (Jappe 2014, 71-72). Por ello, es esencial en la comprensión del concepto de fetichismo en la filosofía de Žižek la idea, destacada por Dussel, de que la crítica marxista de la economía política se dirige principalmente contra su funcionamiento religioso (1993, 27-28), aspecto que señala Marx cuando se refiere al fetichismo como un término cargado de «sutilezas metafísicas y reticencias teológicas» (Marx 1975, 87).

Partiendo del análisis del fetichismo de la mercancía en Marx, Žižek hace un doble uso del hecho religioso. Por un lado entiende la religión como un modelo de perversión, donde es el fetiche lo que ordena lo social. La lógica fetichista descubierta por Marx mostraría que el capitalismo funciona como un espectro en el que lo «humano» no es más que uno de sus momentos. Pero por otro lado, también se puede comprender lo religioso no como fetiche sino como la irrupción de los antagonismos internos de lo social. En este sentido, lo divino no sería un objeto con pretensiones absolutas, sino el punto de fractura de lo social, el momento en el que lo humano se quiebra mostrando sus inconsistencias.

Agon Hamza (2019, 46-65) ha mostrado este doble aspecto en su interpretación del comienzo de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho*. En la primera parte del texto, Marx sigue a Feuerbach en su interpretación clásica de la religión como una representación invertida del mundo a través de la cual el hombre se relaciona consigo mismo pero proyectando lo esencial de sí en la esfera divina. Desde esta consideración, la crítica marxista va en la dirección de denunciar la trascendencia mostrando que se trata de una proyección ideológica destinada a mantener intacto el orden sociopolítico.

Sin embargo, el texto no se detiene aquí. Marx añade un matiz que no está en Feuerbach: la idea de que no es únicamente el contenido de la religión lo que es una construcción humana, sino que también lo es su forma, el mismo sentimiento religioso. El hecho de que el hombre proyecte en una esfera superior sus anhelos, no debe ser simplemente naturalizado, como hace Feuerbach. Queda claro en la Tesis IV donde reprocha a Feuerbach que no ve que «la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, [algo que] sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma» (Marx 1970, 66). En otras palabras, «la misma actividad de auto distanciamiento que constituye una religión como un ámbito autónomo y opuesto al de la acción humana debe explicarse como una actividad social humana» (Hamza 2019, 50) que da respuesta a una situación social de desgarramiento a la que Marx se refiere como «la queja de la criatura en pena» (Marx 2013, 42).

Por un lado, en la línea de Feuerbach, la religión tiene una función ideológica-fetichista, es la «conciencia tergiversada del mundo [...] su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que lo consuela y justifica» (Ibidem). Pero por el otro, es también la expresión y el sostén de lo que en este mundo no funciona. Y aquí Hamza acierta explicando esta idea mediante la metáfora lacaniana del espejo: la religión es la imagen especular que nos permite contemplar el mundo incluyendo la forma de nuestra participación. El hombre, sumergido en su realidad social, incapaz de ver su situación,

necesita de una distorsión, una «alienación de la alienación», que de prueba de sí mismo (Hamza 2019, 51). Lo que se manifiesta en la religión, además de ser una justificación moral, es el dolor y la inconsistencia de la propia existencia humana. Por eso Marx caracteriza la religión de un modo doble: como «expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real» (Marx 2013, 43).

Hay aquí un desplazamiento desde el nivel epistemológico al ontológico: la religión es revelación precisamente porque lo humano está desplazado de su centro, de modo que el mismo lamento de la criatura oprimida es la constitución de esa criatura como tal. El propio Marx parece insinuar esto cuando apunta que la religión es «la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad» (Ibídem, 42-43), como si la propia fantasía religiosa fuera el vehículo de su constitución ontológica. La metáfora lacaniana del espejo de nuevo ilustra esta idea (Lacan 2005a, 86-93). Según el psicoanalista francés, el infante, que inicialmente es un haz de sensaciones desorganizadas, queda fascinado y capturado por la contemplación de su imagen en el espejo, experiencia que le permite organizar su desorganizado cuerpo, introyectando algo así como una ilusión de unidad que, a la postre, será un «yo». De ahí que el sujeto esté, de salida, desplazado de sí mismo en su imagen especular y la alienación sea «constitutiva del sujeto» (Homer 2016, 47). Esta analogía nos permite ver que el carácter de lo religioso va más allá de ser una proyección ideológica, ya que la alienación supone también la constitución de esa misma realidad alienada. Žižek, apoyándose en Lacan, muestra que la proyección religiosa, más que un engaño o una compensación, se sitúa en el plano de la constitución del sujeto como tal. Por eso mismo el sujeto sólo es efectivamente sufriente cuando se reconoce a sí mismo en el dolor de la religión.

2. Visión de paralaje: fetiche y síntoma

Este doble aspecto de la religión nos permite comprender el concepto de fetichismo en la lectura zizekiana de Marx. Pero hay que tener en cuenta que, si bien la referencia habitual es la mercancía, su alcance es mucho mayor. Dussel ha visto esta amplitud, mostrando la existencia de un fetichismo del trabajo y un fetichismo del dinero que se fundamentan en el fetichismo del capital como tal (Dussel 1993, 112-114). En general, para Marx, tal como afirma Dussel, el capitalismo es un enorme proceso de fetichización (Ibídem, 120) cuyo resultado conduce a la mistificación de ver en el capital un funcionamiento espectral independiente de los hombres, un dios, como *Moloch o Mammon* que, dotado de vida propia, es capaz de autoproducirse y *crear* a partir de sí todas las demás cosas (Dussel 1993, 22, 48, 68-69). En palabras de Marx: «valor que se valoriza a sí mismo» (Marx 1975, 236).

Žižek ve en el análisis marxiano un modo de proceder semejante a lo que comprende como *visión de paralaje*. Entiende este concepto como el conflicto que se produce, respecto de un objeto dado, cuando lo percibimos diferente en relación con su fondo o contexto. Considera que esta diferencia no es un defecto epistémico de quien contempla la escena, sino la constatación de un conflicto presente en el objeto mismo. El objeto no cambia porque adoptemos una perspectiva diferente, él mismo es el conflicto entre sus diferentes perspectivas (Žižek 2006, 25). La referencia de Žižek aquí, como ha señalado Toscano, es Sohn

Rethel, para quien la «principal diferencia entre el enfoque marxista y el enfoque burgués de la economía, reside en la importancia concedida a los aspectos formales» (Sohn-Rethel 2017, 125), algo que Marx pone de manifiesto cuando afirma que el defecto de la economía clásica es que «no puede separar la forma de manifestación de lo que en ella se manifiesta» (Marx 1975, 37). Žižek entiende el fetichismo y la ideología en general a partir de la idea de Sohn-Rethel, según la cual una abstracción no es una mera abstracción, sino una auténtica «realidad operativa» (Toscano 2018, 319). Las abstracciones no son el efecto de un modo de producción, pues en esta esfera operan desde el comienzo múltiples abstracciones. En otras palabras, no hay un valor de uso *natural*, sino que éste es ya «una cuestión de representación ideal» (Ibidem, 392). Por eso, para Sohn-Rethel, la abstracción no es «una ilusión, sino que ocurre también en el intercambio de mercancías» (cf. Sohn-Rethel 2017), lo que le ha llevado a afirmar a Toscano que el capitalismo es «una sociedad abstracta, en la que el nexo social no se basa principalmente en la costumbre, la reciprocidad o la tradición sino en la indiferencia del intercambio» (Toscano 2018, 396). Esta es la razón por la que el capitalismo no produce bienes de consumo sino mercancías, pues el ser de toda entidad, ya sean hombres o cosas, es una abstracción relativa a su valor de cambio. De ahí que Marx, en la sección primera del libro primero de *El capital*, se esfuerce en demostrar el carácter ontológico de la mercancía como abstracción teológica, poniendo especial atención en el «dinero» como equivalente universal. Aquí reside la razón de que el capitalismo necesite abstracciones, tales como el trabajo abstracto o el equivalente universal del dinero, que permitan tratar como iguales cosas que son radicalmente distintas. De este modo, el dinero, una mercancía cualquiera, se convierte en una abstracción pura de la «mercancía como tal» al perder todo resto de valor de uso y ser intercambiabilidad pura (Žižek 2004, 117-118). Las categorías de *mercancía*, *dinero*, *trabajo abstracto* o *valor*, son *entidades imaginarias* que tienen una existencia real en la actividad de los sujetos. Por eso Jappe ha afirmado que «el capitalismo no es el dominio de una clase sobre otra, sino el hecho de que la sociedad entera está dominada por abstracciones reales y anónimas» (Jappe 2016, 18).

La cuestión central aquí es pensar que las abstracciones que Marx descubre en *El Capital* no son fantasmas que ocultan lo que ocurre en la escena de la producción, sino el vehículo a través del cual emerge la realidad del capitalismo. En otras palabras, la abstracción no es una mera categoría de comprensibilidad del mundo, como pretende la actitud empirista, sino una formación que «es inherente a la propia realidad: la tensión entre la realidad empírica y sus determinaciones conceptuales “abstractas” es inmanente a la realidad, es un rasgo propio de las “cosas mismas”» (Žižek 2020a, 61). De este modo, hay dos planos intrincados: el del objeto que nos aparece dotado de ciertas propiedades *mágicas* al quedar convertido en un fetiche, y el de las relaciones que *fundamentan* estas propiedades mediante las acciones de los sujetos. Lo importante es darnos cuenta que no son planos independientes sino «las dos partes constitutivas del propio concepto de fetichismo; por eso no se puede devaluar simplemente el primero como ideológico, en contraste con el segundo, propiamente teórico» (Žižek 2011, 119). No se trata de que los sujetos *crean* engañosamente en los fetiches, por ejemplo que el dinero está dotado de propiedades *mágicas*, sino de que el mismo ser de los sujetos se da en estas abstracciones, independientemente de sus creencias. Lo que llamamos fetiche es «el cortocircuito entre la estructura formal/diferencial y un elemento positivo de esa estructura» (Ibidem, 119), un

objeto que anula y sostiene nuestra propia posición. Por eso, siguiendo a Lacan (2005a, 224), Žižek señala que no es Freud sino Marx quien descubre el concepto de síntoma pues es él quien toma estas abstracciones como modos sintomáticos del funcionamiento social, al descubrir que el verdadero enigma no era «el misterio tras la forma, sino el misterio de esta forma» (Žižek 2010, 39-40), lo que se acerca al *sinthome* lacaniano.

Como sabemos, el concepto de síntoma está ligado por Freud desde sus primeros escritos a la idea de «retorno de lo reprimido» (Laplanche-Pontalis 2004, 388). Los síntomas son contenidos, reprimidos e inconscientes, que se manifiestan distorsionados como formaciones significantes. Tales formaciones tienen, por un lado, una función económica, permitiendo satisfacer el deseo que originariamente fue reprimido, y, por el otro, simbólica, ya que representan de algún modo un conflicto que debe resolverse (Ibidem, 165). Se trata de dos aspectos complementarios: es precisamente represión del deseo lo que habilita su satisfacción parcial sintomática. Por eso Lacan, en su última enseñanza, subraya el hecho de que el síntoma freudiano no es meramente la forma en que se muestra un conflicto, sino «la manifestación de lo real en nuestro nivel de seres vivos» (Lacan 2005b, 92) o, dicho de otro modo, «la naturaleza propia de la realidad humana» (Chemana 1996, 413-414), el lugar donde acaece el sujeto como tal, «lo que mantiene unida “la cosa en sí”» (Žižek 2007, 189). Para remarcar esta conclusión, Lacan habla de «sinthome» en lugar de síntoma. El síntoma convierte una anomalía en el elemento que sostiene una totalidad, transformando «una agrupación dispersa en un sistema» (Žižek 2011, 142). Salva un contenido contingente haciéndolo funcionar, impidiendo que el sistema se cierre sobre sí mismo autodestruyéndose.

Síntoma y fetiche se refieren, de este modo, a dos aspectos distintos del paralaje zizekiano, algo que es claro en el concepto de religión que venimos manejando: como síntoma la religión es el «retorno de lo reprimido», el lamento de la criatura oprimida, la irrupción de modo invertido de las inconsistencias que resquebrajan el mundo en que habitamos y el sujeto que somos. Como fetiche, la religión es la elevación de un objeto a elemento que condensa eso insoportable, velándolo y haciéndolo soportable. Por eso, para Žižek «el síntoma es la excepción que agita la superficie de la falsa apariencia, el punto en el que emerge la *otra escena* reprimida, mientras que el fetiche es la personificación de la mentira que nos permite mantener la verdad insoportable» (Žižek 2004, 21-22). La religión tiene estos dos aspectos que no se excluyen, sino que uno es el envés del otro: es el mensaje cifrado sobre la situación real de una comunidad, la expresión doliente de las inconsistencias de lo social, su verdad y, al mismo tiempo, el elemento que anuda esa misma sociedad, su sustancia espiritual.

3. El fetichismo de la mercancía

La conexión entre el fetichismo de la mercancía y el nivel de lo religioso es algo que Marx destaca cuando señala que para comprender este concepto debemos «buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso» (Marx 1975, 89) en el que «los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres» (Ibidem). Por eso, de acuerdo con nuestro análisis de la religión, debemos pensar que la mercancía presenta la estructura de las relaciones sociales de la economía capitalista de forma alienada, no para ocultar estas relaciones, sino para posibilitarlas.

El fetichismo de la mercancía no oculta que detrás de ella hay todo un mundo de relaciones humanas, pues ésta no *representa* las relaciones humanas, sino que las *encarna*. Por eso la mercancía funciona independientemente de nuestras creencias. Ocurre, señala Žižek, como en la contestación que Bohr dio cuando le preguntaron si creía realmente que una herradura le daría suerte: «¡Desde luego que no, pero me han dicho que funciona incluso si uno no cree en ella!» (Žižek 2015, 56). Esta es la razón de que las relaciones sociales en el capitalismo sean relaciones entre cosas: funcionan independientemente de las conciencias de los sujetos a través de su conducta social. En una fábrica o una oficina, encontramos un mundo de hombres libres, con sus intereses y necesidades, que intercambian voluntariamente trabajo por salario y salario por mercancías. No hay nada misterioso tampoco en la mercancía considerada como un objeto de intercambio en el mercado, destinada a cubrir las necesidades humanas. Como afirma Žižek:

El fetichismo de la mercancía (nuestra creencia que las mercancías son objetos mágicos, dotados de un poder metafísico inherente) no está localizado en nuestra conciencia, en el modo en el que percibimos (erróneamente) la realidad, sino en la propia realidad social. [...] “Tal vez puedes creer que la mercancía se presenta como una simple encarnación de relaciones sociales (que el dinero, por ejemplo, es tan solo una especie de vale intercambiable por una porción del producto social), pero esta no es la forma en que te parece que son las cosas. En tu realidad social, por medio de tu participación en el intercambio social, eres testigo del hecho inquietante de que la mercancía aparece realmente ante ti como un objeto mágico dotado de poderes especiales (Žižek 2009a, 101-102).

La mercancía no nos engaña ni nos oculta nada, sino que muestra la verdad del sistema y a la vez lo sostiene. Lo que descubre el análisis marxiano es que en el capitalismo, aunque los hombres puedan ser pensados y experimentados como hombres libres, en realidad sus relaciones sociales están encarnadas en mercancías y en su intercambio, al margen de sus voluntades.

4. El fetichismo en Freud

Freud incluye el fetichismo como una de las perversiones sexuales que estudia en *Tres ensayos de teoría sexual* (1992, 109-224). Presenta el fetichismo como la condensación de dos actitudes contradictorias dentro de un mismo individuo, algo que conduce a una suerte de escisión del Yo (Laplanche-Pontalis 2004, 127). Por un lado, se trata de una actitud de renegación de un hecho traumático experimentado por el sujeto, y por el otro su aceptación aparente a través de la posesión del fetiche.

Freud descubre este fenómeno al observar la negación de la diferencia sexual por parte de algunos niños cuando comprueban la falta de pene en la madre, pues tal descubrimiento podría significar la posibilidad de su propia castración. El fetichista se constituye combinando dos posiciones irreconciliables (Freud 1976, 275-276): el niño acepta la experiencia traumática de la ausencia del pene en la madre, pero la compensa mediante el fetiche que,

en un nivel inconsciente, sustituye la carencia. Así, el fetiche es «el signo del triunfo sobre la amenaza de castración y de la protección contra ella» (Freud 1986, 149), pues el sujeto sabe que hay una falta, que obvia en su vida cotidiana.

Más tarde Lacan le dará el nombre de «falo» al significante que nombra esa falta, haciendo explícito algo que solo estaba intuido en Freud, que el pene real sólo es un objeto que representa eso que en la madre no está. El falo es, de este modo, el significante de la ausencia, no de la falta del pene, sino la carencia de lo que imaginariamente haría nuestra experiencia completa, sin fisuras ni inconsistencias. No se trata de que el niño descubra que la madre está castrada en lo real, sino de que el sujeto encuentra que de parte del *Otro* no va a obtener una respuesta respecto a su propia posición. Si para Freud el fetiche es el objeto que se pone en lugar del pene faltante de la madre, el falo es el significante de la falta o inconsistencia de la realidad simbólica en la que un sujeto se inserta para ser sujeto. Es decir, «aquello que hay que tragarse, incorporar y volver propio, es el trago amargo de la castración en el Otro» (Cancina 2012, 142), el hecho de que el *Otro*, la realidad simbólica, la ley paterna, realmente no dispone de la respuesta para el interrogante que es el sujeto para sí mismo: ¿Qué soy? ¿Quién soy? ¿Qué debo hacer? ¿Qué lugar me corresponde? ¿Qué me falta? Aquello con lo que el sujeto debe lidiar no es la amenaza de castración de un órgano, sino la experiencia tan humana de la falta en el ser, y el fetichismo es, básicamente, una defensa contra esta experiencia.

Para Lacan, el fetiche supone un objeto imaginario que sustituye la falta, un velo que oculta que no hay nada detrás, solo la ausencia de respuesta. El velo restablece un objeto imaginario «que convierte a la falta en una figura, el fetiche» (Lacan 1994, 167). Es en este espacio velado «donde el fetiche dibuja lo que falta más allá del objeto» (Ibídem), por lo que sin velo no se podría instaurar un fetiche: solo «Sobre el velo puede imaginarse [...] la relación con un más allá, fundamental en toda instauración de la relación simbólica» (Ibídem, 159). A este concepto, el «fetiche», Lacan se referirá en ocasiones como «significante amo», el punto de sostén que permite la reproducción de todo un mundo espiritual y del sujeto mismo, y afirma: «El fetiche es un Denkmal» (Ibídem, 158), un monumento, un objeto de veneración de todo un mundo espiritual. Esto le lleva a preguntarse: «¿por qué el dominio de esta relación ilusoria se convierte en un constituyente esencial, necesario, de su relación con el objeto? Esta es la cuestión planteada por el fetichismo» (Ibídem, 160).

Conviene destacar, de nuevo, que el engaño no está en que tomemos una cosa por lo que no es, sino en la aceptación plena del vacío en el otro. De ahí la doble actitud del fetichista: *sabe*, pero actúa como si no supiera. Se trata de una relación ambigua con el objeto, una «ilusión sostenida y adorada, se vive al mismo tiempo en un frágil equilibrio siempre a merced de que el telón se derrumbe o se alce. Esto es lo que está en juego en la relación del fetichista con su objeto» (Ibídem, 158). Podríamos añadir que el fetichista «hace un ídolo, de su sentimiento de esa nada que hay más allá del objeto del amor» (Ibídem, 157). Por eso, Lacan irá viendo en el transcurso del desarrollo de su pensamiento que el falo, como significante de la falta, en un nivel imaginario y sin embargo real, hay que pensarlo como un objeto que se coloca en el lugar de lo que falta, es decir, un fetiche: el denominado objeto-a. El fetiche, de este modo, está siempre en el lugar de otra cosa, no se desea por sí mismo, sino porque apunta a un más allá de él. Lacan escribe: «¿Qué es lo que desea? No es el zapatito, ni el seno, ni ninguna otra cosa en la que encarnen ustedes el fetiche. El fetiche causa el deseo... el fetiche es la condición en que sostiene su deseo» (Lacan 2006, 116).

Estos conceptos, falo, objeto-a y fetiche, no siendo lo mismo y procediendo de diferentes ámbitos (simbólico, real e imaginario respectivamente) apuntalan y apuntan a lo mismo: la inconsistencia y fragilidad de la existencia humana. Mientras que el falo da nombre a la ausencia, el objeto-a es la cosa que siempre se nos resiste y el fetiche es lo que impide este encuentro. Enrique López lo expresa claramente:

[...] el sujeto perverso no pone al fetiche exactamente como sustituto del falo, sino que lo hace siempre a través de un velo o cortina en donde se proyecta la posibilidad de encontrarse imaginariamente con él, la cortina viene a ser como la envoltura del fetiche. El fetiche es la representación del objeto que se busca, pero que no se encuentra, no hay falo, lo sabe bien el perverso, pero aún así, vale la pena defenderse con la idea de que hay algo. En este momento de su enseñanza Lacan no habla de objeto-a, pero muy bien podríamos considerar que el fetiche del perverso correspondería a lo que un poco más tarde llamaría “objeto pequeño a, causa del deseo” (López 2013, 96-97).

De este modo, el fetiche, como una «criatura de la imaginación» (Lacan y Granoff 1987, 22), coincide con eso que Marx llamaba «fantasmagoría» refiriéndose a la mercancía, un objeto al que el sujeto se aferra para evitar oponer resistencia al desarrollo de la sustancia social, «la personificación de la mentira que nos permite mantener la verdad insostenible» (Žižek 2004, 22). Por eso, señala Žižek, cuando nos encontramos con una persona reconciliada con su propia realidad deberíamos preguntar: «¿dónde está el fetiche que te permite aceptar (o fingir que aceptas) la realidad tal como es?» (Ibidem).

5. Fetichismo y lucha de clases

Como hemos visto, hay otra forma de pensar el hecho religioso: como el retorno sintomático de lo reprimido, la irrupción de la fractura social en lo *real*. Esta incursión del antagonismo ocurre a través de las inconsistencias de la vida social, lo que lleva a Žižek a pensar la violencia y la lucha de clases como el lugar de este antagonismo.

El concepto de la lucha de clases en Marx debe comprenderse desde la perspectiva del cambio social y la filosofía de la historia. También Žižek lo utiliza en este sentido, pues su pretensión es pensar la posibilidad de que la estructura sociosimbólica que sostiene el orden social sea alterada dando paso a nuevas formas de organización, más allá del capitalismo. Sin embargo, Žižek rechaza la interpretación tradicional del materialismo histórico basada en una concepción determinista del cambio social, a la que se refiere, siguiendo a Lacan, como «perspectiva del juicio final» (Lacan 2007, 350-351). Tampoco acepta la teoría del acontecimiento propuesta por Badiou, que entiende el cambio como una suerte de irrupción divina que debemos esperar. Žižek piensa el cambio social desde un materialismo que, sin embargo, contenga los escenarios de una constante apertura a lo nuevo.

La cuestión aquí es pensar cómo y por qué se pasa de unos modos de producción a otros. Desde la teoría clásica del materialismo histórico se concede prioridad al desarrollo de las fuerzas productivas y al conflicto que produce tal desarrollo, forzando un cambio social.

En las formas fuertes de este materialismo se considera que se trata de un cambio necesario en la dirección del establecimiento de una nueva clase hegemónica que no obstaculice este desarrollo. En versiones más débiles de este materialismo, el desarrollo de las fuerzas productivas sólo abre un horizonte de posibilidades que se decide finalmente en el proceso político de la lucha de clases. Para Žižek habría que revisar esta descripción del marxismo desde una visión de paralaje que nos permita comprender que lo que, inicialmente parece ser el obstáculo a superar, es la solución al problema. En ambas versiones del cambio, se parte de la idea de que hay una inconsistencia en lo social que debe ser resuelta, ya sea mediante el desarrollo de las fuerzas productivas o ya sea mediante la lucha política. Las dos posiciones funcionan desde una perspectiva de juicio final: se toma la distorsión de lo social como una externalidad que se opone al pleno desarrollo de las fuerzas productivas, impidiendo la construcción de una sociedad política más justa, por lo que el problema está en eliminar lo que produce la distorsión. El punto aquí, según Žižek, está en caer en la cuenta de que la distorsión no es una mera externalidad contingente, sino principalmente el soporte *real* de lo social. Dicho de otro modo: podemos pensar que una sociedad, un grupo de personas que tratan de organizar juntos la vida colectiva, no es más que el intento de superación de las dificultades por las cuales resulta imposible esa vida colectiva. No se trata de que diferentes agentes o fuerzas sociales se encuentren implicados en una lucha, sino de que es la propia lucha lo que constituye a esos mismos agentes (Žižek 2012, 214). En otras palabras: «la lucha de clases no es un enfrentamiento entre grupos sociales preexistentes, sino el nombre de un antagonismo social en reacción con el cual emerge toda posición de clase» (Žižek 2020b, 248-249). Para Žižek, la «lucha de clases» no es, por tanto, un concepto sociológico, sino ontológico. Nombra el elemento constitutivo de toda sociedad en tanto que su propia disonancia interna, la diferencia mínima que establece el marco en que las diferentes partes de lo social emergen. Por eso, Žižek no cree en sociedades reconciliadas pues toda reconciliación está destinada al fracaso, pues ningún orden social puede contener la negatividad abstracta universal (véase Žižek 2020a, 60).

Esta concepción está ya descrita en la *Fenomenología*, donde la lucha entre el señor y el siervo se muestra como una dialéctica en la que es la lucha la que define los términos de lo que significa esa dominación, y hace surgir la posición tanto del amo como del esclavo. Esto quiere decir que la lucha de clases no es algo que haya ocurrido o que ocurra efectivamente como el enfrentamiento de dos grupos distintos, sino el «operador de desplazamiento» (Žižek 2011, 238), el antagonismo que sobredetermina todos los conflictos (Žižek 2016, 71) y que constituye el elemento traumático que impide la constitución de lo social como un sistema consistente y armónico. No se trata de una guerra de posiciones (la lucha obrera, el activismo feminista, la lucha indigenista, etc.), sino de la distorsión que las explica y que nos permite ver por qué pueden expresarse mediante sucedáneos fetichistas como el racismo o el feminismo liberal: «es la constelación específica de la propia lucha de clases lo que explica por qué las clases altas se apropiaron de la lucha feminista. Lo mismo se puede decir del racismo: es la dinámica de la propia lucha de clases lo que explica por qué el racismo es tan potente entre los trabajadores blancos de las clases bajas» (Žižek 2016, 71). No existe una descripción neutral de la sociedad que nos permita tomarla como algo consistente y plenamente funcional, sólo podemos concebirla en el interior de un antagonismo. Por esto mismo todo conflicto social es, de algún modo, expresión de la lucha de clases. El problema

es que, mientras que algunos de ellos muestran la imposibilidad intrínseca de toda sociedad haciendo tambalear sus cimientos, sus sucedáneos fetichistas lo encubren haciendo admisible una posición inconsistente y doliente. Esta idea nos permite, por ejemplo, pensar qué hacer frente al actual crecimiento a nivel mundial de la llamada «nueva ultraderecha». La estrategia que sigue la izquierda viene a ser un intento de «diabolización» de una ultraderecha que ha logrado presentarse a sí misma como una opción aceptable dentro de la democracia. Desde la perspectiva zizekiana, este intento de resignificación como *los mismos fascistas de siempre* pasa por construir un fetiche que nuevamente oculte el antagonismo social «localizando la culpa en un agente exterior a nuestro espacio democrático» (Žižek 2021, 105). En cambio, lo que deberíamos hacer es pensar, liberados de fetiches, las razones por las que la clase obrera encuentra refugio en estos partidos nacionalistas.

Por todo esto, la idea de que hay un enfrentamiento entre dos partes que debe ser resuelta mediante una superación satisfactoria es, para Žižek, una fantasía fetichista. Toda fantasía tiene una estructura bipolar: por una parte lo que hegelianamente podríamos llamar el momento abstracto, la consideración del objeto como completo y consistente. Y en segundo lugar lo que llamaríamos el polo negativo, el elemento incómodo que niega o desmiente la posición de partida. Estamos capturados por un fetiche cuando pensamos que el problema tiene una resolución y no caemos en la cuenta de que el conflicto mismo es ya su resolución. Lo que oculta la fantasía ideológica es el operador de distorsión, pensando ambos lados como independientes. Žižek pretende que nos demos cuenta del cambio de paralaje que supone el tercer momento, el momento especulativo. Este paso no hace desaparecer la tensión, sino que, por el contrario, elimina la unilateralidad de los extremos destacando la tensión entre ambos y comprendiendo que los extremos no son más que un corte abstracto y parcial de la propia torsión. Por eso, la completa eliminación de la lucha de clases significa también la desaparición de la sociedad, dado que es la tensión entre las diferentes posiciones lo que la sostiene. Aquí hay que comprender la idea de Jameson de que hoy en día es más fácil imaginar el final de la sociedad que el final del capitalismo, pues las fantasías ideológicas de los dos últimos siglos, han adoptado la forma de una sociedad sin antagonismos que sólo puede ser pensada desde su aniquilación.

Podríamos pensar la sociedad como la relación establecida entre ciertos elementos, los individuos, las clases, los grupos de poder, y cómo estos, a través de su interacción, van construyendo lenguajes, valores, instituciones, sistemas de producción, etc. El problema aquí, entonces, estaría en explicar por qué, pese a todo, hay tensiones capaces de romper estas interacciones y no más bien un continuo fluido de fuerzas que actúan unas sobre otras. Una ontología formada por puntos y vectores, por cuerpos y fuerzas, por individuos y tensiones, tiene el problema de explicar por qué no simplemente ocurre que los sujetos se perciban al margen de las clases, como integrantes de una gran estructura de producción donde cada uno es igualmente importante. La cuestión es, por tanto, la de pensar el mal o el sufrimiento, la distorsión, la tensión que hasta hoy ha atravesado la completa historia humana. Lo que Žižek nos invita a pensar es que la lucha de clases no es sin más el obstáculo que impide la reconciliación de la sociedad ni el vehículo para su totalización, sino más bien el elemento que la sostiene a través de su tensión dialéctica. Para Žižek adoptamos una postura fetichista cuando consideramos que hay una dimensión faltante que vendría a completar la sociedad, una posibilidad de estabilizar todos sus elementos discordantes. Por el contrario, una posi-

ción desfetichizada parte de la consideración de que aquello con lo que tratamos es ya, en sí misma, completa en su no totalización o, como ha señalado Elena Nájera, «el sujeto no está esencialmente ligado a ninguno de sus predicados y esta incompletud es la que le puede permitir improvisar otros atributos que propicien nuevas relaciones con la realidad» (Nájera 2018, 330). Es esa incompletud/ inconsistencia, pensada como síntoma social, lo que Žižek llama *lucha de clases*.

6. Dialéctica y lucha de clases

Desde esta perspectiva resulta claro que no podemos plantear una «superación dialéctica» de la lucha de clases en los términos tradicionales. De lo que se trata más bien es de imaginar formas de *relacionarse* con el antagonismo social, al que Žižek se refiere como «lo monstruosos» (Žižek 2007, 65), que no conduzca a posiciones despolitizadas, sino que mantengan abierta la posibilidad de un cambio social y político. La pretensión de Žižek es la de horadar el trabajo incesante del fetichismo, provocando el encuentro traumático con lo real de la lucha de clases, encuentro que él espera que funcione como el motor de una reconfiguración de lo social. Sin embargo, aquí y en otras ocasiones parece que Žižek apuntara hacia la necesidad de un acto de fe, puesto que su obra no ofrece una aproximación especialmente optimista de los potenciales efectos beneficiosos de tal encuentro. Su argumento habría que buscarlo en la dinámica interna del propio sujeto, confiando en que sean sus mismas estructuras las que reaccionen contra el hecho casi inevitable de la explotación, aunque ésta finalmente sea una posición fracasada. La postura aquí es más la de un psicoanalista que la de un revolucionario marxista, pues de lo que se trata es de un salto al vacío con la esperanza de una recomposición en la caída, ejercer como «provocación» que obligue a hacerse responsable de una situación (Castro Gómez 2015, 119). Žižek traspone esta idea al ámbito social y considera que el objetivo es el mismo, la confrontación con lo traumático, dejar de girar alrededor de objetos-fetichismo que eviten el encuentro, con el fin de producir un cortocircuito.

Por esto, la superación dialéctica no consiste, para Žižek, en esa reconciliación panlogocista a la que se ha acusado innumerables veces a Hegel, sino todo lo contrario: se trata de la afirmación de la posición de un sujeto/colectivo incómodo, beligerante, que no se aferra a fetiches y que de algún modo tiene la necesidad de saltar hacia adelante porque ya no tiene nada que perder. Esta es la razón de que Žižek ponga el énfasis en la negatividad dialéctica por encima del momento de superación y reconciliación. Para él, la síntesis no elimina la negatividad, sino que «la radicaliza hasta tal punto que ya no aparece como una negación» (Kotsko 2008, 9). Esta reafirmación de la negación, la negación de la negación, supone una quiebra total que nos obliga a recomponernos del golpe a toda costa. Por eso señala que «el caso ejemplar del sujeto postanalítico no es la figura dudosa del “sabio” sino la de Edipo en Colono, ¡la de un anciano rencoroso que exige todo y no quiere renunciar a nada!» (Žižek 2013, 136). El momento negativo es el momento de destrucción de toda posición, el momento en que el la negatividad aparece mostrando cómo la propia posición es imposible. El momento especulativo consiste en transformar esta negatividad en una posición positiva, el lacaniano «no hay relación sexual» en un «hay una ausencia de relación que funciona como vínculo».

Es en este contexto cómo hay que interpretar la crítica de Žižek a la Tesis XI sobre Feuerbach. En una entrevista que Darío Prieto le hizo en el diario *El mundo*, Žižek afirma provocativamente:

Ah, la estúpida ‘Tesis XI’ de Marx: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Creo que hoy Marx diría: “En el siglo XX intentamos cambiar el mundo con demasiado afán. Ahora deberíamos echarnos atrás e interpretarlo más”. Lo cual es verdad. No sabemos por dónde pisamos. (2018)

Conviene que pensemos esta «inversión» de Marx de acuerdo a un comentario del filósofo chileno Ricardo Espinoza. En la línea de Žižek, Espinoza rechaza la interpretación panlogicista de Hegel cuya génesis sitúa en la conferencia que Schelling dictó el 15 de noviembre de 1841, al tomar posesión de la cátedra ocupada anteriormente por Hegel. En esta conferencia asistía como público la práctica totalidad de la intelectualidad alemana del momento, incluido Engels (Véase Duque 1998, 253) y en ella Schelling presentó un Hegel abstracto y unilateral. Según Espinoza, sin esta interpretación, que a través Feuerbach influyó decisivamente en la izquierda hegeliana, no habría sido necesaria la inversión que Marx hizo de Hegel, pues no habría hecho falta reemplazar la *idea* hegeliana por la praxis marxista, dado que para Hegel «el concepto es la praxis misma en tanto idea» (Espinoza 2016, 204). Por eso Žižek puede decir que «Hegel es más materialista que Marx» (Žižek 2015, 502) y Espinoza considera tal inversión como un retorno al materialismo hegeliano. Esto tiene que ver con algo que el filósofo chileno no deja de destacar en su libro: que el concepto, la idea hegeliana, que «no tienen nada que ver con una representación de la mente humana [...] es lo más concreto que hay [pues] expresa la realidad en todos sus pliegues» (Espinoza 2016, 305). Se comprende así que la demanda zizekiana de invertir la Tesis XI de Marx es una estricta operación hegeliana. No se trata, entonces, de pararnos y pensar antes de actuar, sino de comprender que el pensamiento es ya la brecha presente en el propio tejido de la realidad y que no puede ejercerse de otro modo que como praxis. Así hay que entender la demanda zizekiana de que deberíamos abandonar esa obsesión compulsiva por cambiar el mundo que opera desde una posición fetichista, propia de gran parte del pensamiento de izquierdas, y centrarnos en la teoría, intentando comprender el funcionamiento del capitalismo tal como hizo Marx.

Esta llamada a comprender el mundo, en lugar de seguir participando en el enloquecido movimiento de su reproducción, es precisamente lo que entendemos aquí por «superación dialéctica», un cambio de perspectiva al que nos hemos referido ya como «cambio de paralaje». No se trata de un retiro del mundo al modo del alma bella, sino de la idea según la cual es precisamente la comprensión lo que nos incluye en el mundo como la clase paradójica de la que habla Milner (1999, 112-118) y que coincide con el universal concreto hegeliano. Por eso la dialéctica no es una *mera* abstracción, como suele presentarla la crítica marxista, un refugio en una jaula de oro de conceptos, sino que consiste en el mantenimiento de la lucha de clases como el antagonismo social, un trauma que se evidencia a través de nuestro intento de comprensión siempre fallido. Cuando caemos en la cuenta de que la pretensión de encajar en las designaciones abstractas que categorizan lo real evidencia el fracaso de nuestra

inclusión, fracaso que debe ser compensado con fantasías fetichistas, es cuando se inscribe simbólicamente el propio antagonismo generando así una nueva imaginación política.

Todo esto nos permite comprender mejor el interés de Žižek por pensar más profundamente la religión, especialmente en sus obras de las últimas dos décadas. El hecho religioso, como hemos visto, presenta esta doble cara que se sostiene sobre una tensión dialéctica entre el fetichismo y la lucha de clases, la religión como ideología y como lamento, una tensión irresoluble, pues su resolución equivaldría a la elección por uno de los dos polos, o lo que es lo mismo, la naturalización de una posición. Se trata justamente de lo contrario: mantenernos atentos a las distorsiones que generan nuestros fetiches, no olvidándolas o dejándolas de lado, justamente para reconocer que es esta tensión dialéctica lo que «desencadena el desarrollo de la cosa. Como Hegel repite a menudo, nada se ajusta completamente a su concepto (inherente), y esta discordia (“autocontradicción”) es el motor de la dialéctica» (Žižek 2009b, 247). En otras palabras, se trata de recorrer profundamente los entresijos de lo que ya estamos siendo, en lugar de embarcarnos en un activismo compulsivo sostenido en fantasías de perspectiva de juicio final, o refugiarnos en la aceptación espiritualista y fetichista de la identidad que somos, al modo New Age. Esta propuesta zizekiana, finalmente, corresponde con la experiencia de lo que Joseph Carew ha llamado, una «catástrofe ontológica» (2014, 283-315), dado que recorrer los límites de la propia posición también coincide con el fracaso inevitable de este «lugar».

Referencias

- Boer, R. (2009), *Criticism of heaven. On Marxism and theology*, Chicago: Haymarket Books.
- Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires: FCE.
- Cancina, P. (2012), *El dolor de existir y la melancolía*, Buenos Aires: Letra viva.
- Carew, J. (2014) *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Castro Gómez, S. (2015), *Revoluciones sin sujeto*, México: Akal.
- Chemana, R. (1996), *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Duque, F. (1998) *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal.
- Dussel, E. (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella: Verbo Divino.
- Espinoza Lolas, R. (2016) *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid: Akal.
- Freud, S. (1976), *Obras completas vol. 23*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986), *Obras completas vol.21*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992), *Obras completas vol. 7*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Hamza, A. (2019) «Žižek and the dialectical materialist theory of belief», en: Mitralaxis, S. y Skliris, D. (eds): *Slavoj Žižek and Christianity*, Nueva York: Routledge, pp. 46-65, Edición digital Kindle.
- Homer, S. (2016), *Jacques Lacan, una introducción*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Jappe, A. (2014) «Las sutilezas metafísicas de la mercancía», en: Jappe, A. Kurz, R. y Ortlieb, C.P. (eds): *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, Logroño: Pepitas de calabaza, pp. 65-82.

- Kotsko, A. (2008), *Žižek and Theology*, Nueva York: T&T Clark.
- Lacan, J. (1994), *La relación de objeto. Seminario IV*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2005a), *Escritos I*, Buenos Aires: S.XXI.
- Lacan, J. (2005b) *El triunfo de la religión*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006), *La Angustia. Seminario X*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007), *La ética del psicoanálisis, Seminario 7*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J., y Granoff, V. (1987), «El fetichismo, lo simbólico y lo imaginario». En: Auge, M. (ed.): *El objeto en psicoanálisis*, Barcelona: Gedisa, pp. 17-28.
- Laplanche, J., Pontalis, J. (2004), *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona: Paidós.
- López, E. (2013), *Psicoanálisis y perversión*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Marx, K. (1970), *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1975) *El capital*, Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (2013) *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia: Pre-textos.
- Milner, J. C. (1999), *Los nombres indistintos*, Buenos Aires: Manantial.
- Nájera, E. (2018) «El cartesianismo del sujeto subversivo de Žižek», en: Espinosa Lolas, R. y Barroso, O. (eds.): *Žižek reloaded*, Madrid: Akal, pp. 324-348, edición digital Scribd, disponible en <https://es.scribd.com/read/393196240/Zizek-reloaded-Policas-de-lo-radical#>.
- Ruíz, C. (2014), «La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista», *ISEGORÍA*, 50, 143-165.
- Sohn-Rethel, A. (2017), *Trabajo intelectual y trabajo manual: una crítica de la epistemología*, Madrid: Dado Ediciones.
- Toscano, A. (2018), «Lo real y lo abstracto: la metafísica del capital, de Sohn-Rethel a Žižek», en Espinosa Lolas, R., y Barroso, O. (eds.): *Žižek reloaded*, Madrid: Akal, pp. 386-414.
- Žižek, S. (2004), *Amor sin piedad*, Madrid: Síntesis.
- Žižek, S. (2006), *Visión De Paralaje*, Buenos Aires: Fce.
- Žižek, S. (2007), *El espinoso sujeto*, Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2009a), *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2009b), *The monstrosity of Christ: paradox or dialectic?* Cambridge: Mit press, edición Kindle.
- Žižek, S. (2010), *El sublime objeto de la ideología*, Madrid: SXXI.
- Žižek, S. (2011), *El acoso de las fantasías*, Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2012), *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2013), *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2015) *Menos que nada*, Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2016), *La nueva lucha de Clases*, Barcelona: Anagrama.
- Žižek, S. (2018), Entrevista por Darío Prieto, *El Mundo*, 15 de mayo de 2018. Consultado en <https://www.elmundo.es/cultura/literatura/2018/05/15/5afa0b9dca4741183d8b465d.html>, el 29/11/21
- Žižek, S. (2020a), «Hegel con Beckett: la persistencia de la abstracción», en Espinoza Lolas, R., Fernández, J.R., y Toscano, A. (eds.): *Hegel hoy*, Barcelona: Herder, pp. 55-69.
- Žižek, S. (2020b), *El sexo y el fracaso absoluto*, Barcelona: Paidós.
- Žižek, S. (2021) *Como un ladrón en pleno día*, Barcelona: Anagrama.

La violencia de la voluntad general. Sobre la crítica a Rousseau en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

The violence of the general will. On Hegel's critique of Rousseau in the *Phenomenology of the spirit*

JUAN PABLO DE NICOLA*

Resumen. El artículo analiza el tratamiento hegeliano del concepto de voluntad general de Rousseau en la *Fenomenología del espíritu*. Se teje una trama conceptual que enfatiza en: (i) la necesidad del concepto de voluntad general de Rousseau en el entramado conceptual hegeliano; (ii) las implicancias de este concepto en la estructura política y social, en términos de una ausencia de instituciones de representación política en una sociedad ética; (iii) las consecuencias violentas y nihilistas de la extrapolación práctica de la voluntad general como axioma teórico.

Palabras clave: voluntad general; representación; violencia; Hegel.

Abstract. This article analyses the characterization of Rousseau's concept of general will in the *Phenomenology of the spirit*. To do so, the text analyzes: (i) the importance of Rousseau's concept of general will in the hegelian conceptual framework; (ii) the implications of this concept in the political and social structure, by leading to an absence of institutions that ensure political representation as an ethical society; (iii) the violent and nihilistic outcomes of the realization of the general will.

Keywords: general will; representation; violence; Hegel.

Recibido: 17/11/2021. Aceptado: 11/03/2022.

Agradezco a Gisela Catanzaro y a Emilse Toninello, cuya lectura y comentarios han sido imprescindibles para la elaboración del artículo.

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Maestrando en Teoría Política y Social por la UBA y becario doctoral del CONICET, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, bajo la dirección de Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar. Investiga sobre la potencialidad del concepto hegeliano de reconocimiento y sus reapropiaciones contemporáneas para reflexionar sobre los procesos de democratización y desdemocratización. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: “*Philotimía*, seguridad y estabilidad del gobierno: la regulación agonística de la conflictividad en el *Hierón* de Jenofonte” en *Anacronismo e Irrupción*. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna, vol. 11 (20), 2021, pp. 143-163. “Reseña de Métodos de teoría política: un manual, dirigido por Luciano Nosetto y Tomás Wiecezorek” en *Revista Sociedad*, n° 42, 2021, pp. 106-108. Correo electrónico: jpdenicola@hotmail.com

Introducción

Pocos textos de la obra hegeliana condensan tantos problemas teórico-políticos en tan pocas páginas como el apartado “La libertad absoluta y el terror” de la *Fenomenología del espíritu*¹. Hegel teje un entramado conceptual que une dimensiones como la libertad, la revolución, la representación política, el terror de Estado y el vínculo entre teoría y praxis, elementos insoslayables en la reflexión política de la contemporaneidad. La literatura existente² sobre este apartado se detiene principalmente en: (a) la experiencia histórica de la Revolución Francesa que Hegel comprende de manera crítica³, (b) la vinculación entre la noción de libertad absoluta y sus implicancias en términos violentos a través de la categoría del terror⁴, o (c) en el vínculo entre ambas⁵. La cuestión de la representación apenas se menciona, pero está directamente asociada al análisis hegeliano del concepto de *voluntad general* de Rousseau⁶. Algunos expertos⁷ han tenido la celeridad de mencionar que Hegel explicita una crítica a Rousseau, pero no se detienen en la especificidad que esta noción

1 A partir de aquí, *Fenomenología*.

2 Las discusiones sobre este capítulo tienen su hito con la publicación de Ritter (1965). El autor sugiere que Hegel no sería —como usual y vagamente se cree— un defensor a ultranza del Estado prusiano, sino que, a través del argumento hegeliano sobre la revolución en la libertad absoluta, su filosofía consistiría en una filosofía revolucionaria. Frente a esta polémica afirmación se han consolidado réplicas como la de Habermas (1987), quien sostiene una diferenciación entre un joven y fervoroso Hegel y un Hegel maduro que se rectifica frente a sus escritos previos, así como también la idea de que en este apartado no estaría defendiendo al proceso revolucionario en sí mismo, sino al resultado posterior —el romanticismo alemán— que desencadenó el terror de la Revolución Francesa.

3 Sobre el desarrollo hegeliano de la Revolución Francesa como experiencia histórica y figura fenomenológica, ver Gamio (2007), Habermas (1987), Honneth y Gaines (1988).

4 Sobre la atención particular respecto de la problemática hegeliana del terror, ver Ávila Vázquez (2007), Butler (2017), Dri (1999), Valls Plana (1994).

5 Algunos análisis se detienen a clarificar las diversas relaciones conceptuales de este apartado. Con un énfasis en el pensamiento sobre la revolución y el republicanismo, Cadahia (2019) da cuenta de la formalidad de la noción de libertad que critica Hegel para concebir las prácticas revolucionarias. Cercana a un estudio teórico-crítico, Acosta López (2017) considera la violencia de la abstracción con la que Hegel se estaría enfrentando. Para un análisis contextual, ver Siep (2015). Para un cauteloso trabajo sobre la relación sujeto-objeto que se amplía allí, ver Stewart (2014).

6 Taylor (1975) señala que, en “La libertad absoluta y el terror”, Hegel presenta una crítica a la ausencia de representación política como mediación necesaria. Duso (2019) ha expuesto tanto las críticas del joven Hegel a Rousseau, como también ha mencionado la importancia del problema de la representación política en este apartado.

7 Aparece esta cuestión mencionada en Dri (1999), Hyppolite (1974), Siep (2015), Stewart (2014), Acosta López (2017). Ripalda (1979) aclara que Hegel estaría efectuando una crítica a la voluntad general de Rousseau, pero considera que no es su posicionamiento más importante al respecto. Por otro lado, Ripstein (1994) afirma que, en el apartado “La libertad absoluta y el terror”, Hegel estaría acusando al concepto de voluntad general de Rousseau de ser el causante de la experiencia histórica de la Revolución Francesa. A contramano de esta explicación, nuestra hipótesis sostiene que Hegel no está responsabilizando a Rousseau de este acontecimiento ni que sus postulados sobre la voluntad general sólo refieran a características históricas, sino que atienden a una significación de la representación y la violencia nihilista como nociones teórico-políticas. Esto no quita que, para Hegel, la voluntad general como concepto no entrañe efectos concretos. Contrariamente, esto es efectivamente así, pero comprendiendo la asociación entre la voluntad general como axioma teórico y sus consecuencias en términos de terror. El problema no es reductible a una de ellas de manera escindida.

adquiere en el argumento hegeliano. Lo cierto es que no es la única referencia a la filosofía de Rousseau en la obra hegeliana. Por el contrario, Hegel se ha reapropiado del pensamiento de Rousseau en los *Escritos de juventud*, en la *Filosofía del derecho* y en las *Lecciones de la historia de la filosofía*, tanto para rescatar diversos elementos de su pensamiento como también para ejercer diversas críticas, sobre todo en relación con su filosofía política. Así dispuesta la biblioteca, este trabajo tiene como objetivo principal desandar la lectura de Hegel sobre el concepto de *voluntad general* de Rousseau, esgrimiendo como hipótesis su consolidación en tres ejes: (i) la necesidad de la voluntad general en el marco del desarrollo de la *Fenomenología*, (ii) sus implicancias en la estructura política y social en términos de ausencia de representación política como parte de una sociedad ética (*Sittlichkeit*) y (iii) a las consecuencias violentas y nihilistas que condensa la extrapolación práctica de la voluntad general como expresión de axiomas teóricos puramente universales.

Dicho esto, el artículo se divide en tres secciones: en primer lugar, (i) reponemos brevemente el pasaje del concepto de utilidad al de libertad absoluta, a modo de abordar de qué manera Hegel arriba a la sección en cuestión para evitar una exégesis desatenta a los movimientos conceptuales que inscriben a nuestro problema; en segundo lugar, (ii) desplegamos el advenimiento de la libertad absoluta y la voluntad general, en conjunto con los presupuestos políticos en términos de representación como crítica particular al concepto rousseauiano; y en tercer y último lugar, (iii) demostramos cómo este movimiento hegeliano conjuga una crítica que excede a la cuestión de la representación política y remite a la violencia implícita en la ejecución de una máxima abstracción del pensamiento.

De la utilidad a la libertad absoluta; o de la reconciliación del cielo y la tierra.⁸

En la subsección que precede a “La libertad absoluta y el terror”, Hegel desarrolla un proceso de racionalización del pensamiento como parte del desenvolvimiento del movimiento ilustrado. Las repercusiones de este proceso se fijan en una dialéctica entre dos versiones de la Ilustración (*Aufklärung*), que formulan una escisión tajante y absoluta entre el “pensar puro” (*reines Denken*) y la “materia pura” (*reine Materie*), entre un deísmo y

8 Este apartado no pretende ofrecer una gran exhaustividad ya que no es el alcance del presente artículo. Sin embargo, creemos que, para comprender adecuadamente el argumento de Hegel, es necesario abarcar los movimientos retóricos y metafóricos que atraviesan a la subsección en cuestión. De lo contrario, es posible caer en una interpretación acotada e insuficiente de los movimientos que atraviesan a la trama hegeliana. En este aspecto, seguimos las propuestas metodológicas y epistemológicas de Stewart (2014) y Butler (2017). Nos valemos de la idea de Stewart sobre la unidad de la *Fenomenología*, en la cual hay un entramado dialéctico entre sujeto y objeto que estructura los capítulos, pero también de la sugerencia de Butler respecto de ilegibilidad de las ideas de Hegel separadas de sus diversos devenires textuales. Por consiguiente, no es posible extraer una teoría de la libertad absoluta o de la voluntad general —en este caso, pero no solamente— y enmarcarla en una única estructura proposicional. Esto es porque Butler entiende que las ideas que aborda Hegel están dadas en una estrategia textual reiterativa. Es decir, los términos y categorías hegelianas están constantemente siendo sometidas —por el mismo Hegel— a mutaciones e inversiones de sentido. No podemos permanecer en la carcasa proposicional de nuestra subsección, sino que debemos enfatizar una estrategia especulativa que respete la lógica especulativa hegeliana. En la *Enciclopedia*, Hegel (2017) lo lanza de manera clara: “Por la reflexión algo se cambia en el modo como el contenido está primeramente en la sensación, intuición, representación; así pues, sólo mediante un cambio es como llega a la conciencia la verdadera naturaleza del objeto” (p. 163; *Enc.* § 22)

un materialismo. La verdad detrás de esta oposición se encuentra en su similitud, ya que ambas versiones se abstraen de los predicados de los objetos sensibles y fijan la esencia del mundo en dos entidades igualmente abstractas: Dios y la materia. Luego de atravesar una serie de experiencias, se arriba a su unidad mediante la “utilidad” (*das Nützlichkeit*). Con el advenimiento de este concepto, se pregona un pensamiento que explica al mundo en función de lo que es o no útil y, al mismo tiempo, la configuración del mundo objetivo, en su realidad efectiva (*Wirklichkeit*), se da según el criterio de lo que es útil para el individuo de la Ilustración. Se prepara, en esta unidad entre teoría y praxis, el terreno para comprender el arribo al terror (*der Shrecken*) de la libertad absoluta (*die absolute Freiheit*).

En la utilidad, el reino de los objetos queda subsumido a la utilidad que la autoconciencia encuentre en él. En el último párrafo de esta subsección, Hegel (2010) clarifica esta relación:

Lo útil es el objeto, en la medida en que la mirada de la autoconciencia llega hasta el fondo de éste, y tiene en ella la certeza singular de sí mismo, su goce (su ser-para-sí); ella ve en él, lo entiende de esta manera, y esta intelección contiene la esencia verdadera del objeto; (el ser algo que ha sido visto hasta el fondo, o ser para otro); ella misma es, pues, saber verdadero, y la autoconciencia tiene, en la misma medida, inmediatamente, la certeza universal de sí misma (p. 377).

El goce⁹ (*der Genuss*) del objeto por parte de la autoconciencia destina a que de este cruce entre el objeto y el sujeto en la Ilustración se desprenda que el carácter de útil del objeto es en tanto es para otro. O sea que es concebido así por la autoconciencia, quien le otorga sentidos y funciones propias que lo dotan de su utilidad. A la vez, lo útil del objeto condensa la certeza de sí de la conciencia, o sea, que ella se reconoce en esta utilidad objetual y deja atrás el momento de alienación o mediación que se venía desarrollando en el capítulo hasta ahora. Este reconocimiento del sujeto en un objeto que, como útil, está impregnado de su subjetividad, es decir, que es su propio reflejo, lleva a que la autoconciencia pierda su particularidad, no tenga una realidad exterior objetual que la delimite. El reino objetual es completamente utilizable por la autoconciencia, la relación entre este y el sujeto es directa, transparente y el sujeto no tiene nada externo a lo que referirse excepto a él mismo. Por consiguiente, el concepto de utilidad se extiende a todo el pensamiento. Las instituciones políticas comienzan a considerarse en función de su utilidad para la sociedad. Los sujetos mismos intercambian miradas en el reconocimiento de su utilidad y la de los otros. Todo lo que aparece entra en tela de juicio según la perspicacia de lo útil y no queda nada desprovisto de la racionalidad impregnada a la persecución de los fines del sujeto humano.

Aquí comienza a germinar una idea de libertad (Valls Plana, 1994) —todavía no absoluta, porque perdura la oposición del sujeto con los objetos—, ya que todo lo que hay es, para la autoconciencia, una extensión de ella misma. En ese sentido, cuando la autoconciencia reconoce la utilidad de los objetos, se universaliza, por eso Hegel dice que tiene “la certeza universal de sí misma”. Por primera vez en la *Fenomenología*, el espíritu reconoce su unidad con el mundo “y el cielo se ha trasplantado abajo, a la tierra” (Hegel, 2010: p. 377). Este

9 Hegel (2010) también aclara que “por ella [la utilidad] es conciencia efectivamente real y satisfecha en sí [*das befriedigte Bewusstsein*]” (p. 376). En la concepción utilitarista de la Ilustración, la autoconciencia se perpetúa en el goce que experimenta en la utilidad infinita de todo objeto.

movimiento es el que nos lleva hacia la libertad absoluta, en la cual “la Ilustración experimente los frutos de sus actos” (Hegel, 2010: p. 376).

Ya entrada la subsección de “La libertad absoluta y el terror”, Hegel comienza mostrando cómo esta libertad de la autoconciencia de referirse a sí misma a través de la utilidad prosigue a absolutizarse, en volverse saber del espíritu y, por lo tanto, del sujeto universal:

pues la conciencia [...] es el concepto puro, el mirar del sí-mismo en el sí-mismo, el absoluto verse doblemente a sí mismo; la certeza de ella es el sujeto universal, y su concepto sapiente es la esencia de toda realidad efectiva [...] Por tanto, el espíritu está presente como libertad absoluta; es la autoconciencia que se capta, de tal manera que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales (Hegel, 2010: p. 378).

Este saberse y reconocerse a sí mismo como libre de la autoconciencia que inteligía el reino objetual a partir de la utilidad, se da en el orden del espíritu, de la universalidad. El espíritu ya no ve nada más allá de sí, no hay nada verdadero en lo suprasensible que justifique la realidad histórica. Ni Dios, ni ningún trascendentalismo opaco para la autoconciencia. Lo que resta es el reconocimiento del espíritu de que él es uno solo con el mundo y, entonces, su actividad depende solo de él mismo. El actuar del sujeto humano universal ya no tiene límites, no hay nada por encima que lo condicione: pensar es pensarse y hacer es hacerse. El concepto de libertad absoluta (*die absolute Freiheit*) hace su entrada. No hay fundamentos *ex nihilo* o trascendentales que justifiquen la disposición objetiva del mundo. Así vista la cuestión, las instituciones sociales son completamente transformables por la acción humana porque el espíritu se ha encontrado consigo, se ha desalienado. Ahora está en perfecta unidad con el mundo social.

Las interpretaciones que examinan este movimiento de la utilidad a la libertad absoluta y de cómo se adopta la idea rousseauiana de la voluntad general suelen ser confusos, o directamente lo evitan¹⁰, justificándose en la poca claridad y dificultad del texto hegeliano. Sin embargo, proponemos entenderlo en el siguiente sentido. Si el espíritu, el sujeto universal, está en comunión consigo mismo y tiene el mundo objetivo a sus pies, la pregunta que resta nos envía a considerar qué perspectiva teórico-política habilita al sujeto universal a transformar radicalmente el ordenamiento político y social a imagen y semejanza de su actividad del pensar. Es en este diagrama teórico que se incorpora el concepto rousseauiano de voluntad general. No antes y no después. La libertad absoluta, para devenir prácticamente, precisa de un encuadre teórico político para bajar del cielo a la tierra, para hacer del pensamiento, realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

La emergencia de la voluntad general como paradigma teórico construye el terreno para el despliegue real y universal de la libertad absoluta. Ni siquiera otra voluntad puede oponérsele ya que la voluntad es, necesariamente, voluntad universal, voluntad de todo el género humano. “A sus ojos, el mundo es simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal,

10 En este sentido, Taylor (1975) afirma: “El tema del pasaje puede clarificarse si ignoramos este supuesto paso hacia adelante y nos enfocamos en la transición de la Ilustración hacia la acción revolucionaria” (p. 159).

general [*allgemeiner Wille*]” (Hegel, 2010.: p. 378)¹¹. A partir de aquí comienza a traslucirse el análisis específico de Hegel sobre el concepto de voluntad general. Según Hegel, esta es la base sobre la cual parte este concepto de Rousseau y tiene sentido en este marco.

El ascenso de la voluntad general al pensamiento: la indivisibilidad social y la erosión de la representación política

La teoría rousseauiana de la voluntad general extiende, en el ámbito del pensamiento, la potencia de moldear las sociedades de manera homogénea. Sin hábiles resistencias, sin caprichos individuales, sin división social que obstaculice el advenimiento del nuevo mundo. La sociedad puede ser toda una. En este punto, Hegel comienza a desarrollar la estructuración de este nuevo orden político que propone la voluntad general a nivel teórico. “Y por cierto, no es el pensamiento vacío de la voluntad que es puesta en un consentimiento, ya sea tácito o delegado en representantes [*repräsentierte Einwilligung*], sino que es voluntad general real [*reell allgemeiner Wille*], voluntad de todos los individuos singulares como tales” (Hegel, 2010: p. 378). Aquí podemos denotar una distinción entre la representación política, que consiste en una voluntad de consentir y delegar en representantes, y lo que Hegel denomina la voluntad general real. Esta última concibe a la representación política *in extenso* como una voluntad vacía, irreal, por sus mediaciones particulares. En tanto las voluntades singulares están dispersas y organizadas en instituciones diferenciales, el carácter universal que entraña la voluntad general no puede desplegarse. Donde exige unidad, halla división. No puede encontrar su acción si no es en una totalidad universal que emerja de la voluntad de todas las autoconciencias singulares en tanto tales. Las instituciones políticas representativas son un obstáculo para que el mundo devenga uno, para que las sociedades puedan actuar y decidir su destino sin que las autoconciencias, los sujetos individuales miembros, deban delegar o consentir una mediación de su determinación a través de otros.

Pues la voluntad es, en sí, la conciencia de la personalidad, o de cada uno, y es en cuanto esta voluntad verdadera y efectiva que debe ser, en cuanto esencia autoconsciente de todas y cada una de las personalidades, de tal suerte que cada una actúe siempre en todo de manera indivisa, que lo que entra en escena como una actividad del todo sea un actuar inmediato y consciente de cada uno (Hegel, 2010: p. 378).

Aquí Hegel expone con mayor nitidez la idea de la indivisibilidad. La voluntad es tomada por Hegel como asociada con una conciencia de la personalidad. Esta conciencia no debe ser individual en términos de una acción que solo representa a la persona¹² que la realiza o a la

11 Podemos encontrar la experiencia de este suceso en el célebre capítulo VI del libro I del *Contrato Social* de Rousseau (2003): “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes” (p. 38). De hecho, Hegel (1955) cita este fragmento en el apartado que le dedicó a la filosofía de Rousseau en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (p. 400).

12 El uso que Hegel hace de la categoría de persona no es casual. La persona indica a la individualidad en su momento de máxima abstracción del sujeto —o de máxima pobreza por su indeterminación—. Cada individuo, como persona, no es sino un átomo que articula al todo.

que delega su acción en otra persona. Por el contrario, debe ser una conciencia universal, de modo que se prefigure de manera inmediata que cada acción individual efectuada conlleve, incondicionalmente, la actividad de la voluntad general, del universo de autoconciencias. Las voluntades separadas en su individualidad y depositadas en la personalidad de otra autoconciencia por las instituciones representativas conjugan la división. Esta aparece como la pared que la voluntad general debe derribar para develar la no-división, la indivisibilidad social. Hecho esto, la sociedad podrá ser toda una. Toda acción individual será la acción de todas las autoconciencias y la acción de todas las autoconciencias será la voluntad general.

Así dispuesto el esquema teórico de la voluntad general que conlleva el axioma teórico rousseauiano, se extrae que “la sustancia indivisa de la libertad absoluta se eleva al trono del mundo sin que ningún poder pueda oponerle resistencia” (Hegel, 2010: p. 378). Este pasaje es usualmente interpretado como el ascenso del jacobinismo y de Robespierre al poder durante la Revolución Francesa (Dri, 1999; Siep, 2015). El problema de esta afirmación es que, en este punto de la dialéctica, la voluntad general y la libertad absoluta persisten como axiomas teóricos, como ideales al nivel del pensamiento abstracto. Todavía no han devenido efectivamente reales. Veremos esto luego, pero es relevante destacar que a lo que refiere aquí Hegel no es solamente a la Revolución Francesa, sino al hecho de que, en la reflexividad de la libertad absoluta, la autoconciencia se piensa como universal y, en consecuencia, examina a las instituciones políticas representativas como impedimentos. No hay poder que pueda oponer resistencia por ese motivo. Si no hay institución que no sucumba ante la sustancia indivisible de la voluntad general es porque, en esta instancia, el espíritu se tiene a sí mismo como objeto y esto involucra que el pensamiento concibe que no hay nada del mundo social que se sitúe por encima de él.

Pues, siendo, en verdad la conciencia el único elemento en el que las esencias y poderes espirituales tienen su sustancia, todo el sistema de éstos, que se organizaba y mantenía por la división en masas, se ha derrumbado [...] Lo que hacía del concepto un objeto que era su diferenciación en masas subsistentes, separadas y particularizadas [...] la negatividad ha penetrado de parte a parte todos sus momentos (Hegel, 2010: p. 379).

La organización de la particularidad diferencial en masas separadas, en grupos sociales o estamentos disímiles se rompe y el espíritu “entra de tal modo en la existencia que cada conciencia singular se eleva desde la esfera a la que estaba asignada, no encuentra ya su esencia y su obra en esta masa particularizada, sino que capta su sí-mismo como el concepto de la voluntad” (Hegel, 2010: p. 379). Hegel estaría anunciando lo inesencial de las instituciones políticas y sociales adheridas a una noción de representación. Como el sujeto universal ahora se coloca a sí mismo como el concepto de la voluntad, esta no puede emanar de otros y otras. La esencia está ahora depositada del lado de la voluntad general, de la universalidad del sujeto.

En esta libertad absoluta, entonces, quedan borrados todos los estamentos, que son las esencias espirituales en las que todo se articulaba; la conciencia singular que formara parte de algún miembro de esa articulación, que quisiera y cumpliera sus obras en él, ha cancelado sus límites; sus fines son los fines universales, su lengua, la lengua universal, su obra, la obra universal (Hegel, 2010: p. 379).

Hegel exhibe la desarticulación del estamento como modo de organización política en tanto conjuga la división de los sujetos individuales y su imposibilidad de emerger como esencia universal autopensante. Si los estamentos funcionan como barreras para la libertad absoluta, para la universalización de la voluntad, lo adecuado es que sean desechados. En consecuencia, ahora los fines mismos de cada conciencia individual son los fines universales. Cualquier acción individual es concebida como la acción de la totalidad y los procesos formativos de la cultura, también. Las autoconciencias gozan, en este esquema, de un decir (lengua) y hacer (obra) universales. El pronunciar y el actuar ya no pueden recaer sobre una voluntad individual, sino sobre la voluntad general. Esta puede proceder a deshacerse de los residuos históricos como las costumbres (*Sittlichkeit*) que son irracionales y que contradicen sus propios principios fundados en la racionalidad universal de la teoría política de Rousseau. La viabilidad de la instauración de un nuevo mundo se hace patente¹³.

El objeto y la diferencia han perdido aquí el significado de la utilidad, que era predicado de todo ser real; [...] la oposición consiste únicamente, entonces, en la diferencia de la conciencia singular y la conciencia universal; pero la conciencia singular se es a sí misma inmediatamente aquello que tenía sólo la apariencia de la oposición, es conciencia universal y voluntad general (Hegel, 2010: p. 379; las cursivas son originales).

Siguiendo la línea de lo que venimos argumentando, podemos observar cómo Hegel comienza a clarificar de qué manera se desvanece el pensamiento de la utilidad en el paradigma de la voluntad general. Si en la utilidad la autoconciencia contemplaba un objeto que era para ella, es decir, que solo estaba destinada a ser como su consumo y goce, aquí se desplaza la mirada. Donde antes veía objetos de los cuales disponer, la autoconciencia ahora solo se tiene a sí misma como objeto. Como mencionamos, pensar es pensarse, hacer es hacerse. Sin embargo, la diferencia que inmolaba a la autoconciencia en el reino exterior de los objetos que eran útiles y que exigía un movimiento de extrañamiento entre el disponer del objeto útil y a partir de allí, dar cuenta de ella misma, termina inscrita en la conciencia. Por eso Hegel sitúa una oposición entre la conciencia singular y la conciencia universal. La oposición entre sujeto y objeto se desliza ahora a una oposición entre sujeto y sujeto; entre lo que es universal del sujeto y lo que es particular e individual de él. La identidad que previamente tenía el sujeto consigo al estar diferenciado con un objeto exterior se pierde. La subjetividad parecería estar rota dentro de sí entre lo particular y lo universal.

13 Dri (1999: p. 207) sostiene que se trata de una diferenciación hegeliana entre sistemas políticos: uno democrático, plagado de instituciones representativas y, por lo tanto, de mediaciones; y uno dictatorial, cuyo carácter es la universalidad inmediata que se desprende de cualquier institución que bloquee la voluntad social como unidad indivisible. Bien podríamos adoptar esta postura. Sin embargo, nos remite a ciertas dificultades: (i) la significación de lo que sería una democracia en la obra hegeliana, que no es fácilmente asumible sin algunos rodeos; (ii) la ambivalente y conflictiva relación entre la revolución y la dictadura. Nuestra perspectiva alega que más que una contraposición de sistemas políticos, hay un tratamiento del carácter imperativo de la representación política y de la violencia que conlleva una acción revolucionaria que se sustente en una noción de libertad formal (*die absolute Freiheit*) como la que plantea Hegel, o sea, como una libertad desentendida del entramado histórico-cultural (*Bildung*) en la que se sitúa. Enmarcado el problema de este modo, sí podemos exhibir el rasgo dictatorial que asume la práctica revolucionaria

Si afirmamos esto, estaríamos desmintiendo la trama conceptual que venimos trazando porque el sujeto universal solo puede ser uno; una totalidad de la que se desprende y a la que evoca todo hacer y decir particular. Esto se vuelve más claro si damos cuenta del juego dialéctico que nos está proponiendo Hegel. La diferencia entre lo singular y lo general, justamente, pasa de ser una primera oposición a una “aparente oposición” ya que lo singular camina directa e inmediatamente hacia lo universal sin pausa alguna. Resumiendo: de la diferencia entre sujeto y objeto, se pasa a una entre sujeto y sujeto. Esta diferencia es, en realidad, mera apariencia. Su verdad está en la identidad entre sujeto individual y sujeto universal. La inmediatez que se juega en esta identificación es lo que arriesga todo el movimiento de la libertad absoluta y de la voluntad general. La supuesta autonomía del “ser real” de las autoconciencias singulares se desvanece como un “cadáver” al que atropella el sujeto universal o el *etre supreme* (Hegel lo escribe en francés en el original y alude directamente al “ser supremo” de la experiencia revolucionaria jacobina).

Después de que haya quedado cancelada y asumida [*Aufhebung*] la diferencia de las masas espirituales y la vida limitada de los individuos, así como los dos mundos de esta vida, entonces, lo único que hay es el movimiento de la autoconciencia universal hacia dentro de sí misma, como una interacción de ella consigo misma en forma de universalidad (Hegel, 2010: p.380).

Una vez realizada la operación dialéctica —con la diferencia entre sujeto particular y sujeto universal negada, pero conservada y superada en su final identificación—, el resto del movimiento se erige como acción de la autoconciencia universal en sí misma. Si el objeto era su primer límite y el sujeto particular el segundo, efectuada la dialéctica entre particular y universal en el plano de la subjetividad, se borra cualquier impedimento a la acción de la totalidad. El espíritu culmina en una clausura hermética consigo mismo en la cual todo lo que surge en el mundo es inmediatamente remitido a la universalidad. A partir de aquí, Hegel insiste en las implicancias teórico-políticas de este proceder:

La voluntad general entra dentro de sí, y es voluntad individual, frente a la cual están la ley y la obra generales. Pero esta conciencia singular es consciente de su voluntad, tan inmediata como universal; es consciente de que su objeto es la ley dada por ella y la obra por ella ejecutada; al pasar a la actividad y crear objetualidad, entonces, no hace nada singular, sino sólo leyes, *acciones de Estado* (Hegel, 2010: p. 380; las cursivas son propias).

Del planteo que nos está ofreciendo Hegel hay un solo resultado posible en el plano político. La acción individual queda remitida únicamente a la máxima universalidad política: el Estado. La objetivación del individuo se plasma en leyes estatales. La única institución válida es la estatal. Su universalidad indiferenciada queda vacía de contenidos singulares ya que los organismos representativos han sido eliminados y la singularidad de los sujetos individuales se ha evaporado en la nebulosa del Estado. En este movimiento, la conciencia individual no puede determinarse, no puede reconocerse porque “no deja nada suelto en la figura de un objeto libre que viniera a *enfrentarse* a ella” (Hegel, 2010: p. 380; las cursivas son propias). Al estar solo consigo misma en tanto subjetividad universal, “no puede llegar a *ninguna obra positiva*, ni a obras universales del lenguaje ni de la realidad efectiva, ni a leyes e instituciones universales de la libertad consciente: tampoco a actos y obras de la

libertad volente” (Hegel, 2010: p. 380; las cursivas son propias) Hemos llegado al límite que Hegel fija de la teoría rousseauiana de la voluntad general. La intención de esta voluntad de hacer universal y positiva a toda acción se ve impedida porque no puede reflejarse en nada, se perdió en la abstracción que construyó de sí.

El camino para realizarlo es contradictorio para el pensamiento de la voluntad general. El proceso que debería seguirse es el de la objetivación, el de devenir realidad efectiva si “se hiciera objeto y ser que perdura” (Hegel, 2010: p. 380). No obstante, para hacerlo tendría que escindir y desesperar de su presupuesto universal porque precisaría volver a contemplar lo esencial de la representación política y sus instituciones. La diferencia que estas implicarían conllevan la división en “masas espirituales subsistentes y en los miembros de los diversos poderes; de tal manera que, por una parte, estas masas fueran los entes de razón de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo separados” (Hegel, 2010: p. 380). En síntesis, para actuar positivamente, la voluntad general tendría que determinarse, llenarse de contenidos particulares y caer en lo que más aborrece: la organización diferenciada de la sociedad en instituciones representativas, en un sistema republicano que impide la subsistencia de la voluntad como universal. La representación política queda, así, desestimada en la lectura que Hegel hace de la teoría de la voluntad general de Rousseau. El vínculo rousseauiano entre el todo y las partes conforma una contradicción por su abstracción *ad eternum*, “pues allí donde el sí mismo sólo está delegado y representado, no es efectivamente real; allí donde tiene un representante en el que delega, él no es” (Hegel, 2010: p. 381).

La voluntad general en su realidad efectiva: el trabajo violento de la abstracción

Hemos arribado a una situación de parálisis en el pensamiento de la voluntad general. En sus lindes se comienzan a vislumbrar las aterradoras consecuencias de este episodio fenomenológico —hasta aquí caracterizado por la concordia entre el individuo y la voluntad general—. El itinerario que se traza a partir de aquí está contenido en el despliegue concreto y práctico de esta voluntad como idea abstracta en el plano teórico.

El único modo de escapar de este atolladero está colocado, en la trama hegeliana, en la necesidad de que la voluntad general se determine en contenidos y acciones concretas para transformar lo antiguo e irracional de la representación política y extender el terreno para el advenimiento de un nuevo mundo. Un mundo en el cual la protagonista sea la voluntad de todos los individuos como unidad inalterable. La inflexión de este proceder se sitúa en que, para volverse real, esta voluntad debe efectivizarse y reflejarse en la acción de los sujetos individuales.

Para que lo universal llegue a realizar un acto, tiene que compendiarse en una única individualidad, y poner a una autoconciencia singular en la cúspide; pues la voluntad general sólo es *voluntad efectivamente real* [*wirklicher Wille*] cuando está en un sí mismo que sea *Uno* (Hegel, 2010: p. 381; las cursivas son propias).

Lo universal de la voluntad general abstracta debe encarnarse en *un* sujeto individual con la capacidad de revolucionar las instituciones representativas y de dar un marco concreto

al axioma teórico rousseauiano. Una autoconciencia (podríamos decir, el revolucionario) se erige como la personificación de la voluntad general en el mundo social, asumiendo el mando y el dominio sobre todos los otros sujetos a modo de volverla *efectivamente real*. Esta operación práctica está necesariamente vinculada con una noción de máxima abstracción en la teoría y supone un trabajo de abyección¹⁴ ya que “de esta manera, todos los otros individuos singulares que forman parte del Todo *quedan excluidos* de este acto, y tienen sólo una participación limitada en él, de modo que el acto no sería acto de la autoconciencia efectiva universal” (Hegel, 2010: p. 381; las cursivas son propias).

La unidad de la autoconciencia que emergió como la representación universal de la voluntad general en la praxis impone su dominio individual y absoluto excluyendo al resto de los individuos. En este sentido, la libertad absoluta plasmada en la voluntad de un uno que dice ser la voluntad de todos, no puede producir una acción verdaderamente universal. En esa noción de universalidad sólo está contenida una particularidad que se fundamentó en la exclusión violenta del resto. En consecuencia, “la libertad universal, entonces, no produciría obra positiva ni acto alguno; lo único que le queda es la *actividad negativa*; es sólo la *furia del desaparecer [das Furie des Verwindens]*” (Hegel, 2010: p. 381; las cursivas son propias). Entramos en la dialéctica del terror. El lugar que la voluntad general pretendía ocupar como el reflejo de la voluntad de todos resulta ser una farsa. El movimiento en el cual el axioma teórico rousseauiano se realiza prácticamente queda estancado en el impasse del universalismo abstracto. Una posición de pura abstracción donde las voluntades particulares fallan en ser incorporadas en el universal, permaneciendo solo la acción individual, arbitraria y voluble de la voluntad singular que se erigió como la representativa del resto. Como es típico en las fases de máxima abstracción de las diferentes dialécticas que traza Hegel, la única actividad que puede dar esta formalización de las voluntades es una negatividad desgarradora. La única acción que puede enhebrar es la desaparición de las instituciones que impiden la concreción del loable ideal —vacío y formal— de la voluntad general. Una vez hecho esto, su actividad negadora debe desplazarse hacia otro lugar. Este nuevo objetivo a aniquilar está centrado en los sujetos singulares que ha despojado de su ámbito universal y que aparecen como oposiciones no moldeables a su ideal.

La oposición aparente entre sujeto singular y sujeto universal, que se desarrolló en lo teórico de la voluntad general, se resquebraja, entonces, en una división real y extrema de opuestos irreconciliables. “Y por cierto, en virtud de su propia abstracción, se separa en extremos igualmente abstractos, en la universalidad fría, simple e *inflexible*, y en la rigidez dura, discreta y absoluta, en la terca *puntualidad [Punktualität]* de la autoconciencia efectiva” (Hegel, 2010: p. 381).

14 En este sentido, el trabajo de Butler (2017) sea probablemente el que más énfasis le ha dado al ejercicio teórico de blandir nociones de universalidad que suponen una primera y primaria operación de exclusión de la particularidad. Esta violencia de la exclusión de las particularidades se supone, necesariamente, como la que habilita la fundación misma de la universalidad. Además, Butler vincula esta crítica hegeliana con la crítica al formalismo kantiano en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. No obstante, el análisis de Butler no menciona el papel que cumple el concepto de voluntad general y que lleva a la posibilidad de confundir el argumento de Hegel con cualquier universalización de la particularidad como un movimiento similar a la articulación hegemónica laclausiana.

La nueva relación que Hegel diagrama es la de una universalidad tan abstracta como “inflexible” y las singularidades autoconscientes como átomos aislados, como puntos “tercos”. Lo estático de esta relación implica dos problemas: (i) la ineludible discontinuidad entre el ideal universal de la voluntad general y el individuo que ha emergido como su aparente representante; y (ii) la imposibilidad de incluir a los sujetos que fueron excluidos del ideal de la voluntad general, ya que estos aparecen frente a él como invariables individualidades que atentan contra su universalidad. No hay término medio entre universal y particular, “es la negación pura, totalmente no-mediada” (Hegel, 2010: p. 382). La única acción previsible en este marco es la del señor absoluto: la muerte. “Por eso, la única obra y acto de la libertad universal es la muerte [...] más gélida y trivial, sin más significado que el de cortar de un hachazo un col o beber un sorbo de agua” (Hegel, 2010: p. 382).

La muerte figura como inmersa en un proceso de aniquilamiento de las singularidades que no se conforman a la universalidad de la voluntad general¹⁵. Lo característico, sin embargo, del tratamiento excepcional del señor absoluto en este episodio es la superfluidad de los individuos excluidos del ideal. Y como hemos apuntado, se excluyen del ideal son todas las singularidades, incluso las que están a la cabeza del Estado. Comienza así la operación del terror de Estado, de la violencia que, implícita en la universalidad formal de un ideal teórico, se desprende como impacto práctico¹⁶. La peculiaridad de esta violencia sobre lo particular que fue excluido es su naturaleza nihilista. En el asesinato perpetuo de la voluntad general práctica, se destruye lo que ante ella carece de significado. Los sujetos son dispuestos a un aparato universal de eliminación porque son superfluos. Su muerte es la más “trivial”, no tiene significado alguno, más que en sus “dos sílabas consiste toda la sabiduría del gobierno, el entendimiento de cumplirse la voluntad general” (Hegel, 2010: p. 382).

Hegel procede a presentar, dentro de este esquema, la especificidad del gobierno de la voluntad general. Este no se trata, como ya hemos explicitado, de una universalidad real o concreta en la cual participan todos los individuos a través de instituciones o posiciones diferenciales (*Stände*), sino de una particularidad que presume la representación de la voluntad general en el mundo social.

15 Ramos (2018) ha examinado muy cautelosamente las similitudes del Estado como fin político en Hegel y Rousseau. Si bien es posible toparse con ellas y hallar una influencia de la teoría política rousseauiana en los planteos hegelianos, también debe considerarse el presente análisis hegeliano sobre la voluntad general, prisma fundamental de la teoría de Rousseau. La violencia condensada en este axioma teórico que niega toda diferencia —como lo lee Hegel— y presume de su universalidad, sólo puede tener efectos destructivos en la praxis.

16 Recientemente, Mattana Ereño (2020) ha señalado la mediación mutua e inseparable entre teoría y praxis como unidad immanente y no externa. Uno de los enfoques centrales de la *Fenomenología* y de la *Ciencia de la Lógica* es el intento hegeliano de conciliar esta unidad, devolviendo a la filosofía el carácter de ciencia frente al constructivismo de la lógica y la metafísica tradicional. Theodor Adorno (2013), desde una perspectiva teórico-crítica, ha anticipado que una de las características fundamentales de la dialéctica hegeliana consiste en la interacción constante entre teoría y praxis: “no hay de antemano un sistema teórico acabado, a partir del cual sacamos ‘conclusiones prácticas’ [...] sino que en realidad ocurre que en todos los niveles de este pensar [...] saltan chispas que van encendiendo desde el polo extremo de la contemplación teórica hasta el polo extremo de la conducta práctica” (p. 87).

Con ello, de un lado, [el gobierno] *excluye* a los demás individuos de su acto, y por otro lado, *se constituye por esta vía como tal*, como un gobierno que es una voluntad determinada, y opuesto así a la voluntad general; con lo que no puede sino presentarse como una *facción* [*eine Faktion*] (Hegel, 2010: p. 382; las cursivas son propias).

El gobierno que ocupa la universalidad estatal en nombre de la voluntad general es solamente una facción. Es aquel residuo que la voluntad general desprecia y que está compelida a entrar en conflicto con otras facciones para canalizarse en el Estado. “Sólo la facción *vencedora* se llama gobierno, y precisamente en el hecho de que sea una facción reside inmediatamente la *necesidad de su caída*” (Hegel, 2010: p. 382). Es ineluctable que la facción que asume el gobierno termine despojada de él porque las otras facciones permanecerán en conflicto para destruirla. Las particularidades luchan por ocupar el lugar aparentemente vacío del universal de la voluntad general, demostrando una vez más que este ideal no es sino mera formalidad teórica. Acontece una situación de caos que no encuentra fin, sólo diferentes adalides cuyo trabajo es matar.

En esta secuencia, Hegel supone también el caso en el que no habría un enfrentamiento manifiesto. El gobierno, en cuanto facción que se afirma como la voluntad general, habilita un régimen de ubicuidad en el cual toda otra “voluntad pura sin realidad efectiva, la intención [*die Absicht*]” (Hegel, 2010: p. 382), deviene sospechosa para el Estado. “Por eso, hacerse *sospechoso* [*Verdächtigwerden*] ocupa el lugar de *ser-culpable* [*des Schuldigseins*]” (Hegel, 2010: p. 382).

A cualquier otra particularidad se la observa como potencial culpable. Se produce una sospecha infinita de los individuos, procediendo a su muerte para evitar una rebelión que erosione el régimen del terror de la voluntad general. Es tanta la propagación de este actuar del gobierno que no puede sino sospechar también de sí mismo. Los propios particulares que encabezan el ideal de la voluntad general en el Estado sospechan entre sí. La guillotina de la libertad absoluta no encuentra saciedad ni exterminando toda oposición, también precisa exterminar su propia raíz porque no deja de pecar como una particularidad opuesta a la fría universalidad inflexible. Así dispuesto es que el régimen del terror llega a su fin.¹⁷ La experiencia que hace la autoconciencia la transporta al terror de la muerte (experiencia similar, pero elevada, a la del siervo en la dialéctica del capítulo IV de la *Fenomenología*), porque “en esta obra peculiar suya, la libertad absoluta llega a serse objeto a sus propios ojos, y la autoconciencia aprende por esta experiencia lo que esa libertad absoluta es” (Hegel, 2010: p. 382). Al haberlo destruido todo, la libertad absoluta —bajo el estandarte de la voluntad general— llega a erradicarse a sí misma. Lo único que ve al contemplarse es la negatividad en sus extremos, como aquello que “aniquila toda diferencia dentro de ella” (Hegel, 2010: p. 382).

17 Quizás Hegel se estaba adelantando a los totalitarismos del siglo XX. Quizás no. Pero lo que no deja de sorprender es su análisis tan perspicaz del problema político de la revolución, la libertad formal y el terror de su devenir real. De hecho, podemos ver un análisis bastante similar al de Hannah Arendt (2015) respecto de la ubicuidad del informante en los regímenes totalitarios. Allí también la sospecha cae sobre el propio gobierno totalitario, terminando con su destrucción total. “El clímax del terror se alcanza cuando el Estado policial comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy” (p. 75).

Consideraciones finales

En síntesis, en el presente trabajo nos hemos detenido a demostrar tres puntos. El primero de ellos remite a la necesidad de la voluntad general en el planteamiento hegeliano de la libertad absoluta. En el paso de la utilidad a la libertad absoluta, este concepto rousseauiano habilita un pensamiento político que construye asiduamente el terreno para la unificación indiferenciada de las instituciones sociales y políticas. En segundo lugar, evidenciamos lo problemático de la carencia de la representación política que conlleva la noción de voluntad general, que, además, busca borrar toda huella histórica de eticidad (*Sittlichkeit*) para dar paso a un nuevo mundo de indivisibilidad social. En tercer y último lugar, expusimos las consecuencias violentas y nihilistas de esgrimir axiomas teóricos como el concepto de voluntad general rousseauiano, que, en su pretensión de universalización total, excluye y deja restos concretos que debe eliminar para perdurar. Esta serie tripartita de movimientos que se contienen aquí dan cuenta de: (i) la importancia del concepto rousseauiano de la voluntad general en la teoría política hegeliana y, específicamente, en el diagrama que Hegel construye en el apartado de la libertad absoluta y el terror; (ii) la necesidad de instituciones diferenciales que se rijan bajo estándares de representación política y eticidad histórica; y (iii) el vínculo problemático entre teoría y praxis.

Bibliografía

- Acosta López, M. (2017). “La violencia de la razón: Schiller y Hegel sobre la Revolución Francesa”, *Philosophical readings* 9 (2), 141-150.
- Adorno, T. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Arendt, H. (2015). *Sobre la violencia*. Buenos Aires: Alianza.
- Ávila Vázquez, M. O. (2007). “Hegel y el terror”, *Cuestiones de filosofía* 9, 181-191.
- Butler, J. (2017). “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo”, en Butler, et. al., *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Cadahia, L. (2019). “Del mundo de la utilidad a la experiencia de la libertad: Hegel y la política de nuestro tiempo”, en Duque, F. (ed.) *Hegel: Lógica y Constitución*. Madrid: CBA.
- Dri, R. (1999). *La odisea de la conciencia moderna*. Buenos Aires: Biblos.
- Duso, G. (2019) *La representación política: génesis y crisis de un concepto*. Gral. San Martín: Unsam Edita.
- Gamio, G. (2007). “Hegel y el terror; la Revolución Francesa como figura fenomenológica”, *Miscelánea Comillas* 65 (127), 801-812.
- Habermas, J. (1987) *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Traducción y notas por Ramón Valls Plana. Madrid: Abada.
- Hegel, G.W.F. (1978). *Escritos de juventud*. Edición, introducción y notas de José María Ripalda. Traducción de Zoltan Zsankay y José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. *Obras I*, 111-627.

- Hegel, G.W.F. (2017). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G.W.F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península.
- Mattana Ereño, L. (2020). “Decidirse por la libertad: decidirse por la verdad. La reflexión que se hace sistema”. *Studia Hegeliana*, vol. 6, 77-93.
- Ramos, I. (2018). “El Estado como fin político en Hegel y Rousseau”. *Studia Hegeliana*, vol. 4, 263-275.
- Ripalda, J. M. (1979). “Hegel y Rousseau”, *Revista de estudios políticos* 8, 145-164.
- Ripstein, A. (1994). “Universal and General Wills: Hegel and Rousseau”, *Political Theory* 22 (3), 444-467.
- Ritter, J. (1965). *Hegel und die französische Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rousseau, J. J. (2003). *Del contrato social*. Madrid: Alianza.
- Siep, L. (2015). *El camino de la fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Anthropos.
- Stewart, J. (2014). *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. México: Universidad Iberoamericana.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.

Sobre la fenomenología en los escritos póstumos de la historia del ser*

On Phenomenology in the Posthumous Writings of the History of Being

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA**

Resumen. Este artículo intenta reconstruir el lugar y el sentido que asume la fenomenología en el conjunto de textos privados que Heidegger escribió en los años 1930 y 1940: los tratados, los *Cuadernos negros* y sus notas de trabajo. Primero, expondremos la crítica heideggeriana a la fenomenología, para luego analizar en una segunda sección en qué medida la historia del ser reactualiza varios de sus conceptos fundamentales. Finalmente, concluiremos con una reflexión abierta sobre la posible actualidad de la historia del ser para repensar la fenomenología contemporánea.

Palabras clave: fenomenología; historia del ser; *Dasein*; *epoché*; *Ereignis*;

Abstract. This paper aims to grasp the place and the meaning of phenomenology in the private texts that Heidegger wrote in 30s' and 40s': the treatises, the *Black Notebooks* and his working manuscripts. First, we will show the heideggerian critique of phenomenology, before analyzing in our second part to which extent the history of being transforms many of his fundamental concepts. Finally, we conclude with a consideration on the possible appeal of the history of being in order to rethink phenomenology nowadays.

Keywords: phenomenology; history of Being; *Dasein*; *epoché*; *Ereignis*

Recibido: 31/10/2021. Aceptado: 31/01/2022.

* Una primera versión de este trabajo fue presentada en el V Coloquio Nacional de Fenomenología para estudiantes, organizado por la Asociación Chilena de Fenomenología, que tuvo lugar virtualmente el 17, 18 y 19 de septiembre de 2020. Damos las gracias a P. Guíñez, y a A. Gatica por la interesante conversación que allí se entabló.

** Investigador postdoctoral Juan de la Cierva en la Universidad Complutense de Madrid. Sus investigaciones giran en torno al problema del *Da-sein* en los escritos póstumos de Heidegger (1936-1948), así como sobre la antropología filosófica y la fenomenología francesa contemporánea.

Fenómeno y fenomenología ya están aquí pensados para indicar de manera alethética el preguntar por la verdad del ser (desocultación del presenciar en cuanto tal) (GA 99, 126).

Desde hace ya más de medio siglo la pertenencia y la influencia de Heidegger a la corriente fenomenológica ha sido objeto de numerosas investigaciones de muy distinto calado. Hoy en día, parece bien establecido que su obra se benefició del impulso fenomenológico, sobre todo de la sexta *Investigación lógica*. Sin embargo, a partir de los años 1930 y del llamado viraje [*Kehre*], el filósofo se fue distanciando progresivamente de este impulso, lo que le condujo a desarrollar el pensamiento del *Ereignis* —que conocemos primero por los escritos de posguerra, pero que empezó mucho antes, a partir de 1936. Eso no implica que Heidegger no reconociera por momentos su deuda con la fenomenología, y las menciones tardías a una “fenomenología de lo inaparente” han dado pie a interpretaciones divergentes de sus últimos textos, desde su defensa a su rechazo radical (GA 15, 499)¹. En general los estudios actuales asumen que Heidegger fue un fenomenólogo heterodoxo, pero riguroso, hasta poco después de *Ser y tiempo*, para acabar alejándose del método preconizado por su “maestro” Husserl, aunque fuera para radicalizar o ir más allá de ese mismo método (Veraza, 2016; Slama, 2018).

Sin embargo, gracias a la publicación reciente de los últimos y fragmentarios tratados de la historia del ser, así como de los *Cuadernos negros*, estamos en mejores condiciones para precisar y completar nuestra comprensión del problema y de sus intrínquilis. En ese sentido, es patente que los tratados de la historia del ser (también llamados tratados del *Ereignis*), desde los *Beiträge zur Philosophie* (GA 65) hasta *Das Ereignis* (GA 71), junto a los distintos volúmenes de los *Cuadernos negros* (GA 94-102), nos permiten acceder al laboratorio conceptual de Heidegger, tal y como éste se elaboró entre los años 1930 y 1940, pero también más allá². Estos escritos, a los que debemos añadir los volúmenes de notas de relectura de su obra publicada (GA 82) y de sus notas de trabajo (GA 73.1/73.2), nos ofrecen numerosas pistas de reflexión sobre el sentido que adopta para Heidegger el método fenomenológico, inserto ahora en el marco conceptual de ese período complejo y enigmático que representa el proyecto de una historia del ser y del otro comienzo del pensar.

En este artículo nos gustaría abordar cómo Heidegger reflexiona sobre el problema de la fenomenología en el conjunto de tratados, *Cuadernos negros* y notas recientemente publicados —y, en gran medida, aún por descubrir. Más particularmente, procuraremos reunir e interpretar los apuntes que encontramos en el contexto de una historia del ser, y que abarca desde 1936 hasta poco después de la guerra, cuando esta historia se transforma progresivamente en una reconsideración de las épocas y envíos [*Geschick*] del ser mismo. Pese a que están dispersados y son fragmentarios, intentaremos mostrar que estos apuntes forman una unidad coherente. Se tratará entonces de interpretar las numerosas páginas que el filósofo

1 Citamos la obra de Heidegger y de Husserl según la paginación alemana de la obra completa: *Gesamtausgabe* (GA) y *Husserliana* (Hua). Todas las traducciones son nuestras, aunque nos hemos inspirado de las traducciones disponibles.

2 En este punto, seguimos especialmente a C. Sommer (2019, 179-184).

dedica a cuestionar el estatuto y los límites de la fenomenología, pero también de meditar sobre sus posibles aciertos y reconocimientos.

Para exponer este problema, llevaremos a cabo un análisis a partir de dos frentes distintos, uno negativo y otro positivo. En un primer momento, rastrearemos y reuniremos las diferentes críticas y argumentos que Heidegger desarrolla a este respecto en los textos póstumos. Nuestro objetivo será mostrar que no solo en los tratados, sino también y sobre todo en los *Cuadernos negros* y en las notas de relectura del volumen 82 (volúmenes que han recibido menos atención por la investigación especializada) encontramos un rechazo tajante del método propio de la fenomenología³. Más concretamente, Heidegger critica su máxima de una tarea descriptiva que vaya “a las cosas mismas”, como vía errada para preguntar por el Ser mismo, entendido éste como *Seyn*: como el desarrollo histórico de su propia esencia y la diferencia entre el ser y el ente. La fenomenología se vería reducida, a su pesar, a ser heredera del contexto intelectual neokantiano y trascendental en el que el impulso originario nació, lo que la crítica de la subjetividad en estos textos atestigua con claridad (1).

Sin embargo, y pese a sus críticas acerbas, los tratados y demás textos de la época también contienen consideraciones más positivas de lo que la fenomenología aportó al pensar filosófico. Más concretamente, Heidegger se refiere a la “seguridad en el proceder y en el preguntar” fenomenológicos como un método que se reveló “fructífero para las interpretaciones históricas” (GA 66, 413). Así, a partir de la crítica de los límites de la fenomenología, expondremos y explicitaremos cómo estos textos contienen una reelaboración de varios de sus conceptos clave. En particular, los escritos privados de los años 1930 y 1940 presentan: 1) la positividad que surge de la destrucción fenomenológica que *Ser y tiempo* tematizaba, entendida ahora desde la historia del ser; 2) una relectura de la *epojé* a partir del pensar histórico de las épocas del ser, y 3) un nuevo sentido de la reducción a partir del *Da-sein* (2).

Finalmente, una vez expuestas las críticas y los límites del método fenomenológico, así como sus posibles reactualizaciones “fructíferas”, concluiremos nuestros análisis apuntando una breve indicación sobre las direcciones concretas que pueden asumir estas reactualizaciones. Siguiendo algunas indicaciones de A. Schnell, esbozaremos las posibles vías abiertas que nos quedan para releer el proyecto de la historia del ser y del pensar del *Ereignis* en clave fenomenológica, y determinar en qué medida tal proyecto puede dar nuevos impulsos a la fenomenología actual.

1. Los límites de la fenomenología

1.1. El vocabulario de su tiempo

A primera vista, el proyecto heideggeriano que se despliega a partir del viraje en los años 1930 —y que conocemos antes que nada por sus cursos, pero ahora también por la lectura de sus densos tratados y otros textos— debe poco o nada a la fenomenología. Todo apunta a que ésta, tras los elogios concedidos por Heidegger, y su intento de reelaboración en su primera etapa (entre 1919 y 1929), se reduce ahora a ser un vástago, por poderoso que sea,

3 Afortunadamente, hay algunas excepciones significativas a este vacío en la recepción e interpretación del volumen 82. A ese respecto, remitimos a Veraza, 2018; Seubert, 2019; Polt, 2020; McNeill, 2020.

de la historia de la metafísica. Dicho con otras palabras, la fenomenología pasaría de ser una posible ruptura de la sedimentación de los conceptos tradicionales, a ser la heredera (inconsciente) de esos mismos conceptos. Una prueba de esto sería, por ejemplo, cómo Heidegger refiere, en el §94 de las *Contribuciones*, a la “fenomenología pre-hermenéutica” como última etapa de la primacía de la representación del ente y de su esencia (GA 65, 188; GA 66, 274). Sabemos que, ya en *Ser y tiempo*, pero incluso antes (por lo menos desde el curso de 1923/24, *Introducción a la investigación fenomenológica*), todas las referencias a Descartes estaban pensadas y desarrolladas como críticas veladas al maestro Husserl. Esta asociación sigue rondando las escasas pero decisivas menciones a Husserl en los textos del viraje. En ese sentido, podemos leer en el tercer volumen de los *Cuadernos negros* la afirmación tajante y sin ambages según la cual para Heidegger “fenomenología es igual a cartesianismo” (GA 96, 210).

Dicho más claramente: si *Ser y tiempo* llevaba a cabo un proceso de crítica y de desmontaje [*Abbau*] de los conceptos tradicionales, entre los que la relación sujeto-objeto y la primacía de la actitud teórica recibían especial atención, Heidegger relee su obra cumbre en los años posteriores y considera que no ha sido lo suficientemente radical en esta crítica. En parte, esto es lo que escribirá en la *Carta sobre el humanismo*. Es decir, que el tratado de 1927 aún “hablaba el lenguaje de la metafísica” (GA 9, 328). Si consideramos las notas de relectura del volumen 82, podemos precisar esa crítica en los términos siguientes. No solo es que *Ser y tiempo* aún se expresara con el lenguaje de la metafísica, sino que más bien, hablaba el “lenguaje trascendental” de las corrientes intelectuales de la época, entre las que destacan especialmente el neokantismo y la fenomenología (GA 82, 274). Aunque Heidegger marca la diferencia entre ambas, y denuncia en esas mismas páginas al neokantismo como una filosofía demasiado historiográfica [*historische*] y demasiado *teórica* de la que la fenomenología buscaba liberarse, da más bien la impresión de que ambas corrientes adolecen de los mismos defectos (GA 82, 44). En última instancia, las dos filosofías remiten a un preguntar de tipo trascendental, a un tipo de subjetivismo que opera cuestionando las condiciones de posibilidad y, por tanto, más propio de la teoría del conocimiento (GA 82, 224).

Además, la fenomenología, cuando se considera como mera disciplina o técnica filosófica, es casi siempre denunciada en estos textos como una filosofía demasiado encorsetada, y, por lo tanto, estéril. Es incapaz, a ojos de Heidegger, de llevar a cabo un preguntar suficientemente radical y originario en la medida en que acaba retro trayéndose siempre al punto de partida subjetivo-trascendental⁴. En ese sentido, el método fenomenológico puede ser caracterizado y denostado como un tipo de “huida” respecto a lo más fundamental (GA 82, 394). Por eso, a veces parecería que para Heidegger la fenomenología es una corriente que tuvo algo de esencialmente artificial o postizo. Es un movimiento filosófico que, como escribe en un comentario al §7 de *Ser y tiempo* —titulado justamente “El método fenomenológico de la investigación”— nunca existió realmente, “nunca se dio” como tal: “*es hat nie gegeben*”. Se trató más bien de un movimiento que correspondía a “una situación histórica determinada” (GA 82, 35). La fenomenología tendría incluso algo de “fachada”, polemiza Heidegger, subrayando así que *Ser y tiempo* se había servido de ella tan sólo para apuntar

4 Sobre la crítica de la filosofía trascendental en los escritos privados de los años 1930 se han avanzado interpretaciones muy variadas y divergentes. Véase, por ejemplo, Basso-Monteverde, 2016 y Gourdain, 2018.

en otra dirección (GA 82, 189). Entendida como título de un método y de una máxima, la fenomenología inevitablemente es “dependiente” de lo anterior, de lo que se ha dado hasta ahora. Así pues, si bien Heidegger reconoce los impulsos decisivos al “ver efectivo [*wirkliches Sehen*]”, para él el problema de tal dependencia no dejaría de ser el no haber podido preguntar de manera decisiva sobre la historia (Íbid).

1.2. “Un proceder y un preguntar históricos”

Hay cierta ambigüedad en cuanto a la crítica de la dimensión histórica. Si, por un lado, el filósofo acusa a la fenomenología de ser incapaz de desarrollar un preguntar de manera histórica —un preguntar que cuestione el sentido histórico de las determinaciones del ser—, al mismo tiempo y por otro lado reconoce en ella el intento de hacer precisamente esto. Así, como subraya en los primeros comentarios a *Ser y tiempo* (las “*Laufende Anmerkungen*”), un avance de la fenomenología no dejaba de ser que “trata con los objetos de la filosofía de una manera nueva, pero no pregunta históricamente, a la medida del *Da-sein* [*daseinsmäßig*], por el fundamento” (GA 82, 37). A ese respecto, él mismo da a entender que en el tratado de 1927, la orientación fenomenológica acabó siendo un camino errado que no llevó a pensar el *Da-sein* de manera correcta, de ahí que la analítica existencial fuera descartada posteriormente. Esta evaluación está íntimamente relacionada y debe compararse con otra que encontramos en un anexo de *Meditación*, que ya hemos citado y que viene a completar positivamente la crítica: la fenomenología trajo una seguridad nueva en el proceder y en las interpretaciones históricas, que se reveló “fructífera” (GA 66, 413). En ese sentido, si la tarea de una descripción fenomenológica no fue capaz de dar cuenta de manera satisfactoria de la dimensión histórica de los conceptos del pensar, poseía una cierta libertad que invitaba justamente a llevarlo a cabo. Este problema refuerza uno de los ejes fundamentales de la lectura heideggeriana de la fenomenología en estos textos y de cómo oscila entre crítica y concesión. La cita completa al respecto es especialmente significativa:

lo esencial de la fenomenología no fueron sus resultados, sino el estilo de sus avances [o impulsos, *Vorstöße*], fue en realidad su carácter de movimiento, su carácter móvil [*Bewegungscharakter*], que puso algo en movimiento y lo hizo, ciertamente, dentro de los marcos y de los objetos de la psicología contemporánea y la filosofía neokantiana (GA 82, 30).

En pocas palabras: la fenomenología abrió las puertas a una investigación histórica sobre las determinaciones del ser que ella misma no estaba en medida de realizar, de tal manera que el sentido de su máxima habría dejado de lado la historicidad del pensamiento, pero también la historicidad de las cosas mismas. Es la misma crítica que Heidegger mencionará en la “Carta sobre el humanismo”, cuando presenta la historia marxista como superior a toda fenomenología, incapaz de plantearse la pregunta de la historia (GA 9, 339-340). Hoy en día, cualquier lector atento del Husserl tardío, así como de sus manuscritos póstumos, podría matizar esta cuestión. Pero tal dificultad merecería un análisis mucho más prolijo: está por ver qué queda de histórico en lo que Heidegger llama *Geschichte*, y más concretamente

en lo propiamente histórico de la historia del ser, si esta ya no concierne ni a doctrinas de pensadores ni acontecimientos históricos, sino tan sólo al ser mismo en sus distintos sentidos a lo largo de la filosofía occidental. Por el momento, debemos volver a la máxima de la fenomenología y al problema que supone para Heidegger. En ese sentido, nos parece muy importante y esclarecedor rescatar aquí algunos comentarios, aunque breves, que encontramos en el cuarto volumen de los *Cuadernos negros*. ¿Qué tiene que decir Heidegger respecto al principio y máxima determinante de la fenomenología: *a las cosas mismas*?

1.3. El saber descriptivo del principio de los principios

El texto, un extracto de las “*Anmerkungen II*”, empieza cuestionando el sentido mismo de la máxima fenomenológica. La llamada a “las cosas mismas” habría dejado sin decidir qué son las cosas propias de la filosofía e incluso en qué sentido se puede decir que son “mismas” (GA 97, 206). Sin embargo, para Heidegger, la llamada fenomenológica, frente a toda una invención de teorías y de cálculos, no dejaría de constituir en la historia del pensamiento un “mérito imperdible [*unverlierbares Verdienst*]” (GA 97, 207). ¿Cuál es el problema entonces? No haber llegado lo suficientemente lejos, no haber preguntado por la coseidad [*das Sachliche*] de la cosa en un sentido que superara toda interpretación y descripción del pensar. El traer a la mirada la intuición fenomenológica acabaría alejando, incluso bloqueando, el acceso a la cosa del pensar, a su asunto más propio. De nuevo, es para Heidegger en este punto en el que los límites de la fenomenología se hacen inevitables: cuando para pensar el ser y su sentido, se requiere una experiencia histórica que rememore el primer comienzo griego y sus desarrollos posteriores hasta Hegel y Nietzsche. El párrafo concluye con la afirmación de que en *Ser y tiempo* sí se buscaba traer ante sí esa cosa, el asunto mismo del pensar, y que con tal propósito se sirvió de la fenomenología, logrando al menos hacer cuestionable la esencia de la filosofía: la metafísica (Íbid). Y ello, en vistas a determinar el pensamiento a través de lo que está “por-pensar [*Zu-Denkenden*]”.

Unos años más tarde y ya acabada la guerra, Heidegger retoma esta cuestión en las “*Anmerkungen V*”, y subraya que el principio de ir a las cosas mismas no garantiza a ningún pensador ser “experto, versado [*Sachkundige*]” en ellas (GA 97, 442). Uno puede equivocarse, continúa precisando el filósofo, respecto al sentido y al valor del asunto mismo del pensar, asunto que justamente el principio y la máxima de la fenomenología debía indicar. Pero lo que es más peligroso en esta equivocación respecto al propio principio es que uno, tomándose por experto, demuestre ser incapaz de *sacrificar* el principio al asunto que debe ser pensado. Al obcecarse con un proceder descriptivo, podría darse la situación paradójica de que ya no se consiga explicar el fenómeno que justamente debe ser mostrado y manifestado como tal. Así, Heidegger dictamina, tajante, que “el asunto del pensar, (la cosa misma del pensar), podría requerir que el principio cambiara en su esencia (Íbid.)⁵. Cabe destacar, sin embargo, que no es nada evidente que la fenomenología pueda

5 Heidegger también critica la perspectiva descriptiva en GA 66, 231. A ese respecto, véase el quinto volumen de los *Cuadernos*: “‘A las cosas mismas’ es un toque de diana [una llamada o música, militar o no, que suena a la venida del día, *Weckruf*. N.d.A.]. Pero, ¿un despertarse para qué, para velar el qué?” (GA 98, 153). Unos años después,

reducirse sin más a este principio descriptivo⁶. El mismo Husserl, junto a su asistente Fink, habría explorado diferentes posibilidades, que hoy en día adoptan la forma de otros caminos, como el de una fenomenología *constructiva* (Schnell, 2007). Pero volveremos sobre este punto en nuestra conclusión.

Dicho con otras palabras, si la máxima fenomenológica conducía a la tarea de dejar mostrar(se) a partir y desde sí mismo aquello que debe ser pensado, Heidegger considera la posibilidad de un giro [*Wendung*] en tal tarea que conduciría a experimentar y pensar la des-ocultación del ser mismo (la *alétheia*), así como el olvido histórico de esta experiencia. Pero de todo esto, Husserl no habría sabido nunca nada. En ese sentido, hay cierta tensión a la hora de valorar los aportes filosóficos del padre de la fenomenología, por lo general prácticamente ausente en los tratados de la historia del ser. Heidegger se mantiene fiel a la ruptura, al choque [*Anstoß*] que supusieron las *Investigaciones lógicas*, y es sólo en esa línea que su autor es presentado en los *Cuadernos* como un verdadero “profesor”, “cuya posición histórica sigue siendo que, contra todas las argumentaciones vacías y aleatorias de afirmaciones historiográficas, simplemente se arriesgó a dar el paso en el dejar ver” (GA 97, 443). Todo esto pone aún más de manifiesto algo de lo que ya se tenía constancia: a saber, que Heidegger nunca prestó demasiado atención al Husserl tardío, y que, como afirma en estas páginas, para él, todo lo que Husserl escribió en 1930 (refiriéndose al “*Nachwort*” a las *Ideen I*) ya estaba dicho en el texto de *Filosofía como ciencia rigurosa* de 1910. Si hoy en día, con la consideración de los manuscritos póstumos, se puede defender que existe un nuevo Husserl, o más bien que finalmente contamos con una nueva imagen de él, es innegable que Heidegger nunca lo reconoció⁷.

Lo que hemos expuesto hasta aquí nos permite comprender los puntos críticos de la discrepancia con la fenomenología, tal y como aparecen en el *corpus* de textos privados concernientes a la historia del ser en los años 1930 y 1940. Para Heidegger, la herencia subjetivo-transcendental determinó la evolución y la influencia de toda una serie de presupuestos y de conceptos metafísicos no cuestionados respecto a su origen histórico, condenando así la fenomenología a no avanzar con libertad en el pensar. Sin embargo, fue esta libertad la que, al mismo tiempo, la fenomenología había favorecido e impulsado como ninguna otra corriente en los primeros decenios del siglo XX. En ese sentido, y pese al rechazo que hemos analizado en esta primera sección, es pertinente preguntarse si el proyecto de la historia del ser no retoma y desarrolla varios conceptos fenomenológicos clave. Sería posible que, pese a su voluntad de ruptura total, varias afinidades y vasos comunicantes siguieran operativos entre la fenomenología y la historia del ser.

Heidegger precisa que, a ojos del pensar, la cosa o el asunto mismo no es aquello susceptible de ser representado como objeto, sino lo digno de ser preguntado [*das Fragwürdige*] en el pensar mismo (GA 100, 53-54).

6 También podría evocarse aquí la interesante crítica de Levinas y Derrida respecto al cortocircuito ético del principio fenomenológico (Derrida, 1997, 95-98).

7 En ese sentido, el testimonio de J. Beaufret es ilustrativo y muestra bien la obstinación de su maestro. Dialogando sobre el problema de la corporalidad del *Dasein*, recuerda que Heidegger mencionó el intento husserliano, pero que tal intento habría fallado tan solo por hablar de... ¡“cinestésias”! (de Rubercy y Le Buhan, 2011, p. 35).

2. La historia del ser y la fenomenología

2.1. Destrucción y positividad

La desaparición casi completa del término *Destruktion*, destrucción, en los textos del viraje (tanto en los cursos como en los tratados y los *Cuadernos*), ha atraído la atención de numerosos especialistas. A ese respecto, W. McNeill destaca muy juiciosamente que un análisis comparativo de ambos conceptos, destrucción e historia del ser, permite sacar a la luz semejanzas insospechadas (2020, 104). ¿Acaso la tarea que apuntaba a un desmontaje [*Abbau*] y destrucción de la historia de la ontología, tal y como se anunciaba en *Ser y tiempo*, no parece coincidir con el proyecto que Heidegger lleva a cabo a partir de los años 1930? Varias notas repartidas en los escritos privados confirman esta hipótesis, al menos si añadimos una serie de precisiones hermenéuticas. Es evidente que el filósofo quedó decepcionado con la recepción de este concepto, y en numerosos momentos plasma su descontento con una lectura completamente equivocada de la *Destruktion*. No se habría visto en la destrucción más que una operación meramente “devastadora” o “eliminadora” que, en última instancia, habría propiciado las críticas a su obra como fundamentalmente nihilista, incluso como si se tratara de desembarazarse de la tradición por juzgarla “errónea” (*GA* 73.1, 79 y 555; *GA* 100, 176). Pese a ello, Heidegger no deja de mostrarse crítico con su propia elaboración del concepto y denuncia sus límites.

A su entender, el problema es que el término podía conducir a error, era un *Fehlgriff*, en la medida en que daba la apariencia de querer destruir para liberar y despejar algo en-sí [*An-sich*], una especie de origen absolutamente puro (*GA* 82, 390). Con este gesto, el filósofo señala también que lo originario no es aquello que debe ser pensado, de manera simple, como lo más “purificado”. Sin embargo, el abandono del término no implica de facto el abandono del proyecto que ese término señalaba. Se trata más bien de comprender el proyecto de una manera más correcta, más esencialmente *histórica*: como una investigación de las diferentes determinaciones del ser a lo largo de la historia. La insuficiencia del planteamiento de la destrucción en *Ser y tiempo* debe ser solventada, y para ello hay que proseguir el trabajo de dismantlar la tradición a través de otros medios (*GA* 82, 35-36; *GA* 94, 90)⁸. Como escribe en las “*Anmerkungen II*” poco después de la guerra: “¿Quién vio esto, la positividad de la destrucción? ¿Quién vio, la historia del Ser?” (*GA* 97, 141).

Encontramos esta “positividad” de la destrucción presentada de manera más explícita en varias notas del segundo volumen de *Zum Ereignis-Denken*, redactadas alrededor de los mismos años, con el título de “Destrucción de la diferencia ontológica”. Nos permiten comprender, retrospectivamente, por qué el proyecto de la historia del ser, pese a ser una “intuición tardía”, constituye una retoma directa del “sentido positivo” de una “destrucción de la historia”, siendo “idéntica” a ella (*GA* 73.2, 1330). Se debe a que la “positividad” implica justamente un “liberar [*Freilegen*]” las determinaciones históricas del ser, una liberación que permite pensar el ser mismo como “comienzo” [*Anfang*] o como *Ereignis*: como multiplicidad de sentidos que van más allá de los establecidos e instaurados históricamente,

⁸ Para una perspectiva crítica sobre la función operativa pero implícita de la destrucción en la historia del ser, remitimos a Arrien, 2021.

y que han privilegiado siempre al ser y al ente (a todo lo que es) como presencia constante [*Anwesenheit*] y no en su diferencia misma (Íbid). La destrucción no solo apunta a volver a lo que ya ha sido pensado, sino que también se dirige hacia lo “por-pensar” del ser, asumiendo el imperativo de despejar el camino hacia éste (*GA* 73.2, 1482). Pero, ¿cómo se puede lograr despejar este camino efectivamente?

Podemos entender la historia del ser como la continuación de lo que Heidegger anunciaba en el §6 de *Ser y tiempo*: una destrucción fenomenológica de las capas sedimentadas en las diferentes determinaciones históricas del ser. Esta tarea debe realizarse para acceder a un pensar que sea esencialmente histórico, y en ese sentido, los tratados y el resto de apuntes señalan una vía para pensar el ser mismo en su desarrollo y en su despliegue. Es decir, el ser debe ser aprehendido en un sentido verbal, en su esenciar histórico como *Wesen*, y por esta vía, captarlo en la multiplicidad de épocas que conforman la metafísica occidental. Sin embargo, para desarrollar de manera coherente y legítima esta interpretación del esenciar del ser, Heidegger parece recuperar y transformar otro concepto fundamental de la fenomenología: la *epojé*.

2.2. El pensar epocal como *epojé* histórica

Pese a ser menos explícito a este respecto que en lo que concierne la parte destructivo-fenomenológica de la historia del ser, Heidegger apunta algunas ideas que nos permiten ligar ésta con la *epojé*. Recordemos que la *epojé*, pese a las múltiples elaboraciones que Husserl trabajó a lo largo de toda su vida, puede resumirse aquí, en su formulación clásica del §32 de las *Ideen I*, como el acto de “poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural” y de esta manera, todas las teorías y toda validez ontológica respecto a la existencia del mundo “para mí” (*Hua III*, 65). A la hora de trasponer este proyecto y aplicarlo a la historia de la metafísica misma, Heidegger pretende ir más allá, radicalizando tanto el alcance como el sentido de la *epojé*.

Para ello, no se trata solo de poner entre paréntesis la validez ontológica del mundo, sino de procurar liberar un camino para cuestionar el conjunto de determinaciones ontológicas que se desarrollaron a lo largo de la filosofía occidental. De la misma manera, tampoco puede ser cuestión de lograr una ciencia eidética de ningún tipo —supeditada a los conceptos metafísicos tradicionales— puesto que ya no se aspira a captar una esencia fija e inamovible. Lo que se busca es aprehender el esenciar mismo del ser según su proceso y la lógica que ha seguido, desde su inauguración griega hasta el final en Hegel y Nietzsche: desde la determinación del ser como *physis* hasta el ser como *objetividad*, pasando por la *idéa*, la *enérgeia*, el *actus* y la *actualitas*, la efectividad, la voluntad, etc.⁹ Una nota crítica del volumen 82 nos permite medir mejor la cercanía y la diferencia entre el pensar epocal y la *epojé* husserliana. Esta última es criticada precisamente “no sólo por presuponer la subjetividad y la objetividad”, sino sobre todo por establecer esta presuposición como “ámbito de la filosofía” (*GA* 82, 261). A la inversa, y contra la *epojé* fenomenológico-trascendental, el pensar epocal busca “saltar” fuera de la subjetividad así pensada, dado que esta sería una determinación histórica del ser muy precisa, y que adviene a partir de la modernidad (Íbid).

9 A ese respecto, además del texto fundamental del *Nietzsche II*, “La metafísica como la historia del Ser” (*GA* 6.2, 363-410), remitimos a *GA* 66, 183-197.

Sin embargo, pese a su rechazo explícito y pese a pretender ser “algo completamente diferente”, es difícil no ver en algunos desarrollos del pensar epocal características que lo relacionarían con el acto de la *epojé* (GA 82, 251). Aunque ya no es el fenomenólogo el que lleva a cabo esta acción, no deja de ser (el pensar de) un pensador el que tiene que mantener, retener o contener toda la serie de figuras históricas del ser, para así captarlas y determinarlas en su esenciar mismo. Varios especialistas han apuntado la importancia decisiva que tiene la retención o contención, *Verhaltenheit*, como temple de ánimo y tonalidad fundamental [*Grundstimmung*] en los textos de esta época (Xolocotzi, 2011, 71-84; Keiling, 2017; Vigo, 2020). Desde el principio de las *Contribuciones a la filosofía*, Heidegger es particularmente explícito al respecto, y presenta la retención como la tonalidad superior, la que engloba el resto de tonalidades y que marca el “estilo”, la “certeza” y el “rigor” del pensar en la historia del ser (GA 65, 33 y 65). Los tratados, junto a algunos comentarios de los *Cuadernos negros*, ponen de manifiesto la necesidad de la retención, en la medida en que ella asegura que el “preguntar esencial” y el “saber originario” del esenciar histórico del ser sea conservado (GA 95, 238). Se trata entonces de un acto de “retenerse”, de “*retentio*”, a través del cual lograr separarse y mantener una distancia necesaria para que el pensar pueda aprehender las determinaciones metafísicas sin llegar a hundirse en ellas (GA 82, 260-261). Si la retención es decisiva en los textos de la historia del ser, es porque subraya el método por el cual esta historia puede ser observada desde una posición alejada y “exterior”. Solo así podemos ser capaces de captar el sentido del ser en una época histórica precisa, y entender la manera en la que ese sentido se “suspende”, se pone entre paréntesis, y dictamina cómo (se) diferencia —de manera cada vez distinta según la época— el ser y el ente que es (GA 66, 374-375).

En ese sentido, P. Slama ha mostrado que estas formulaciones del retener, así como sus variantes en torno a la noción de *Haltung*, llegan hasta una de las últimas conferencias de Heidegger, “Tiempo y ser”, de 1962. La descripción del pensar epocal y de la *epojé* recibe ahí una formulación de corte fenomenológico. Es “el mantenerse en sí mismo cada vez en favor de la perceptibilidad de la donación, es decir del ser con vistas a la fundación del ente” (GA 14, 13). Como subraya P. Slama con acierto, podríamos caracterizar entonces el proyecto heideggeriano de la historia del ser como el despliegue de una “*epojé* de la *epojé*”, en un sentido eminentemente histórico: la puesta entre paréntesis de toda validez ontológica dada y de todo sentido del ser (y de su diferencia con el ente) a lo largo de sus distintas épocas (2018, 15). No obstante, si hemos señalado cómo opera aquí una retención epocal, que suspende no solo la validez ontológica del mundo, sino también la subjetividad del sujeto mismo, cabe preguntarse hacia dónde reconduce esta *epojé* de la *epojé*. Dicho con otras palabras, ¿desde dónde nos situamos para aprehender las determinaciones históricas del ser? Hemos mencionado que, frente a la subjetividad trascendental, surge la figura del pensar del pensador; pero esta figura asume una nueva caracterización y un nuevo sentido, operando fenomenológicamente como *Da-sein*.

2.3. *Da-sein* y reducción fenomenológica

A partir del viraje, asistimos a un importante proceso de auto-interpretación y de auto-crítica por parte de Heidegger respecto a la analítica existencial del *Dasein*. En el marco de este trabajo, no podemos exponer en detalle esta polémica, que permite profundizar la

legitimidad del salto a un pensar histórico del ser frente a toda metodología que herede el vocabulario trascendental. Este habría sido uno de los grandes límites, incluso el gran error, de *Ser y tiempo*: partir de un ente considerado insigne, el *Dasein*, que, al poseer una comprensión de lo que es el “ser”, puede asumir el rol de punto de partida —de condición de posibilidad— para preguntar por el sentido mismo del ser en cuanto tal¹⁰. Sin detenernos en los pormenores de la transformación del *Dasein* y su papel fundamental a partir de los años 1930, lo que sí nos gustaría exponer aquí es la manera en la que este concepto adopta un rol similar a la reducción fenomenológica. Pero para llevar esto a cabo, debemos precisar antes un problema de índole metodológica.

En el desarrollo histórico de la fenomenología, el rechazo radical de Husserl al antropologismo ha suscitado muchas discusiones sobre el lugar del ser humano en su edificio teórico. Es destacable que este punto de encuentro entre el padre fundador y su discípulo heterodoxo —dado que tanto uno como otro se oponen violentamente a toda antropología filosófica— sea justamente el que Husserl denuncie como incompatible. Como es sabido, la lectura atenta de *Ser y tiempo* hunde al “maestro” en una profunda decepción que le llevará a oponerse públicamente a Heidegger en 1931, en el famoso ciclo de conferencias sobre “Fenomenología y antropología” (*Hua XXVII*, 164-183)¹¹. Pero una interpretación menos cerrada, por no decir menos dogmática, quizás nos ayude a comprender mejor los puntos en común a este respecto entre ambos pensadores, y aún más según evoluciona y se desarrolla la historia del ser.

Si para Husserl la reducción fenomenológica debe permitir acceder a un conocimiento intuitivo y absoluto, la antropología (como antes el psicologismo), es un enemigo que combatir, ya que en ningún caso podremos comenzar por las determinaciones naturales del ser humano para alcanzar un saber suficiente. Dado que “captarse como un ser humano ya es presuponer la validez del mundo”, un proceder así correría el riesgo de derivar el conocimiento, y su validez y su legitimidad, de características antropológicas y, por lo tanto y en última instancia, relativas (*Hua XXVII*, 173). Pero lo que vale la pena destacar aquí es cómo los tratados y *Cuadernos negros* presentan una nueva definición del *Da-sein* que se relaciona con el rechazo del antropologismo.

En las primeras páginas de las *Contribuciones a la filosofía*, Heidegger decreta que la comprensión tradicional del ser humano como “cuerpo-alma-espíritu ya no nos dice gran cosa” (*GA* 65, 50). De esta manera, el escollo que el pensar de la historia del ser debe evitar es retrotraer toda determinación del ser y del ente a partir de la posición y la caracterización del ser humano, lo que el filósofo denuncia justamente como “antropologismo metafísico” (*GA* 66, 159-163). Así, y pese a que el objetivo buscado ya no es el tipo de conocimiento intuitivo que Husserl añoraba, la captación de las diferentes épocas y determinaciones históricas del ser requiere ser reconducida a un ámbito que asegure su aprehensión adecuada. Si éste ya no puede ser calificado de subjetividad trascendental, de Yo o de *ego*, como Heidegger insiste a lo largo de los textos de los años 1930 y 1940, no deja sin embargo de

10 Sobre este punto, véase especialmente *GA* 66, §56, §94 y §95.

11 A este respecto, por supuesto, el texto fundamental es la primera parte de Blumenberg, 2011. Para una presentación clara y sucinta de este problema, remitimos a Monod, 2021.

exhibir algunas semejanzas que merecen nuestra atención (GA 65, 312-313)¹². Dicho con otras palabras, asistimos aquí a la reconducción del pensar histórico a un ámbito que posee una dimensión deshumanizada, incluso *inhumana*, que garantice su verdad y validez contra el peligro del antropologismo. Es este ámbito lo que debemos interpretar como *Da-sein*: el lugar mismo donde el ser histórico, la diferencia entre ser y ente, puede mostrarse y hacerse manifiesto, asumiendo también la forma del despeje de un claro, la *Lichtung*.

¿Cómo comprender, más precisamente, esta dimensión deshumanizada del *Da-sein*? La afinidad con la famosa expresión de Fink en la *Sexta meditación cartesiana*, va más allá de ser una mera coincidencia. Recordemos que, al principio del texto, Fink (con el beneplácito de Husserl) caracteriza la *epojé* como una reducción en la que el ser humano “se suprime” y “se deshumaniza”, hasta llegar a “fallecer” en el “espectador trascendental” así liberado (1988, 43-44). En el proyecto de la historia del ser, y pese a avanzar en una dirección opuesta al trascendentalismo, se insiste en esta dirección *inhumana*, que alcanza una radicalidad sin precedentes en varios apuntes y notas. Como leemos en el primer volumen de los *Cuadernos negros*:

El pensar habitual como cálculo calcula así: cuanto más ente [*je seiender*] es el ser humano, y más cerca llega a sí mismo como ente [...] (cuanto más “vivo” [*erlebender*] esté el ser humano) más cierto y seguro debe llegar a estar sobre el *ser*. ¿Por qué llegamos a saber tan raramente sobre esto Otro, que el Ser [*Seyn*] se ilumina mejor cuanto menos ente es el ser humano? El ser humano debería poder *no ser*, para captar la verdad del Ser y de ahí atesorar la entidad del ente en su poder esencial (GA 94, 480).

En ese sentido, y como Heidegger destaca en el tratado del mismo nombre, el pensar propio de la historia del ser puede y debe ser caracterizado justamente como un “pensar inhumano”, un pensar de la *Entmenschung*, en la medida en que no toma como apoyo ninguna de sus determinaciones tradicionales, e incluso las rechaza por completo (GA 69, 24)¹³.

Sin que ello conduzca a un sujeto trascendental (o tan siquiera a un sujeto) resulta posible ver en este proceder un acto semejante a la reducción fenomenológica. Lo que explicaría también las reflexiones habituales en los tratados y demás textos sobre la relación entre *Da-sein* y ser humano. Si no son equivalentes y no se trata de una identidad completa, entonces Heidegger debe explicitar en qué están ligados¹⁴. De ahí sus distintas formulaciones: tales como “el ser humano en el *Da-sein*”, “el *Da-sein* del ser humano” o incluso la del ser humano como “el ente del *Da-sein*” (GA 65, 301; GA 66, 143; GA 73.1, 400-401; GA 100, 141). En todas ellas, lo fundamental es no confundir y entender la pertenencia o el genitivo “de” como un mero añadido de propiedades, sino como una posibilidad misma que el ser

12 Pese a que no exista algo así como una subjetividad trascendental, un *ego* o el “Yo”, esto no implica que el *Da-sein* en estos textos no posea una dimensión mínima de ser sí-mismo o de ipseidad [*Selbtheit*], lo que hemos intentado demostrar en Gómez Algarra, 2021.

13 Sobre el problema de la inhumanidad del *Da-sein*, véase Jaran, 2021.

14 En última instancia, como indica una nota de trabajo de los años 1930, este problema abriría incluso la posibilidad de que existiera un *Da-sein* no-humano, posibilidad que el filósofo matiza inmediatamente al afirmar “que no conocemos ningún otro [tipo de *Da-sein*]” (GA 73.1, 274).

humano puede realizar. Es decir, el *Da-sein* ya no sería el ente señalado que somos cada uno (como en *Ser y tiempo*), sino que, en el pensar del *Ereignis*, representa una posibilidad determinada por la comprensión del ser —y, por tanto, no sin semejanzas a la posibilidad fenomenológica de efectuar la reducción trascendental.

Conclusión: ¿Hacia una refundación de la fenomenología?

Nuestro objetivo en este artículo era doble: por un lado, presentar las críticas que Heidegger desarrolla a la fenomenología y a su método en los escritos privados de los años 1930 y 1940. Después y, por otro lado, hemos intentado mostrar que, pese a la virulencia de esas críticas, muchos conceptos del proyecto de la historia del ser parecen retomar y reactualizar conceptos fenomenológicos clave. En ese sentido, la pregunta de si la historia del ser es fenomenológica o no es siempre ambigua, puesto que no puede recibir una respuesta satisfactoria si nos limitamos a un “sí” o a un “no”. Es innegable que Heidegger quería alejarse del método fenomenológico practicado por su maestro Husserl, y lo empezó a hacer ya desde sus primeras lecciones, aunque aún se reivindicara como parte integrante del movimiento. Este alejamiento se exagera a partir de los años 1930, lo que el análisis riguroso de los tratados, de los *Cuadernos negros* y de los manuscritos de trabajo, publicados póstumamente, nos permite constatar.

Sin embargo, la comprensión de este *corpus* está aún en sus primeras etapas, y aquí tan solo hemos procurado avanzar un poco en ella, aunque sea circunscribiendo una serie de problemas. Se hace manifiesto que la ruptura heideggeriana con la fenomenología, pese a su radicalidad, esconde algunos puntos de contacto y similitudes sorprendentes en cuanto a la *epojé*, la reducción y la tarea histórica de destrucción, entre otros. Pero quizá la cuestión no sea solo determinar qué hay de fenomenológico en estos textos, sino rescatar los conceptos de la historia del ser que puedan ayudarnos a replantear y avanzar la investigación fenomenológica hoy en día. Los trabajos de A. Schnell en torno a una fenomenología constructiva siguen esta dirección, y es sin duda uno de los representantes contemporáneos que más ha insistido sobre la fecundidad de los escritos privados de Heidegger para alimentar el debate actual. Para concluir, nos gustaría recoger aquí algunas de sus indicaciones, delimitando varios aspectos del *corpus* que hemos analizado y que consideramos potencialmente fructíferos para la fenomenología actual.

Si según A. Schnell el pensar de la historia del ser, tal y como se plantea en los tratados, “anuncia una refundación de la fenomenología”, esta perspectiva puede abordarse desde varios frentes (2020, 212). De entrada, y como señala en *En voie du réel*, cabe destacar que los manuscritos póstumos albergan una perspectiva crítica sobre la afectividad y las tonalidades fundamentales. Pero también contienen, al menos *in nuce*, hitos para un pensar renovado de la corporalidad [*Leiblichkeit*] (Schnell, 2013, 231). Sabemos, desde las *Ideen II* y la obra de Merleau-Ponty hasta elaboraciones más cercanas a nosotros como son las de M. Henry, M. Richir o B. Waldenfels, que el cuerpo es fuente de problemas fundamentales para toda fenomenología. En el caso de Heidegger, y desde el problema del espacio en *Ser y tiempo* hasta los famosos seminarios de Zollikon, la corporalidad del *Dasein* ha recibido aproximaciones muy diversas, insistiendo sobre todo en la ausencia de un pensar satisfacto-

rio de lo corpóreo (Aho, 2009). No obstante, y como han apuntado algunos trabajos recientes, el proyecto de la historia del ser puede ofrecer nuevas aproximaciones al problema del cuerpo (Vallega-Neu, 2005; 2019). Si, como subraya A. Schnell, este proyecto busca superar las distinciones metafísicas entre lo ideal y lo sensible, bien podría ser entonces que en los escritos privados asistiéramos a un preguntar por el *Da-sein* que “nos devuelve al cuerpo” y que merece ser explorado con mayor detalle y profundidad (GA 73.1, 474).

Pero el desmontaje de la distinción entre idealidad y sensibilidad toma distintos caminos, y es importante destacar otro punto esencial a ese respecto. Se trata del problema de la imagen y de la reactualización crítica de la imaginación trascendental después del libro sobre Kant, que asume en los tratados la enigmática fórmula de una “fantasía del Ser [*Phantasie des Seyns*]” (GA 65, 312; GA 97, 248; GA 99, 116). El propio A. Schnell ha subrayado que esta reactualización es decisiva, a lo que debemos añadir también los trabajos de K. Ziarek, que ha propuesto un acercamiento interesante a este problema (Schnell, 2017; Ziarek, 2015). Hoy en día y al menos desde la publicación del volumen XXIII de *Husserliana*, la importancia que tiene la imaginación en el ámbito de la investigación fenomenológica no ha hecho más que crecer. La interpretación de la *phantasía* que elaboró M. Richir a partir de *Phénoménologie en esquisses* (2000) y hasta sus últimas obras constituye un buen indicio de ello, pero podemos encontrar diferentes pruebas en numerosos trabajos de distinto corte¹⁵. En ese sentido, una revisión atenta de los manuscritos y notas de Heidegger en los años 1930 y 1940 podrían ofrecernos nuevas herramientas para desarrollar una fenomenología de la imaginación, o incluso del *homo imaginans* (Schnell, 2011, 141-155; 2015, 223-245).

Si reunimos estas indicaciones junto a los conceptos ya abordados en nuestro segundo apartado, como lo son la dimensión histórica del pensar del ser o la *epojé* radical y subjetiva del *Da-sein*, entonces estaremos mejor preparados para analizar los aportes de estas densas obras al debate filosófico actual —en la estela de las propuestas de J. Patočka o de M. Richir. Pese a sus dificultades (y a sus oscuridades), el proyecto de la historia del ser podría constituir un ámbito fecundo de experimentación, susceptible de elaborar la tentativa de una refundación de la fenomenología.

Bibliografía

- Aho, K. (2009), *Heidegger's Neglect of the Body*, Albany: SUNY Press.
- Alloa, E. (2021), *La imagen diáfana. Fenomenología de los medios visuales*, Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Arrien, S.-J. (2021), «De la destruction phénoménologique à la destruction poétique» en: Arrien, S.-J. y Sommer, C. (eds.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, París: Hermann, pp. 21-40.
- Basso-Monteverde, L. (2016), *La unidad de la diferencia*, Buenos Aires: Biblos.
- Blumenberg, H. (2011), *Descripción del ser humano*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1997), *Adieu. À Emmanuel Levinas*, París: Galilée.

¹⁵ Véase la rigurosa y profunda investigación de E. Alloa, 2021.

- Fink, E. (1988) *VI. Cartesianische Meditation*, Dordrecht: Kluwer.
- Jaran, F. (2021), «De l'inhumanité du *Dasein*», en: Arrien, S.-J. y Sommer, C. (eds.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, París: Hermann, pp. 193-209.
- Gómez Algarra, C. (2021) «Nadie comprende lo que “yo” pienso aquí. Críticas de la primera persona y *Selbstheit* en los tratados del *Ereignis*», *Studia Heideggeriana*, vol. X, pp. 35-51.
- Gourdain, S. (2018), *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruselas: Oúsia.
- Heidegger, M. *GA 6.2, Nietzsche II*, 1997.
- Heidegger, M. *GA 9, Wegmarken*, 1976.
- Heidegger, M. *GA 14, Zur Sache des Denkens*, 2007.
- Heidegger, M. *GA 15, Seminare (1951-1973)*, 1986.
- Heidegger, M. *GA 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989.
- Heidegger, M. *GA 66, Besinnung*, éd. F.-W. von Herrmann, 1997.
- Heidegger, M. *GA 69, Die Geschichte des Seyns*, éd. P. Trawny.
- Heidegger, M. *GA 73.1/73.2, Zum Ereignis-Denken*, 2013.
- Heidegger, M. *GA 82, Zu eigenen Veröffentlichungen*, 2018.
- Heidegger, M. *GA 94, Überlegungen II-VI (Schwärze Hefte 1931-1938)*, 2014.
- Heidegger, M. *GA 95, Überlegungen VII-XI (Schwärze Hefte 1938-1939)*, 2014.
- Heidegger, M. *GA 96, Überlegungen XII-XV (Schwärze Hefte 1939-1941)*, 2014.
- Heidegger, M. *GA 97, Anmerkungen I-V (Schwärze Hefte 1942-1948)*, 2015.
- Heidegger, M. *GA 98, Anmerkungen VI-IX (Schwärze Hefte 1948/49-1951)*, 2018.
- Heidegger, M. *GA 99, Vier Hefte I-II (Schwärze Hefte 1947-1950)*, 2019.
- Heidegger, M. *GA 100, Vigiliae und Notturmo (Schwärze Hefte 1952/53 bis 1957)*, 2020.
- Husserl, E. *Hua III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1976.
- Husserl, E. *Hua XXVII, Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 1989.
- Keiling, T. (2017), «Vers le chemin de la sérénité ? Retenue et recueillement dans les *Beiträge zur Philosophie*», en: Schnell, A. (ed.), *Lire les Beitrage zur Philosophie de Heidegger*, París: Hermann, pp. 197-214.
- McNeill, W. (2020), *The Fate of Phenomenology: Heidegger's Legacy*, Londres: Rowman&Littlefield.
- Monod, J.-C. (2021), «“La prohibición antropológica” en Husserl y Heidegger y su transgresión por Blumenberg», en: Jaran, F. y Rodríguez, R. (eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Madrid: Guillermo Escolar, pp. 45-66.
- Polt, R. (2020), «A Running Leap into the There. Heidegger's “Running Notes on *Being and Time*”», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 41, 1, pp. 55-71.
- de Rubercy É. y Le Buhan, D. (2011), *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, París: Pocket.
- Schnell, A. (2020), *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale ?*, Grenoble: Jérôme Millon.
- Schnell, A. (2017), «*Ereignis* et *Da-sein* dans les *Beiträge zur Philosophie*», en: Schnell, A. (ed.), *Lire les Beitrage zur Philosophie de Heidegger*, París: Hermann, pp. 159-173.
- Schnell, A. (2015), *La déhiscence du sens*, París: Hermann.

- Schnell, A. (2013), *En voie du réel*, Paris: Hermann.
- Schnell, A. (2011), *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologische Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg: Königshaus&Neumann.
- Schnell, A. (2007), *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble: Jérôme Millon.
- Seubert, H. (2019), *Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens*, Friburgo de Brisgovia: Karl Alber Verlag.
- Slama, P. (2018), «En quoi l'histoire de l'être de Heidegger est-elle phénoménologique ?», *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIV, 1.
- Sommer, C. (2019), «Théologie politique de l'être. L'“erreur” de Heidegger à la lumière des Cahiers noirs», *Le Débat*, 5, 207, pp. 179-184.
- Vallega-Neu, D. (2019), «Body and Time-Space in Heidegger and Merleau-Ponty», *Research in Phenomenology*, 45, p. 31-48.
- Vallega-Neu, D. (2005), *The Bodily Dimension in Thinking*, Albany: SUNY Press.
- Veraza, P. (2018), «La transformación conjunta del *Da-sein* y el método en las “Laufende Anmerkungen zu *Sein und Zeit*», *Apéiron*, 9, pp. 135-145.
- Veraza, P. (2016), «El pensar del *Ereignis* como otra fenomenología. Método e inicio del camino», *Franciscanum*, 58, 165, pp. 89-116.
- Vigo, A. (2020), «Meditación, historia, contención», *Claridades*, 12, 2, pp. 45-74.
- Xolocotzi, Á. (2011), *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México: Porrúa.
- Ziarek, K. (2015), «Image-less thinking: The Time-Space for Imagination in Heidegger», in *Hermeneutisches Jahrbuch*, 14, pp. 145-162.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 92 (2024), pp. 115-129

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.508321>

Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

Mímesis Dialéctica. Sobre un concepto básico en Adorno

Dialectical Mimesis. About a Basic Concept in Adorno

VICENTE JARQUE*

Resumen. El texto se presenta como una reflexión en torno a los usos del concepto de mimesis como núcleo del pensamiento de Adorno. Se parte de los planteamientos de la *Dialéctica de la Ilustración*, para luego remitirlos a la manera en que reaparecen en la *Teoría estética*, distinguiendo el papel de la mimesis en el proceso de la producción de la obra y en el de su recepción, tanto en el arte como en la cultura de masas. Finalmente, se apunta a la posibilidad de enriquecer el concepto conectándolo con Benjamin.

Palabras clave: Adorno, mimesis, recepción, industria cultural, Benjamin.

Abstract. This text goes as a reflection on the uses of the concept of mimesis as the core of Adorno's thought. It starts with the proposals of the *Dialectic of the Enlightenment*, and then refers them to the way in which they reappear in the *Aesthetic Theory*, distinguishing the role of mimesis in the process of the production of the work and in that of its reception, both in art as in mass culture. Finally, it points to the possibility of enriching the concept by connecting it with Benjamin.

Keywords: Adorno, mimesis, reception, culture industry, Benjamin.

El concepto de *mímesis* ha sido tratado últimamente en términos contradictorios. Por un lado, se ha impuesto una corriente de denostadores de la mimesis entendida en un sentido un tanto simple, en la medida en que remitiría al concepto de una representación pretendidamente fiel y unívoca de una realidad o verdad exterior al sujeto. En esa línea encontramos a pensadores tan influyentes como Barthes, Deleuze, Lyotard o Derrida. Por otro lado,

Recibido: 22/01/2022. Aceptado: 28/03/2022.

* Catedrático de Estética, Facultad de Bellas Artes de Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha. Investigador en filosofía, historia y crítica del arte contemporáneo. Entre sus publicaciones recientes: *Una vez es ninguna vez. Mímesis, relato y cine en Walter Benjamin*, Genuève: Palma de Mallorca, 2021; "Sobre la historia del arte que nos merecemos", *Estudios de Filosofía*, nº 58, Universidad de Antioquia, Medellín, 2018. Correo electrónico: vicente.jarque@uclm.es.

tenemos a autores como Ricoeur, Lacoue-Labarthe, Taussig o incluso Girard,¹ empeñados de diferentes maneras en mostrar la viabilidad del concepto en orden a una más rica interpretación de la existencia humana. Si no fuese porque las extrapolaciones demasiado extremas suelen ser infecundas, casi diríamos que nos hallamos ante una reedición contemporánea de la contrapuesta visión que se hicieron Platón y Aristóteles de la mimesis, el uno despreciándola por engañosa, contagiosa, tóxica y potencialmente maligna, y el otro celebrándola como forma de aprendizaje y experiencia. En cualquier caso, y con independencia de lo que cada uno de los citados pensase en concreto sobre la mimesis, y obviando lo poco que cuesta combatir la “imitación” en nombre de la moderna libertad individual (mucho menos que en nombre de la justicia colectiva, como era el caso de Platón), parece claro que se trata de un concepto particularmente ambiguo, susceptible de adquirir sentidos dispares en función del lugar del que se extraiga y del contexto en que se lo movilice.

En el caso de Adorno, la cosa se complica algo más. El concepto es utilizado constantemente, aunque siempre sin quedar definido de una manera clara (Halliwell, 2002, 345), sobre todo en la obra que bien podemos considerar como su testamento filosófico, la *Teoría estética*, en donde se diría que lo recupera de la *Dialéctica de la Ilustración*, escrita más de veinte años antes. Por lo demás, es significativo que en la programática, aunque ya tardía *Dialéctica negativa* apenas aparezca en algún que otro breve pasaje, a veces sólo implícitamente. Puede que esto haya servido para condicionar el sesgo de la recepción habitual de su filosofía, en cuyo marco la noción de mimesis ha quedado por lo general descuidada, como diluida en la enmarañada red de conceptos manejados por Adorno, de modo que sólo desde finales del siglo pasado, casi treinta años después de su muerte, comenzó a prestársele la debida atención, hasta el punto de llegar a ser considerada como un registro decisivo en su pensamiento.²

En sus textos de los años cuarenta, en buena parte condicionados por la conciencia traumática de la catástrofe civilizatoria, desarrollaba una concepción de la mimesis integrada en la dialéctica entre mito e iluminismo, en donde lo que se dibujaba es una visión de la historia en función de la cual ésta se originaría en la conciencia angustiada del hombre arcaico ante el poder de la naturaleza, un estremecimiento [*Schauer*] primordial al que respondería todavía espontáneamente a través de la mimesis, es decir, mediante una especie de impulso o conducta de aproximación o asimilación a lo otro, en cierto modo en unos términos apotropaicos de apaciguamiento del poderoso enemigo. Esto es algo que en principio daría lugar a la magia y a los rituales sacrificiales, que pronto se articularían en forma de relatos míticos, en una visión del mundo rudimentariamente ordenada y que, con el tiempo, quedaría más o menos enterrada bajo el impacto irresistible de la razón. Sólo que esta acabaría por revelarse como instancia suprema de dominación de la naturaleza: como racionalidad instrumental que, en su registro social, derivaría en el *sistema* del capitalismo avanzado, con

1 Cfr. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I*, México, Siglo XXI, 1995; Philippe Lacoue-Labarthe, *Mimesis: Des Articulations*, París, Aubier-Flammarion, 1975; René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985; Michael Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Routledge, Nueva York/Londres, 1993.

2 Cfr., entre otros, Jay (1988); Rüdiger Bubner (1997); Shierry Weber Nicholzen (1999); Noppen (2017), o Martí Soler (2016).

la universalización del principio abstracto de la identidad y del intercambio de mercancías (Adorno/Horkheimer, 1994, 59 ss.).

Por conducta mimética hay que entender, entonces, la correspondiente a una forma de experiencia anterior a la escisión entre sujeto y objeto,³ es decir, una experiencia pre-conceptual del mundo no guiada por la reducción de “lo otro” a identidad racional, de la multiplicidad a la unidad manejable, de lo concreto a lo abstracto, de lo diferente a lo igual, sino caracterizada por la entrega de la conciencia a un contexto abierto determinado por los principios prelógicos del “impulso del pre-ego” (Adorno, 1975, 221 ss.) vinculados a aquello que el propio Adorno llama “afinidad” o “semejanza”. De hecho, la “afinidad” es “la punta y filo [*Spitze*] de la dialéctica de la ilustración”, la cual “revierte en ofuscación (...) en cuanto corta del todo sus lazos” con ella, pues “la conciencia sabe tanto de su otro como le es semejante” (Adorno, 1975, 268). De ello se deduce que viene a reconocer el papel fundamental de una experiencia todavía no mutilada por la violenta introyección del sacrificio que precede al triunfo del pensamiento identificador, es decir, una experiencia anterior a la deteriorada por la razón dominadora, que localiza en unos remotos tiempos primitivos, en la infancia de la humanidad, y a la que, por lo demás, podría eventualmente parecerse la de la infancia de cada cual (de cuya huella no pudo ni quiso librarse el propio Adorno).⁴

II

Ahora bien, aunque esa experiencia arcaica fuera suprimida por la del concepto, dado que la irrupción del sujeto racional se produjo inevitablemente a través de la represión de los “impulsos miméticos” y la virtual identificación de la verdad con el dominio, Adorno seguía pensando en la posibilidad de revertir la situación. Para ello había encontrado un modelo en la obra de Benjamin. Y aquí no me estoy refiriendo a sus escritos *Sobre la facultad mimética* o *Doctrina de la semejanza*, sobre los que luego habrá que volver, sino a una clase de pensamiento que Adorno caracterizó como el producto de esa “experiencia no reglamentada” que él mismo anhelaba desplegar a través de su propia dialéctica.⁵ De modo que ésta no sólo sería *negativa* sino también *mimética*. La filosofía bien entendida —habitante de la “esfera de lo insumiso”—, habría de resistirse al pensamiento de la identidad, tanto idealista como positivista, pidiendo auxilio a la mimesis, es decir, “apropiándose algo de ésta en su propio comportamiento, sin dejarse corromper por ella” (Adorno, 1975, 23). En la medida en que ello implica una forma de exposición de la filosofía alternativa a la de la argumentación lineal, deductiva, de esta convicción parece derivar su tendencia a una escritura que llamaba “paratáctica”, de forma fragmentaria, que defendió como idónea en una carta a propósito de la articulación de la *Teoría estética*, a la que denominaba “constela-

3 “Del lado de acá” de esa escisión (Adorno, 1980a, 149).

4 La importancia de la mimesis en la infancia, ya subrayada por Aristóteles, constituyó uno de los motivos fundamentales del pensamiento de Benjamin. En cuanto a Adorno, el asunto resulta más problemático, en la medida en que a veces no remite a la infancia en general, sino más bien a la suya, y muy privilegiada, como fuente de experiencia musical. Cfr. Adorno (1985, 165 ss.); o Adorno (2009a, 125).

5 Sobre la “experiencia no reglamentada”, que Adorno consideraba contrapartida de la experimentación científica o de toda experiencia sometida a control racional, cfr. Adorno (1962a, 253; 2003, 662; 2005, 319-20; 2009b, 654), o incluso *Dialéctica negativa* (1975, 127).

ción” según el término propuesto por Benjamin en su prólogo al *Origen del drama barroco alemán* (Benjamin, 1990).

La conexión de la mimesis con la forma de “constelación” la practicaba Benjamin mediante la interrupción del discurso en cuanto que espacio de dominio del intelecto racional, bajo el supuesto de que la verdad no acaecería en el marco de la continuidad del argumento deductivo, obediente por definición a la intencionalidad conceptual e identificadora del sujeto, sino en los saltos, vacíos o intermitencias, en los momentos en que, dejándose llevar por la cosa, como diría Adorno, se abrirían ventanas para la irrupción de lo diferente en tanto que “no intencional” (lo no controlado por el sujeto). En esa constelación, por tanto, las estrellas (como las “ideas” en que cristalizan los argumentos fragmentarios) sólo llegarían a brillar en función de los espacios oscuros desocupados por el sujeto. Un postulado, más sugestivo que racionalmente persuasivo, al que Benjamin se mantuvo más o menos fiel (no podía entregarse a un permanente sacrificio del intelecto), hasta el punto de proyectar y casi culminar su célebre libro de los *Pasajes*, fragmentario hasta el extremo, compuesto de capítulos sin aparente hilo conductor, consistentes en carpetas de citas heterogéneas, auto-citas y aforismos, presentando en conjunto una *imagen* (eso es una *constelación*) a título de *exposición* de la modernidad tal como se perfilaba en tiempos de Baudelaire.

Adorno discrepó en su momento de semejante radicalismo, de ese ascetismo argumental que llegaba a presentar los elementos de los que se nutrían las imponentes “fantasmagorías” de la modernidad en estado bruto (pues tal era el tema y el contenido de los *Pasajes*), dotándolos de un halo de fascinación que no podía sino debilitar el componente crítico. En una carta a propósito del primer *Exposé* de su proyecto, ya le advertía que ese enclave epistemológico, por ubicado “entre la magia y el positivismo”, se hallaba “embrujaado” (Adorno/Benjamin, 1998, 272-3). Por su parte, se conformó con preconizar y practicar variantes de lo que vino a teorizar más tarde, en 1954, en *El ensayo como forma*: un tipo de discurso que podría considerarse fragmentario, pero sólo en tanto que no integrado ni integrable en ningún *sistema* preestablecido o por venir. En este marco, la pretensión de sustraerse a la lógica habitual del argumento “lineal” y consecuente, “con un antes y un después”, no parece que pueda entenderse sino como un apunte de sesgo más bien retórico (Adorno, 1962d, 11-36).⁶ Aun cuando pueda decirse que Adorno practicó su peculiar variante de la benjaminiana “dialéctica en detención”, tendiendo a paralizarla a base de dilemas insolubles o de una interminable sucesión de paradojas (mientras que el propio Benjamin había tendido más bien a la ambigüedad, en la medida en que diluía esa dialéctica, entre salto y salto, en infinitesimales transiciones), la verdad es que no alcanzó en este aspecto la radicalidad de su maestro. Dicho de otro modo, puede aceptarse que sus textos (aparte de sus brillantes *Minima moralia*) fueran relativamente fragmentarios, siempre reacios a partir de una “tesis” para deducir de ella todo lo demás, pero nunca sus *constelaciones* parasintácticas, en forma de “parataxis”, serían equiparables a las derivadas de la práctica de la “cesura” radical que tanto parecía admirar en la obra tardía del poeta Hölderlin: aquella supuesta “estetización” del pensamiento filosófico, que tantas veces se le ha reprochado, nunca la llevó tan lejos (Adorno, 2003b, 430-72).

6 El elemento retórico del discurso adorniano ha sido minuciosamente examinado, en términos bastante críticos y en conexión con el concepto de mimesis, cfr. Hoffmann, 1984.

III

En los lugares en donde Adorno vinculaba el registro mimético con la forma de exposición de la filosofía, lo hacía conectándola también con el arte y viéndose obligado a matizar esos lazos. Fiel a su estilo, solía afirmar que la escritura filosófica, a diferencia del discurso científico, debe mantener una cierta afinidad con el arte, aunque sin confundirse con él (Adorno, 1975, 23; 1962d, 13 ss.). Y es que, a fin de cuentas, por muchas que sean las cualidades estéticas de un texto filosófico, no es tanto en él, cuanto en el arte, donde “la conducta mimética tiene su refugio”: en el arte, “desde los cambiantes niveles de su autonomía, el sujeto se enfrenta a su otro, del que se encuentra separado, pero no del todo” (Adorno, 1980a, 86). Y es, por tanto, en este aspecto en el que conviene indagar.

Aunque la noción de mimesis aparece numerosas veces en la *Teoría estética*, lo hace modulada en función de cada contexto. De hecho, sólo cabe entenderla en función de sus ocasionales contrarios. Por ejemplo, a propósito de la antítesis entre “expresión” y “construcción”, conceptos en los que reconoce los dos polos fundamentales constituyentes de la obra de arte, que equivalen hasta cierto punto a la contraposición entre mimesis y “espíritu” o “espiritualización”, lo que Adorno sostiene es que, por supuesto, ambos se encuentran recíprocamente mediados: no funcionan en los términos de una abstracta separación. Por expresión (mimética) no entiende la consabida manifestación más o menos espontánea e incontrolada de los conflictos personales del o la artista individual. Más bien la concibe como una suerte de abandono de sí, como un “vaciamiento” del yo (Adorno, 1980a, 424), el cual se entrega así a un —digamos— acontecer creativo en donde lo que cuentan son los materiales históricamente disponibles, considerados como “espíritu sedimentado” (Adorno, 1966a, 34), y los medios técnicos de producción, que son los que han de ser sometidos, en virtud de la potencia del “espíritu” racional, al proceso de “construcción” a través del cual habrían de quedar dialécticamente articulados, aun cuando sin alcanzar, a pesar de las apariencias, una “síntesis” plenamente armónica y conciliadora.⁷

Visto así el asunto, parece que puede considerarse clarificado hasta cierto punto. Se entiende que Adorno remite a la mimesis como instancia irreductible a la racionalidad, como contrapeso del componente, por así decir, calculable de la obra de arte. Se trataría de un registro de espontaneidad (relativamente pasivo, receptivo, desde el punto de vista de la razón) que atribuye a una capacidad vinculada a una experiencia preconceptual localizable (sobre todo, pero no sólo) en la humanidad temprana, tanto en términos filogenéticos como ontogenéticos, y que no consiste en una imitación a través de una representación en la que se reproduce el mundo exterior, sino más bien en una asimilación de uno mismo a lo otro y la puesta en práctica de una cierta “afinidad” subterránea.

7 Sobre la dialéctica mimesis/espíritu conviene tener en cuenta que 1) el “momento espiritual” no viene a ser sino “el proscrito impulso mimético considerado como totalidad”, es decir, liberado de su dispersión, del “tanteo en tinieblas”, y sometido a un “plan” (Adorno, 1980a, 125, 154, 65). Que, en consecuencia con ello, 2) la espiritualización “trabaja en su propia autodisolución” en cuanto que “fuerza mimética eficaz para la identificación de la obra consigo misma”, eliminando todo lo que le es heterogéneo (Adorno, 1980a, 127). Puesto que, 3) aun cuando “la mimesis en arte es lo anterior, lo contrario al espíritu”, ella es “a la vez el lugar en que éste se inflama” (Adorno, 1980a, 160).

Todo esto explica la idea que se hace de la obra de arte como “campo de fuerzas” en donde se pone en juego la clase de experiencia auténtica de la que se ve privado el sujeto sometido a su propia racionalidad dominadora, llevada a su límite sistemático en el contexto del capitalismo tardío. En este punto, y aun cuando la obra de arte no puede sino imitarse a sí misma (puesto que la mimesis es expresión que sólo *imita* lo que ella misma *produce* como semejante),⁸ Adorno conjuga esta idea con el concepto clásico de mimesis como reproducción de la realidad, en la medida en que atribuye a la obra de arte característica de la modernidad su condición de “mimesis de lo endurecido”, de reflejo distorsionado, pero por ello mismo veraz, de la sociedad reificada por causa de la alienación del trabajo y del fetichismo de la mercancía (Adorno, 1980a, 36, 178). A este respecto solía remitir a la idea del “último Valéry” según la cual habría que “imitar minuciosamente lo indeterminado, pero no lo sólido de las cosas” (Adorno, 1980a, 422), es decir, no las apariencias inmediatas a la manera naturalista, sino lo que se oculta tras ellas. Se trataría, de algún modo, de una mimesis de un orden superior. En este sentido sería *realista* Kafka (Adorno, 1980a, 287),⁹ como lo sería Beckett evidenciando el sinsentido en medio del orden aparente encubridor de una realidad vacía (Adorno, 1980a, 49),¹⁰ o Schönberg haciéndonos oír disonancias frente a las pretensiones armonizadoras de la cultura burguesa. En estos ejemplos encuentra Adorno el triunfo del impulso mimético en cuanto que expresión del dolor primordial, aunque, gracias al principio de la construcción, no por ello menos cargado de concreción histórica (Adorno, 1980a, 149, 426)

IV

Un aspecto diferente adquiere la mimesis cuando Adorno la considera desde el punto de vista de la recepción. Aquí nos encontramos con el registro en el que más habitualmente se han hecho evidentes las debilidades de su teoría estética.¹¹ Para entender el problema será bueno partir del postulado según el cual toda obra de arte, precisamente en virtud de “la configuración que se da entre mimesis y racionalidad”, se ofrece siempre como un “enigma”, es decir, como una suerte de composición jeroglífica cuyo sentido profundo, más allá de la apariencia sensible, se hace presente a título de una “trascendencia quebrada” (Adorno, 1980a, 170-1). La obra de arte manifiesta enigmáticamente un “contenido de verdad” que

8 De hecho, la “imitación objetivadora” en el sentido corriente de la representación realista tendría su origen en el clasicismo griego como “antítesis inmediata” del impulso mimético, sobre el que pesaría desde siempre un tabú racional. Cfr. Adorno, 1980a, 214-5.

9 Adorno ofrece también una imagen de Kafka en donde la idea de la mimesis como entrega adquiere, en efecto, rasgos *kafkianos*. Según ella, el escritor (no sus personajes) sería alguien que —como “su compatriota Mahler”— “se pasa a los desertores”, en el sentido de que predica astutamente la “humildad”, el “hacerse inaparente, pequeño, víctima indefensa”, la renuncia a la dignidad humana y la práctica de la mimesis de lo más bajo: así “aparece en él la salvadora meditación y recuerdo de la semejanza con el animal”. Kafka, por tanto, resiste *miméticamente* abandonando todo atisbo de resistencia. Cfr. Adorno, 1962c, 291-2; 2008b, 249-50.

10 Las referencias de Adorno a Beckett son incontables. Cfr., en cualquier caso, “Intento de entender *Fin de partida*” (Adorno, 2003c, 270 ss.). Obviamente, el nihilismo de Beckett no puede ni debe ser traducido literalmente a filosofía. Por lo demás, y pese a las numerosas veces que Adorno cita el final de *El inabismable* (“*il faut continuer*”), es notorio que ni el teatro ni la novela posteriores siguieron ese camino sin salida.

11 Muy lúcidamente lo ha hecho ver, por ejemplo, Hans Robert Jauss (Jauss, 1980).

va más allá de la evidencia inmediata y que sólo resulta accesible a través de una “interpretación”. Ahora bien, tanto ese contenido como la interpretación a él conducente serían, en última instancia, de carácter filosófico; de tal modo, Adorno puede sostener que “la genuina experiencia estética tiene que convertirse en filosofía o no es absolutamente nada” (Adorno, 1980a, 175). Una exigencia radical, si bien se mira. Algo que pide mucho al espectador, lector u oyente de una obra de arte.

Pero es que si, por otro lado, se nos advierte que esa interpretación ha de ser ella misma una operación de carácter mimético, entonces las cosas pueden llegar a adquirir un sesgo insospechado. En efecto, sostiene, dado que “las obras de arte son la identidad consigo misma liberada de toda constricción de identidad”, “al no imitar (...) nada más que a sí mismas, nadie puede entenderlas más que el que las imita” (Adorno, 1980a, 168).¹² De este modo nos vemos abocados a pensar en una interpretación filosófica que sea a su vez una especie de *recreación* de la obra, una *imitación* “capaz de leer en los signos de la obra su sentido completo y de seguirlo, como es capaz de seguir las curvas en que se manifiesta” (Adorno, 1980a, 169).

Esto es algo más fácil de exigir como ideal, que de llevar a cabo en la práctica, como bien puede deducirse de su aplicación a la música, contexto siempre modélico para Adorno, en donde la experiencia del buen oyente consistiría, en el límite, en “componer la pieza virtualmente en el acto de escucharla” (Adorno, 2009c, 218).¹³ De manera que cuando se escucha, digamos, la última sonata para piano de Beethoven (por hablar del último Beethoven, que tanto le dio que pensar a lo largo de toda su vida), da igual si en versión de Pogorelich o Brendel, de Arrau, Barenboim o Lang Lang, uno sólo la entendería en la medida en que la volviese a componer *virtualmente*. Esto valdría también para una pieza de gentes como Webern, Boulez, Ligeti o Stockhausen, o incluso para una de Brian Ferneyhough (el adalid de la *new complexity*), y todo ello (eventualmente, dadas las circunstancias) en forma de grabación discográfica u *on line*, y sin contar con la partitura. Como reza la conocida canción de Gershwin (a quien Adorno, por cierto, no apreciaba ni mucho ni poco): *Nice work, if you can get it!*

Es interesante recordar que esta clase de recepción *mimética* es la que Adorno preconiza como “escucha estructural”, frente a la “atomística” (Adorno, 1985, 24ss., 34,159; 1966b, 50ss.). La primera, producto de una máxima concentración en la obra, sería la única en condiciones de percibir su sentido (*filosófico*), es decir, de captar las relaciones entre los elementos singulares y las partes, y de cada una de ellas con las otras y con el todo. Por el contrario, la “atomística”, la “regresiva”, propia de la música determinada por la industria cultural, sería la escucha “distraída” que fetichiza, que “emancipa” los elementos superficiales y conspicuos de la pieza musical, los “bellos pasajes”, la melodía aislada o el ritmo más reconocible, que se dispersa sin atender al conjunto, al todo en cuanto que producto de una “construcción” (Adorno, 1984, 695 ss.). Aunque, según Adorno, esa construcción

12 Adorno insiste en que la obra sólo se imita a sí misma (Adorno, 1980a, 127, 141, 179, 373).

13 Por lo demás, estas ideas se vinculan con los problemas difícilmente solubles que se suscitan en el contexto de la interpretación-ejecución de la obra, asunto del que Adorno se ocupó en sus inconclusas reflexiones sobre la teoría y la práctica de la *reproducción* sonora de las partituras. De hecho, siempre osciló entre la pretensión de que existe una interpretación adecuada o verdadera y la sospecha de que la música, no sólo la del pasado, se ha vuelto virtualmente ininterpretable. Cfr. Adorno, 2005b.

habría quedado ella misma desestructurada por completo en la música “ligera” o popular, y sustituida por una sistemática estrategia de estandarización y recurso a simples clichés repetidos y abstractamente intercambiables.

De este modo, lo que habría de ser una “objetivación del impulso mimético” (Adorno, 1980a, 371), un encuentro con lo diferente a través de la obra de arte como espacio catalizador de una experiencia de aquella semejanza o afinidad con lo otro del sujeto, se convertiría en una versión degenerada de su contrario. En ausencia del momento de la construcción, la mimesis privada de espíritu invierte la dirección del proceso estético: en lugar de abandonarse el sujeto a la cosa *espiritualizada* como obra de arte, transforma la obra en mera mercancía, instrumento manejable, *desartizado*, objeto placentero sin otro sentido que el de funcionar como receptáculo de las proyecciones del sujeto envilecido (Vilar, 2010). Al ritmo de una pieza de *swing*, sostiene Adorno, el danzante *jitterbug* no practicaría una auténtica mimesis de esa música, ella misma falsa como tal, sino que se entregaría a una especie de remedo masoquista del insecto: “soy una basura, es justo que me hagan lo que me están haciendo”: eso es lo que estaría pensando o sintiendo, de alguna manera, ese oyente distraído (Adorno, 1962b, 140; 2008a, 120).

Por otro lado, esa clase de recepción activa, espiritualizada, la que se negaría en el contexto de la estúpida pasividad que atribuye a la fruición de los productos de entretenimiento fabricados por la industria cultural, se contradice con otra manera de ver la experiencia del arte que Adorno parece considerar igualmente relevante. Me refiero a su llamativa insistencia en el concepto de “estremecimiento” como elemento fundamental de la experiencia mimética. Ya sabemos que desempeñaba su papel como protagonista en la *Dialéctica de la Ilustración*, pero es que también lo hace en la *Teoría estética*. De hecho, Adorno compara la experiencia del arte a la de “sentirse asaltado” (como por una “aparición”), en virtud de un estremecimiento primordial (llega a calificarlo de “precósmico”) que “ha pasado ya y, sin embargo, sobrevive” en la obra de arte, aunque en forma “commensurable” para el ser humano (Adorno, 1980a, 111-12). En otro lugar, en esta misma dirección, sostiene que “la salvación del arte está en ese acto con el que el espíritu se arroja en él fuera de sí. Su fidelidad al estremecimiento no consiste en la reversión”, puesto que “el arte es la herencia del estremecimiento” (Adorno, 1980a, 159). Más aún, y por citar las últimas frases de la *Teoría estética* tal como quedó publicada (al final del excursus sobre las “Teorías sobre el origen del arte”, antes de la “Primera introducción”), una formulación quizás un tanto desatendida a tenor de lo expresiva que resulta: “En fin, habría que definir la conducta estética como la capacidad de estremecerse, *como si la carne de gallina [Gänsehaut] fuera la primera imagen estética*” (Adorno, 1980a, 427).¹⁴

Estas ideas resultan compatibles con aquellas otras en las que, en lugar de estremecimiento, habla de “conmoción” (*Erschütterung*) para calificar la experiencia que debería alcanzarse en la contemplación de toda obra de arte “importante” (Adorno, 1980a, 319).¹⁵ Esa “conmoción” no tendría nada que ver con la “vivencia”, un concepto que Adorno

14 Cursivas mías. La metáfora no sólo es algo desafortunada y empíricamente falsa, sino filosóficamente impropia, por demasiado genérica. Al fin y al cabo, no es precisamente el arte, por desgracia, el lugar en donde quepa buscar de manera prioritaria la fea “imagen” o la “experiencia” de la “carne de gallina”.

15 Cabría suponer que esto no sucedería con las obras de arte *sin importancia*. Pero sería vano llevar demasiado lejos esta línea argumental. En realidad, sostiene Adorno, “no existen obras de arte fracasadas, los valores apro-

calificaba de “pasado de moda”, ni tampoco con ese *shock* que Benjamin contraponía a la experiencia auténtica, sino que habría que reconocerla en los instantes del “derrumbarse, del auto-olvido, propiamente de la extinción del sujeto”, el cual “encuentra su felicidad en esa extinción” (Adorno, 2009d, 197). De tal manera, esa experiencia “no aporta satisfacción particular alguna del yo, ni se asemeja al placer. Más bien se la puede considerar como un compendio de la liquidación del yo que, al sentirse sacudido, conoce su propia limitación y finitud”; aunque esa “aniquilación del yo”, añade pocas líneas después, “no puede entenderse al pie de la letra” (ni siquiera, por tanto, a propósito de las obras de arte “importantes”) (Adorno, 1980a, 320).

V

Pero este panorama que se nos ofrece, aun cuando estimulante e iluminador, se presta a numerosas objeciones. La más radical podría dirigirse al sesgo estrictamente negativo que confiere al concepto de mimesis. Aunque, en realidad, y a pesar de que en la elección del término pueda detectarse un cierto influjo de los escritos de Benjamin antes mencionados, Adorno parece estar aludiendo a ese componente irreductible a la razón que desde siempre se ha atribuido al arte, y que tantas veces se ha identificado con la acción de la naturaleza en un ámbito considerado como manifestación eminente del espíritu. En el marco de la tradición de la Estética moderna, esto viene a parecerse a lo que Kant denominó “genio” (la “disposición” del espíritu “mediante la cual la naturaleza da la regla al arte”) (Kant, 1968, 152), cuya contrapartida habrían de ser el entendimiento constructivo, el elemento “mecánico” y, por supuesto, la destreza técnica. Esta perspectiva fue recogida en la concepción romántica de la obra de arte como *médium* de reflexión en el infinito, con el efecto de ampliar el registro presuntamente genial, irreductible a la razón, para ubicarlo en la esfera de la crítica y de la recepción en general (Benjamin, 1988, 51 ss.).

En ese contexto, la “naturaleza” podía y solía aparecer como lo perdido y añorado, incluso como agente inconsciente de la creación artística, como en Schelling, pero no como objeto del “trabajo” que hace humano al humano (Marx), ni mucho menos como lo prohibido o sacrificado a la manera en que lo presenta Adorno, como lo oprimido por el yo racional, aquello a lo que solo se le puede dar voz a través de la expresión de la escisión, del dolor y el sufrimiento,¹⁶ del que no puede borrarse la huella en la apariencia final de toda obra de arte auténtica: el arte, por tanto, instalado para siempre en el jardín de Getsemaní, como en la eterna víspera de la muerte (Scheible, 1980). Lo cual resulta, desde luego, plenamente coherente con la negatividad con que Adorno inviste la experiencia estética; pero también insuficiente o unilateral, cuando se lo entiende en términos rigurosos, para dar cuenta de cualquier obra de arte que no se nos ofrezca como abiertamente transgresora, conflictiva, disonante (o “importante”).

Claro está que el problema al que se enfrenta Adorno es el de defender cierto arte moderno, cuyo modelo encontró en la escuela de Schönberg (y en Proust, Kafka, Beckett

ximados son ajenos al arte, el término medio resulta funesto” (Adorno, 1980a, 247, 218, 406). De modo que la “conmoción” se produciría en todo caso, aunque tal vez con diferente intensidad.

16 En ello insistía ya en sus lecciones sobre Estética (Adorno, 2009d, 56, 80, 124, 147...).

o Paul Celan y pocos más), como punto límite a partir del cual definir lo que propiamente había de ser el arte en general. En este marco se hace difícil confrontar el “carácter afirmativo” de casi todo el arte del pasado, e imposible poner en valor la inmensa mayor parte de los productos de la industria del entretenimiento, en la que, por lo demás, habría quedado integrado en gran medida el conjunto de la tradición cultural. Su opción por la disonancia, en el sentido literal y metafórico, va de la mano de su insistencia en la “tristeza” del arte; su resistencia a reconocer en él cualquier goce salvo el intelectual, o su firme convicción, tomada de Hegel, para quien el arte no es un “juguete agradable”, sino el “despliegue de la verdad” (tal como se lee al comienzo de la *Filosofía de la nueva música*), y de Schönberg, para quien la música no debe ser “placentera”, sino “verdadera” (como también el “naturalista” Zola venía a decir de sus novelas), todo ello no puede sino desplegarse (hasta quizás estancarse) en la dialéctica de la “desintegración de la apariencia” y las aporías de que se alimentan tanto la construcción de la mimesis como el mimetismo de la construcción, en cuanto que exposición artística de la verdad estremecedora de un mundo tenebroso.

Ello explica la perplejidad en que el filósofo parecía haber desembocado bastantes años antes de la redacción de su *Teoría estética*. El lúcido Adorno se hizo hasta demasiado consciente del “envejecimiento” de la llamada “nueva música”, con el progresivo desgaste del serialismo integral y, tras el paso en falso que habría supuesto el dodecafonismo, su aproximación al enmudecimiento (Webern),¹⁷ o bien a la renuncia a la “construcción” en favor del azar y la *performance* (Cage), por no hablar de una “música electrónica” de la que siempre desconfió,¹⁸ o de esa *musique informelle* que acabó preconizando pero cuyo sentido nunca quedó del todo claro.¹⁹ Entretanto, como bien se temía, mientras el público de la que llamaba “música artística” tendía a quedar reducido a pequeños círculos de iniciados sin demasiada importancia, su odiada cultura de masas, y muy en particular la “música ligera” triunfaba inasequible a sus enconados denuostos.²⁰

17 Sobre el dodecafonismo ya se había mostrado crítico en la *Filosofía de la nueva música* (Adorno, 1966a, 56 ss.). De la pérdida de tensión de la vanguardia musical hablaba en “El envejecimiento de la música nueva” (Adorno, 1966c, 157 ss.). En cuanto a su vía hacia el enmudecimiento, cfr. Adorno, 1980a, 110; 1966a, 49, 90; 1985, 61, 132; 2006a, 249-50. Ya en los años 40 se hacía eco de la “sospecha” de Eduard Steuermann, su maestro de piano, sobre la caducidad de la “gran música” en general. Cfr. Adorno, 1966a, 25.

18 Adorno siempre fue respetuoso, pero distante, respecto a Cage (disentía de su apuesta por el azar; nada dijo de su tendencia hacia la conversión de la música en *performance*); cfr. Adorno, 2009d, 133 ss.; 2008b, 383-4; 2006b, 492, 545; 1985, 129. Sobre la música electrónica, cfr. Adorno, 1976, 387; 2008c, 306; 2006a, 249-50; 2006b, 494, 499 ss.

19 El proyecto de una “*musique informelle*” (*sic*), presentado en los cursos de verano de Darmstadt, en 1961 (cfr. Adorno, 2014), lo publicó luego en *Quasi una fantasia* (Adorno, 2006b, 503 ss.), en donde, en el fondo, viene a asimilarla a una renovada atonalidad libre. En cualquier caso, el concepto de “lo informal” le pareció a Boulez equivalente a “lo informalizado”. Cfr. Boulez, 1985. Con todo, podría aventurarse que apuntaba en el sentido de lo que a propósito de Brian Ferneyhough se llamaría luego “New Complexity” (Paddison, 1999). De hecho, el propio compositor, declarado admirador de Adorno, se remite explícitamente a esa “*musique informelle*”, aunque en términos previsiblemente poco claros (Ferneyhough, 2007, 54). Al respecto, cfr. Zagorski, 2020, pp. 58 ss.

20 Sobre este aspecto del pensamiento de Adorno existe, por supuesto, una inmensa bibliografía. Por citar un texto lúcido y clarificador, cfr. Boehmer, 2005.

VI

Finalmente, se diría que a su concepto de mimesis le faltaba, cosa sorprendente en Adorno, un punto de radicalidad (o una vuelta a la tuerca). Basta con pensar en las ideas de Benjamin sobre la “facultad mimética” (no mero “impulso”) y la “teoría de la semejanza” para atisbar la fuente, o el cáliz, de donde Adorno no quiso beber, o más bien lo hizo a su manera (Benjamin, 1977, 1980). Porque, aun cuando parece evitar casi sistemáticamente cualquier referencia al que fuera su maestro cada vez que habla en términos de “afinidad” o de “semejanza”, en lugar de subrayar la irreconciliable escisión entre sujeto y objeto, identidad y diferencia, una separación que él mismo consideraba abstracta y sólo superable sobre la base de una participación de la racionalidad en la mimesis, algo que hasta el propio Hegel habría visto así,²¹ no resulta difícil sospechar en todo ello la presencia oculta del pensamiento de Benjamin.

Lo que sucede es que la mimesis benjaminiana venía a plantearse en un registro antropológico en donde el concepto de sujeto autónomo racional, libre dominador de la naturaleza según el modelo del individuo burgués, había quedado diluido en una visión del ser humano como *criatura* colectiva (camino del comunismo). En este contexto podía tener sentido valorar cosas como la continuidad (narrativa) constitutiva de la experiencia, y al mismo tiempo la repetición (a través de la vivencia en forma de *shock*, o la idea del descubrimiento como reconocimiento, o incluso de la actualidad como rememoración), el relajamiento del yo (como en la *embriaguez* surrealista y en el sueño) o la recepción en la dispersión (como la del espectador de cine, o el oyente de una canción popular). Todo ello, incluso el lenguaje, lo vinculaba Benjamin de uno u otro modo con la facultad mimética, herencia de tiempos arcaicos, evidente en la experiencia infantil.²² Pero, desde el punto de vista de Adorno, esto no sería sino la presente manifestación de una regresión al mundo preburgués o, todavía peor, una prefiguración del postburgués.

En lugar de ello, tendía a concebir el momento mimético de abandono o de entrega del sujeto a lo otro como una suerte de operación espiritual que podríamos definir como una *kénosis* demasiado cautelosa. Si, según Pablo de Tarso, Jesús se sometió a un vaciamiento de su espiritual e infinita sustancia divina (*kénosis*) para hacerse semejante (*mimesis*) al finito ser humano y de este modo cargar con su culpa y redimirlo (haciendo así posible la imitación del Dios hecho hombre, del espíritu hecho carne), en Adorno el espíritu mimético jamás se sacrifica o se entrega hasta ese punto, tal vez porque, a pesar de su célebre afirmación en el epígrafe 153 (*Zum Ende*) de las *Minima moralia*, según el cual la filosofía auténtica debería considerar las cosas “desde el punto de vista de la redención”, esto es,

21 “Si —hablando kantianamente— no hubiera parecido alguno entre el sujeto y el objeto (...) no solamente no habría verdad alguna, sino tampoco ninguna razón y ningún pensamiento; pues un pensar que hubiese extirpado completamente su impulso mimético (...) desembocaría en desvarío. (...) El especulativo concepto hegeliano salva la mimesis gracias a que el espíritu para mientes en sí mismo: la verdad no es *adaequatio*, sino afinidad” (Adorno, 1970, 62-3).

22 Cfr. Vicente Jarque, *Una vez es ninguna vez. Mimesis, relato y cine en Walter Benjamin*, Genuève: Palma de Mallorca, 2021.

mostrándolas “menesterosas y desfiguradas”, parece que tampoco él halló muchas razones para creer consecuentemente en ninguna redención.²³

Lo que sostenía acerca de la “extinción” del sujeto en la experiencia del arte puede valer como metafórica reconstrucción de la espontaneidad que cabe atribuir al proceso creativo (en donde, por cierto, siempre se hallaría la técnica, y por tanto la racionalidad, como necesaria mediación), pero no parece compatible con las exigencias con que abruma al oyente de la música, cuya escucha “estructural”, que a veces vincula al que Kierkegaard llamaba “oído especulativo” (Adorno, 1985, 150; 2006a, 149; 2006c, 636), implica sin duda una tarea de activa concentración en la obra, pero también una previa formación rigurosa, un muy estricto autocontrol y una disciplina intelectual permanente. Implica “pensar con los oídos” y, por supuesto, hacerlo correctamente (Adorno, 1976, 184).²⁴ Es claro que, en este contexto, la mimesis queda *espiritualizada* hasta hacerse poco menos que irreconocible como tal.

Pero si, como dice Adorno, el auténtico acceso al arte sólo se encontraría al alcance de aquel que, tras esos ímprobos esfuerzos privativos de algunos burgueses bien educados, asume una cierta “reducción” de sí y, como en el teatro o la sala de conciertos, deja fuera sus efectos personales, concretamente en el “guardarropa” (Adorno, 2009d, 149), habrá de aceptarse que esto lo puede hacer solo en la medida en que se siente seguro de su identidad, dado que cuenta con ese guardarropa en donde sus propiedades quedarán a buen recaudo y a la espera de su vuelta, tras los habituales y largos aplausos, y tal vez una propina. Ni siquiera como eventual propedéutica de cara a la *autoextinción* en la obra parece ser gran cosa. Pero es que eso de la *conmoción* radical del sujeto, como bien nos advertía para evitar malentendidos, no había que tomarlo demasiado al pie de la letra. Pues claro que no. El lector de una novela o un poema, o el oyente de un concierto no se *autoextingue* literalmente en la obra de arte en cuestión, por “importante” que sea la misma. Y es que hablar de estre-mecimientos, conmociones y extinciones del sujeto estético quizá sea convertir el discurso filosófico en espectáculo para incautos. No menos incautos que aquellos que se olvidan de sí, en todo caso, ante una pantalla en un cine. Pero Adorno despreciaba el cine²⁵ y, como Ulises, sólo escucharía el destructivo canto de las sirenas bien atado al firme mástil de su propia “idiosincrasia”, de su irreductible individualidad de burgués autocrítico para quien toda mimesis desbocada seguiría siendo tabú.

23 A propósito, tal vez la redención de este mundo no deba entenderse como el acceso a un mundo “absolutamente otro” (en el que ya no estaríamos nosotros como tales). En su *Dialéctica negativa* (Adorno, 1975, 295) Adorno cita aquel apócrifo *theologumenon* de un presunto rabino (que no era sino Gershom Scholem, el amigo de Benjamin), según el cual en el mundo redimido (“venidero”) todo habría de ser más o menos igual que en éste, sólo que “un poquito diferente”. He aquí un excelente lugar para aplicar la dialéctica de la mimesis (y de la “afinidad” y la “semejanza”).

24 No hay que olvidar que, a pesar de su insistencia en la virtual “ininterpretabilidad” de las obras (pasadas y presentes), Adorno defiende la necesidad de una “interpretación verdadera”, lo cual atañe tanto a la ejecución como a la escucha (Adorno, 2005b, 195). Por lo demás, “la mayoría de las ejecuciones de la música tradicional y de la nueva música (...) son falsas, y eso se podría mostrar de un modo contundente” (Adorno, 1985, 34). Esto explicaría, irónicamente, lo irrelevante del goce en el marco de la “audición estructural”.

25 Todos los esfuerzos de reconciliar su discurso con el cine han resultado bastante poco convincentes. Ni su amistad con Fritz Lang en Los Ángeles, ni sus escritos sobre Chaplin, ni mucho menos sus textos sobre cine (*Komposition für den Film*, con Hanns Eisler, o *Filmtransparente*) pueden servir para compensar sus incontables denuestos contra el cine dispersos por toda su obra. No obstante, cfr. Bratu Hansen, 2012, que es de lo mejor que se ha escrito al respecto.

Muy diferentemente funcionaba esa suerte de “reducción” del sujeto burgués en el contexto de la concepción benjaminiana de la mimesis. Para empezar, ésta no entraba en dialéctica alguna con el “espíritu”, que el Benjamin marxista daba de antemano por liquidado, junto con su guardarropa. Y, claro está, a partir de aquí todo fluye de otro modo. La obra de arte, ya desprovista de “aura”, deja de ser “apariencia” (ni aun “quebrada”) de nada trascendente, para determinarse como mimesis lúdica, como “juego” con lo otro, un otro que al fin se revela como semejante; la interpretación, la recepción de la obra, no excluye el goce, sino que se sustenta en él; la conmoción extraordinaria se convierte en shock cotidiano; la afinidad negativa deviene positiva familiaridad; lo antes incomprensible, reconocible objeto de experiencia. Esto es, al menos, lo que puede deducirse de la aplicación del concepto de mimesis a la cultura de masas, tal como lo hizo Benjamin en su tan celebrado ensayo sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Aunque Adorno, como es notorio, no lo celebró en absoluto, sino que lo rebatió de inmediato. Más aún: se diría que su manera de entender la función de la mimesis a propósito de la obra de arte fue siempre, en buena parte, una respuesta a ese texto.

Bibliografía²⁶

- Adorno, Theodor W. (1962a), “Caracterización de Walter Benjamin”, en: *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel.
- Adorno, Theodor W. (1962b), “Moda sin tiempo (sobre el jazz)”, en: *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona: Ariel.
- Adorno, Theodor W. (1962c), “Apuntes sobre Kafka”, en: *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona: Ariel.
- Adorno, Theodor W. (1962d), “El ensayo como forma”, en: *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel.
- Adorno, Theodor W. (1966a), *Filosofía de la nueva música*, Buenos Aires: Sur.
- Adorno, Theodor W. (1966b), “Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión del oído”, en: *Disonancias*, Madrid: Rialp.
- Adorno, Theodor W. (1966c), “El envejecimiento de la nueva música”, en: *Disonancias*, Madrid, Rialp.
- Adorno, Theodor W. (1969), “Experiencias científicas en Estados Unidos”, en: *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, Theodor W. (1970), “Aspectos”, en: *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus.
- Adorno, Theodor W. (1972), “Introducción” a *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo.
- Adorno, Theodor W. (1975), *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor W. (1976), *Der getreue Korrepetitor*, en: *Gesammelte Schriften*, 15, Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1980a), *Teoría estética*, Madrid: Taurus.

26 Con independencia de los textos efectivamente consultados, en general se ha intentado unificar las referencias en función de la edición de la *Obra completa* de Adorno en la editorial Akal, a fin de hacerlas más accesibles al lector actual. Cuando no haya sido así, ello se ha debido a razones técnicas, biográficas o históricas.

- Adorno, Theodor W. (1984), “Schöne Stellen”, en *Gesammelte Schriften*, 18, Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1985), *Impromptus*, Barcelona: Laia.
- Adorno, Theodor W. (2003a), “Calle de dirección única, de Benjamin”, en: *Notas sobre literatura, Obra completa*, 11, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2003b), “Parataxis. Sobre la poesía tardía de Hölderlin”, en: *Notas sobre literatura, Obra completa*, 11, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2003c), “Intento de entender *Fin de partida*” en: *Notas sobre literatura, Obra completa*, 11, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2005a), “Introducción a *La disputa del positivismo en la sociología alemana*”, en: *Obra completa*, 8, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2005b), *Zu einer Theorie der musikalische Reproduktion*, en *Nachgelassene Schriften*, 2, Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2006a), *Figuras sonoras*, en: *Obra completa*, 16, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2006b), *Quasi una fantasia*, en: *Obra completa*, 16, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2006c), *Escritos musicales III*, en: *Obra completa*, 16, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2008a), “Moda sin tiempo (sobre el jazz)”, en: *Obra completa*, 10/1, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2008b), “Apuntes sobre Kafka”, en: *Obra completa*, 10/1, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2008c), *Sin imagen directriz*, en: *Obra completa*, 10/1, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2009a), “Sobre la pedagogía musical”, en: *Obra completa*, 14, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2009b), “Experiencias científicas en Estados Unidos”, en: *Obra completa*, 10/2, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2009c), *Current of Music*, Cambridge: Polity.
- Adorno, Theodor W. (2009d), *Ästhetik (1958-59)*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2014), *Kranichsteiner Vorlesungen*, en *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 17*. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter (1998), *Correspondencia 1928-1940*, Madrid: Trotta.
- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (1994), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- Benjamin, Walter (1977) *Sobre la facultad mimética*, en: *Para una crítica de la violencia*, México: La nave de los locos, pp. 101 ss.
- Benjamin, Walter (1980), *Lehre von Ähnlichen e Über das mimetische Vermögen*, en: *Gesammelte Schriften*, II, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 204 ss.
- Benjamin, Walter (1988), *El concepto de la crítica de arte en el romanticismo alemán*, Barcelona: Península.
- Benjamin, Walter (1990), *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus.
- Boehmer, Konrad (2005), “Adorno gehört...”, *Musik & Ästhetik*, 33, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 48-66.
- Boulez, Pierre (1985), “L’informulé”, en *Revue d’Esthétique*, n° 6, Adorno, pp. 25-9.
- Bratu Hansen, Miriam (2012), *Cinema and Experience. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*, Berkeley: University of California Press, pp. 207 ss.

- Bubner, Rüdiger (1997), "Concerning the Central Idea of Adorno's Philosophy", en: Tom Huhn y Lambert Zuidervaart (eds.), *The Semblance of Subjectivity. Essays in Adorno's Aesthetic Theory*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 147-75.
- Ferneyhough, Brian (2007), "Wichtig ist, dass sich der Komponist selbst beim Komponieren umkomponiert. Ein Gespräch mit Brian Ferneyhough", *Musik & Ästhetik*, 42, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 48-63.
- Halliwell, Stephen (2002), *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Hoffmann, Rainer (1984), *Figuren des Scheins. Studien zum Sprachbild und zur Denkform Theodor W. Adornos*, Bonn: Bouvier.
- Jay, Martin (1998), "Mimesis and Mimetology: Adorno and Lacoue-Labarthe", en: *Cultural Semantics. Keywords of Our Time*, Cambridge, Mass.: University Of Massachusetts, pp. 120-37.
- Jauss, Hans Robert (1980), "Negativität und ästhetische Erfahrung. Adornos ästhetische Theorie in Retrospektive", en: Lindner, Burckhardt/Lüdke, W. Martin (Hrsg.), *Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 138-68.
- Kant, Emmanuel (1968), *Crítica del juicio*, Buenos Aires: Losada.
- Martí Soler, Guillem (2016), "Adorno (Mimesis) Derrida", en *Oxímora*, 9, otoño, pp. 53-72.
- Noppen, Pierre-François (2017), "Adorno on Mimetic Rationality: Three Puzzles", *Adorno Studies*, Vol. 1, Issue 1, January, pp. 79-100.
- Paddison, Max (1999), "Der Komponist als kritischer Theoriker. Brian Ferneyhoughs Ästhetik nach Adorno", *Musik & Ästhetik*, 10, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 95 ss.
- Scheible, Hartmut (1980), "Die Kunst im Garten Gethsemane. Ästhetik zwischen Konstruktion und Theologie", en: Lindner, Burckhardt/Lüdke, W. Martin (Hrsg.), *Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 348-65.
- Vilar, Gerard (2010), *Desartización. Paradojas del arte sin fin*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Weber Nichol森, Shierry (1999), *Exact Imagination, Late Work. On Adorno's Aesthetics*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Zagorski, Marcus (2020), *Adorno and the Aesthetics of Postwar Serial Music*, Hofheim: Wolke.

El embrollo causal del naturalismo biológico*

The causal muddle of biological naturalism

ASIER ARIAS DOMÍNGUEZ**

Resumen. La ontología de lo mental del naturalismo biológico depende decisivamente de la noción de causalidad. No obstante, Searle no incardina dicha noción en su ontología en diálogo con la literatura científica y filosófica relevante, sino antes bien orientado por cierta suerte de verosimilitud intuitiva. Sobre el trasfondo de la ontología general de Mario Bunge, discutimos las dificultades derivadas del somero tratamiento searleano de la causalidad, poniendo el foco en las relativas a su intento de presentar la relación de emergencia en términos causales y de postular, por tanto, a las propiedades emergentes como candidatas a *relata* causales.

Palabras clave: emergentismo, reduccionismo, causalidad, mente, conciencia

Abstract. Biological naturalism's ontology of the mental decisively depends on the notion of causality. However, Searle does not embed this notion in his ontology in dialogue with the relevant scientific and philosophical literature, but rather guided by a certain sort of intuitive verisimilitude. Taking Bunge's general ontology as a background, we discuss the difficulties arising from Searle's shallow treatment of causality, focusing on those related to his attempt to present the relation of emergence in causal terms and, therefore, to postulate emergent properties as candidates for causal *relata*.

Keywords: emergentism, reductionism, causality, mind, consciousness

Recibido: 04/12/2020. Aceptado: 15/04/2022.

* Este artículo fue redactado en el marco del Proyecto de Investigación *Institución y Constitución de la Individualidad* (PID2020-117413GA-I00/AEI/10.13039/501100011033), del Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

** Profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Miembro del grupo de investigación *Filosofía del lenguaje, de la naturaleza y de la ciencia* (UCM). Sus principales líneas de investigación se ubican en el área de la filosofía de las ciencias cognitivas. Publicaciones recientes: *Introducción a la ciencia de la conciencia: El estudio de la experiencia subjetiva en filosofía, psicología y neurociencias* (Los Libros de la Catarata, 2021); “¿Es la conciencia fenoménica una condición necesaria para la intencionalidad? Limitaciones del inseparatismo fenomenalista” (*Agora: Papeles de filosofía*, 2019, 38, pp. 15-35). email: asarias@ucm.es

1. Introducción

En el núcleo de la filosofía de la mente de John Searle encontramos la solución al problema mente-cuerpo que el estadounidense viene defendiendo desde los años ochenta (cf. Searle, 1983, cap. 10), a la que denomina «naturalismo biológico» (Searle, 2004, 113-114; 2007a, 327-328; 2007b, 170-172; 2009). De acuerdo con la misma, los fenómenos mentales —y particularmente la conciencia fenoménica, meollo de la reformulación contemporánea del tradicional problema mente-cuerpo (cf. Arias Domínguez, 2021, 91)— son causados por procesos neurofisiológicos en el cerebro y, además, son propiedades de dicho órgano (Searle, 1992, 1). La solución de Searle depende crucialmente, pues, de la noción de causación.

La mayoría de la literatura filosófica publicada cada año sobre causalidad tiene por objeto la cuestión de la conexión causal. Son muchas aquí las discusiones abiertas y las propuestas vigentes, de las nomológicas —en la línea de Donald Davidson—, las contrafácticas —en la línea de David Lewis— o las estadísticas —en la línea de Patrick Suppes— a las procesuales —en la línea de Wesley Salmon—. No obstante, Searle no desarrolla su concepción del nexo causal en diálogo con las propuestas en liza en el debate contemporáneo.

Searle rechaza, por incompleta, la interpretación de la causalidad habitual en dicho debate. En esa interpretación, la causalidad se presenta como una relación entre eventos discretos y consecutivos en la que la causa antecede necesariamente al efecto, siendo así que ambos «ocupan regiones espacio-temporales diferentes» (Kistler, 2018, 119). Searle, por su parte, sostiene que puede y debe hablarse, adicionalmente, de una forma de causalidad en la que la causa no antecede en el tiempo al efecto, sino que ambos ocurren simultáneamente, en una y la misma región espacio-temporal. En particular, entiende que al menos algunas de las propiedades de los objetos materiales han de concebirse en términos de un tipo simultáneo y ascendente de causación que iría de los elementos del micronivel a las propiedades del macronivel. En esta clase de causalidad, a la que Searle denomina causalidad «abajo-arriba», los elementos del micronivel causan efectos simultáneos en el macronivel, de forma que esos microelementos servirían, *ex hypothesi*, para «explicar causalmente» (Searle, 1992, 87; 2004, 124) determinadas macropropiedades de los objetos: sus propiedades emergentes. La congruencia de este emergentismo causal será, justamente, el objeto de este artículo.

Antes de ocuparnos de esa congruencia convendrá, no obstante, explicitar el marco de referencia a la luz del cual la evaluaremos, bajo la comprensión de que sólo la ontología general puede servir de brújula para las ontologías regionales. Searle no inserta su ontología de lo mental en la trama de una doctrina ontológica general. En lugar de ello, se adhiere a una serie de principios genéricos, entre los que destacan el realismo externo (Searle, 1991; 1997a), el monismo (Searle, 1992; 1995a; 1997b; 1998; 2002a; 2004), el naturalismo (cf., v. g., Searle, 1984; 1992; 2006), el emergentismo (Searle, 1992; 1997b; 1998; 2000) y la convicción de que la ontología debe «concordar con los hechos» (Searle, 2007a, 325) y ser así coherente con el desarrollo de las ciencias naturales (Searle, 1992, 86; 2005). Mario Bunge elaboró de forma sistemática una ontología general acorde con dichos principios, y será la que emplearemos como telón de fondo de nuestra evaluación de la ontología searleana de lo mental. Bunge trazó asimismo las coordenadas del engarce de su ontología de lo mental en el seno de su ontología general (cf. Bunge, 1980/1988; 2010; Bunge & Ardila,

1987), pero no se detuvo a perfilar dentro de esos lineamientos una crítica detallada del emergentismo causal.

En la ontología de Bunge (cf. Bunge, 1977; 1979; 1980/1988; 1981; 2010), el mundo se compone de *cosas*: tanto los campos como las partículas son cosas, y todas las cosas son sistemas o partes de sistemas. Un átomo, una molécula o una célula son ejemplos de sistemas. Tanto las cosas como los sistemas poseen *propiedades* y se encuentran en *estados*. Las propiedades se presentan en conjuntos interrelacionados y satisfacen leyes, al igual que lo hacen los tránsitos de estado a los que denominamos *eventos* y *procesos*. Así pues, las categorías fundamentales de la ontología de Bunge son las de cosa, propiedad, estado, evento y proceso (en este orden).

Bunge contribuyó decisivamente a revitalizar el debate en torno a la causalidad a finales de los años cincuenta (Bunge, 1959/2009). Sus aportaciones a ese debate en las décadas posteriores se caracterizaron por una minuciosa atención a las diferentes disciplinas científicas y filosóficas implicadas en el mismo. El aspecto que nos interesa retener aquí de la concepción de la causalidad que Bunge integrara en su ontología es un principio general que goza de amplia aceptación en la ontología y la filosofía de la ciencia contemporáneas: el de que los términos de la relación causal son eventos o procesos, no cosas, ni propiedades, ni estados. «La relación causal se produce entre eventos (cambios de estado a través del tiempo), no entre cosas o sus propiedades» (Bunge, 2006, 90). Ésta es, de hecho, la «concepción estándar» de los *relata* causales (Schaffer, 2016).

Hagamos desembocar este último comentario en una apreciación no por obvia intrascendente: si bien no acudimos a los márgenes exóticos de la heterodoxia en ontología y filosofía de la ciencia en busca de nuestro telón de fondo, tan claro es que cabría cuestionar o defender su adecuación como que éste sería un texto enteramente diferente si a esa tarea nos aplicáramos —con todo, volveremos sobre ella al final del artículo.

2. El embrollo del emergentismo causal

Como indicábamos, Searle no entra en las discusiones en curso en torno a la causalidad, y es así comprensible que se hayan alzado voces solicitando aclaraciones y sugiriendo que seguiremos sin saber cómo interpretar la ontología del naturalismo biológico mientras Searle no especifique qué entiende por causación (Pérez Chico, 1999, 130). Esta ambigua parquedad en el tratamiento de la causalidad puede concebirse como el origen de una amplia colección de problemas que la ontología de lo mental de Searle no logra orillar. Así, por ejemplo, en su intento de demostrar la irreductibilidad de la conciencia desde un punto de vista ontológico —diverso del punto de vista epistémico habitual en este contexto (cf. Nagel, 1974; Kripke, 1980; Jackson, 1982)—, Searle sostiene que la conciencia es causalmente reductible pero ontológicamente irreductible, estableciendo una distinción discutible (cf. Churchland, 1996, 224) y elaborando sobre la base de la misma un argumento que, finalmente, se desentiende del deseado punto de vista ontológico (Searle, 1992, 117) al hacer depender la irreductibilidad de la conciencia no de su peculiar ontología, sino de nuestras prácticas epistémicas (cf. Nida-Rümelin, 2002, 218). Del mismo modo, se ha discutido ampliamente la verosimilitud del conato searleano de maridar la postulada

reductibilidad causal de la conciencia con la tesis de la clausura causal del mundo físico (Searle, 1997b; 2002a; 2004): a pesar de los esfuerzos de Searle por eludir el epifenomenalismo (cf., v. g., Pineda, 1999), es difícil disociar esta doctrina metafísica del señalado maridaje. Análogamente, se ha puesto en duda que el problema de la sobredeterminación causal (Kim, 1993; 1998), al que conduce la conjunción de la tesis de la clausura causal del mundo físico y la de la eficacia causal de lo mental (Searle, 2000b; 2001), pueda esquivarse con sólo alegar que uno y el mismo sistema admite descripciones causales a diferentes niveles (Searle, 1995b, 219). Searle defiende, de hecho, la existencia de un tipo vertical descendente de causación, de lo mental a lo fisiológico (cf., v. g., Searle, 2004, 210) —típico de versiones fuertes del emergentismo—, que encaja ciertamente mal con este intento de evitar el problema de la sobredeterminación causal mediante el expediente de invocar distintos niveles de descripción causal.

Sea como fuere, no serán éstas las falencias causales del naturalismo biológico de las que aquí nos ocuparemos: nos limitaremos, como anunciábamos, a las relativas al núcleo de su propuesta emergentista.

La aludida idea de que los elementos del micronivel fisiológico causan efectos simultáneos «abajo-arriba» en el macronivel mental es la que lleva a Searle a hablar de la conciencia como una propiedad causalmente emergente (Searle, 1992, 111; 1998, 385), y debe señalarse que no es sencillo distinguir con claridad el significado del que en los textos de Searle se dota a las locuciones «causación abajo-arriba» y «propiedad emergente»: los estados de agregación de la materia y la conciencia son, en ambos casos, los ejemplos aducidos (Searle, 1992; 1997b; 1998; 2000a), pero la delimitación del significado de dichas locuciones apenas excede la enunciación de estos ejemplos.

Hemos de preguntarnos, en primer lugar, qué tiene en mente Searle al presentar a la conciencia como una propiedad emergente. Las propiedades emergentes se introdujeron en la filosofía británica de la segunda mitad del siglo XIX como una tentativa de solución de compromiso a la disyuntiva entre la especificidad de ciencias como la química o la biología y su reductibilidad a disciplinas más básicas, como la física. Con ellas trató de abrirse, pues, un espacio intermedio entre las posturas reduccionistas del mecanicismo y las antirreduccionistas del vitalismo (cf., v. g., McLaughlin, 1993; Kim, 1999, 4), un proyecto de integración armoniosa de antirreduccionismo y monismo metafísico que casa a la perfección con el de Searle, cuyo concepto de propiedad emergente contiene una defensa implícita del antirreduccionismo al que su planteamiento del problema mente-cuerpo está orientado.

Las propiedades emergentes serían pues aquéllas que determinados sistemas poseen en virtud de su específica articulación, la cual da lugar en el nivel macro a propiedades del todo que no pueden hallarse en las partes y que escaparían al más minucioso escrutinio del micronivel. De este modo, la intención de Searle al definir a la conciencia como una propiedad emergente es la de defender su irreductibilidad y su autonomía ontológica: a pesar de la insistencia de Searle en que su ontología de lo mental difiere de la propia del dualismo de propiedades (Searle, 2002a), la conciencia aparece en su propuesta como algo diferente de su substrato biológico, como una novedad respecto de los fenómenos neurobiológicos del micronivel dotada de un estatuto ontológico propio e irreductible a dichos fenómenos (cf. Kim, 1995, 192).

En segundo lugar, hemos de preguntarnos qué tiene en mente Searle al presentar a la conciencia como una propiedad causalmente emergente. De acuerdo con la ontología del naturalismo biológico, la conciencia es una propiedad física del cerebro causada por fenómenos neurobiológicos en el micronivel. Searle avanza en este punto la escasamente controvertible idea de que resultaría por principio imposible inferir si un organismo se encuentra o no en un estado mental consciente atendiendo, meramente, a la disposición o configuración espacial de sus partes componentes en el micronivel neurobiológico: sería a tal fin necesario, nos dice, tomar en consideración las interacciones causales entre las mismas. Lo mismo sucedería con el resto de sus ejemplos de propiedades emergentes: ellas, a diferencia de las propiedades aditivas, no podrían ser calculadas o deducidas a partir de las propiedades de los microelementos, pero podrían, en cambio, «explicarse causalmente» a partir de ellas (Searle, 1992, 87; 2004, 124). Searle se distancia así de las doctrinas emergentistas al uso, en cuyo marco la impredecibilidad de las propiedades emergentes a partir del más exhaustivo conocimiento relativo a sus bases de emergencia aparece naturalmente ligada a su inexplicabilidad en base a ese conocimiento. Una forma tal de «explicación causal» habría de remitir, en cualquier caso, a alguna clase de estructura nómica asociada a un tipo de causalidad abajo-arriba en virtud del cual los fenómenos del micronivel producirían determinados efectos simultáneos en el macronivel, a saber: sus propiedades emergentes —los emergentistas británicos rechazarían, por cierto, esta propuesta: desde su punto de vista, no sólo resulta por principio imposible explicar las propiedades emergentes de un todo en términos de sus elementos constituyentes en el micronivel, sino que la idea de explicarlas «causalmente» les hubiera resultado incomprensible, dado que rechazaban expresamente que la relación de emergencia pudiera concebirse como una relación causal (cf. Broad, 1925; Morgan, 1923).

El problema de este emergentismo causal searleano es que no viene de la mano de una clara elucidación del tipo de relaciones habidas entre macropropiedades y microelementos. Searle propone que se trata de relaciones causales, pero delimita de forma ciertamente vaga esas hipotéticas relaciones causales que explicarían la emergencia de la conciencia. ¿Se trata de relaciones causales horizontales entre los propios elementos del micronivel? ¿O más bien de relaciones causales verticales entre aquéllos y la conciencia entendida como una macropropiedad? La ontología del naturalismo biológico obliga a responder que se trata de este segundo tipo de relaciones causales, aunque, curiosamente, Searle aluda explícitamente al primero: «la existencia de la conciencia puede ser explicada por las interacciones causales entre elementos del cerebro en el micronivel» (Searle, 1992, 112).

Esta ambigüedad no es casual, sino un síntoma de las dificultades que Searle encuentra a la hora de presentar como causales las relaciones entre micronivel y macronivel. Veámoslo a través del ejemplo habitual de Searle de propiedad emergente: los estados de agregación de la materia. Abordar la cuestión en los términos en que Searle la plantea —que no dejan de ser los convencionales— exige obviar varias discusiones previas, como las relativas al estatus ontológico de los estados de agregación¹ o a las implicaciones de los trazos gruesos

1 Existen, ciertamente, *propiedades externas*, como la presión o la temperatura, y *propiedades específicas*, como el calor específico o el punto de fusión, de las que, en efecto, dependen los *estados* de agregación, pero el supuesto de acuerdo con el cual con ellos nos hallaríamos ante «propiedades» —antes que ante una de las dimensiones necesarias para definir un «espacio de *estados*» (Bunge, 1973; 1977; 1979), v. g.— no pasa de ser justamente eso.

de nuestras fronteras conceptuales, ciegas a la proliferación de interfases y casos límite (de los fluidos supercríticos a las mesofases o cristales líquidos). Siguiendo la norma, las dejaremos de lado de cara a centrar nuestra atención en el ejemplo de la solidez *qua* propiedad causalmente emergente.

Un catálogo exhaustivo de las relaciones causales entre los microelementos que compongan un objeto sólido no hará mención alguna de la solidez, sino que lo presentará, de hecho, como algo prácticamente vacío. La solidez aparece en otro nivel: al describir interacciones macro-macro (no micro-macro) cuya naturaleza puede, en último término, explicarse sin salir del micronivel (micro-micro: no micro-macro, nuevamente)² —el famoso ejemplo de la clavija cuadrada y el agujero redondo de Putnam puede servir para ilustrar este extremo (cf. Putnam, 1973).³

Si hemos de formular, pues, la decisiva pregunta acerca de qué se supone que hacen las propiedades emergentes (Kim, 2006, 548), parece claro que la analogía con los estados de agregación, central en la argumentación de Searle, no puede llevarnos muy lejos: para el caso de cada una de las interacciones en las que cabría alegar que intervienen, su intervención podría «explicarse causalmente» a) sin hacer referencia alguna a ellos; b) sin salir, como apuntábamos, del «micronivel»; y c) sin necesidad de postular una nueva clase vertical sincrónica de causalidad⁴ —hechos que, sorprendentemente, Searle no se toma la molestia de impugnar:⁵ «las características de los objetos sólidos (su impenetrabilidad, su capacidad para soportar otros objetos sólidos, etc.) se explican causalmente por el comportamiento molecular, y la solidez no tiene poderes causales más allá de los poderes causales de las moléculas» (Searle, 2004, 119).

En la ontología de Searle, sin embargo, los estados de agregación de la materia forman parte de «la estructura causal del universo» (Searle, 1998, 383; 2002a, 59). De otro modo, la idea de causación vertical perdería sentido: si las propiedades emergentes no contaran como *efectos*, el emergentismo searleano no sería un emergentismo causal —pero si esos efectos carecen de poderes causales adicionales a los de su base de emergencia, parece claro que estamos ante la única clase de efecto que no puede ser causa a su vez y, por tanto, ante una propuesta epifenomenalista: «¿y por qué habríamos de insistir en la existencia de propiedades emergentes si ellas fueran meros epifenómenos sin relevancia causal?» (Kim, 1999, 19).

Sea como fuere, y dando por supuesto que los estados de agregación de la materia son propiedades (cf. *supra*, notas 1-3), su inserción de en «la estructura causal del universo»

2 Sin salir de él excepto para especificar las propiedades externas relevantes, pues los estados de agregación son el resultado combinado de una cinética local determinada por propiedades específicas y unas constricciones globales impuestas por propiedades externas.

3 La analogía con los estados de agregación trae consigo, desde luego, dificultades adicionales. Así, por ejemplo, mientras que en la ontología de Searle la forma de existir de la conciencia se presenta como independiente de cualesquiera actitudes, intereses, capacidades o prácticas epistémicas (Searle, 1992; 1995a; 2004), los motivos para avenirse al juicio tradicional de acuerdo con el cual la solidez es una «cualidad primaria» son hoy, cuando menos, discutibles (Campbell, 1976, 62; French, 2019, 264).

4 Resulta ciertamente elocuente en este sentido que sea imposible encontrar discusiones acerca de la causalidad en los escritos de los «nuevos emergentistas» en física de la materia condensada —autores en la línea de Philip W. Anderson, como Robert Laughlin o David Pines.

5 Hechos, por otra parte, en sí mismos independientes de doctrinas metafísicas del tipo del reduccionismo causal (Kim, 1984a; 1984b) o el eliminativismo causal (Strevens, 2008).

sólo puede deberse a la confusión entre el estatus ontológico correspondiente a los eventos o procesos y el correspondiente a las propiedades. El tipo de causación vertical que postula obliga a Searle a introducir a las propiedades en «la estructura causal del universo», dotando así a sus propiedades emergentes de un estatus ontológico que no les corresponde, a saber, el de los *procesos* mediados por transferencias de energía a los que nos referimos como causales (Bunge, 2006, 91; 2010, 130). Anotemos de pasada que tampoco a Searle se le escapa el vínculo que une la noción de causa con la de procesos mediados por transferencias de energía (cf. Searle, 2002b: 73; 2008: 61-62).

Tal y como es ampliamente aceptado en la filosofía de la ciencia contemporánea, cuando «el tipo de dependencia del que se trata es el de macropropiedades sobre micropropiedades», nos encontramos ante un caso de «dependencia simultánea entre diferentes propiedades del mismo objeto» y, por tanto, «la noción de causalidad no entra en juego» (Kistler, 2018, 104). Los desbarajustes de la ontología de lo mental de Searle dimanaban así de su incapacidad para incorporar en su seno el hecho de que el nexo causal pone en relación eventos o procesos, no propiedades (Bunge, 2010, 34).⁶

Surge en este punto la pregunta acerca de los motivos con los que contamos para concebir como causal la relación de emergencia, y las dudas al respecto no son nuevas (cf., v. g., Fodor, 1987). Una reacción frecuente ha consistido en conceptualizar esa relación como una relación de constitución. Así, se ha propuesto, «los microelementos de Searle en el ejemplo de la solidez no causan la solidez, [sino que] son la solidez misma» (Mora Teruel, 2001, 142). Con todo, incluso aunque encontráramos razones para rechazar que ésta sea, efectivamente, una relación de constitución o de dependencia contingente no-causal (Sabatés, 1999), seguiríamos careciendo de argumento alguno en favor de la tesis de la existencia de un tipo de causación sincrónica vertical ascendente, es decir, de microelementos a macropropiedades (cf. Beauchamp & Rosenberg, 1981; Le Poidevin, 1991; Mellor, 1995).

Searle admite que las propiedades emergentes no tienen poderes causales adicionales a los de su base de emergencia (Searle, 2002a, 61),⁷ y ello debiera invitarle a deshacerse de la idea de la causalidad sincrónica vertical y conducirlo a la conclusión de que todas las relaciones causales en las que puede intervenir cualquier objeto, analizado en cualquiera de sus posibles niveles de descripción, son relaciones causales horizontales, que los *relata* causales son eventos o procesos y que, por lo tanto, la relación de emergencia nada tiene de causal.

Negar la existencia del tipo vertical de causación en torno al que Searle articula su propuesta no equivale a negar que existan las propiedades emergentes (cf., v. g., Bunge, 2003, 139; 2010, 149 y ss.; v. et. Wong, 2020). Lo único que ello implica es que las propiedades son propiedades y los procesos, procesos. Podemos hablar, si queremos, de cosas que causan propiedades, de propiedades que causan cosas o de propiedades que causan propiedades, pero sólo a costa de dar cuerpo a una ontología desestructurada y difícil de compaginar con las ciencias naturales.

6 Éstos son los términos en los que se discute la noción de causalidad incluso cuando se vuelve hoy sobre la cuestión de si juega dicha noción, en efecto, algún papel en la física fundamental (cf., v. g., Norton, 2009).

7 No entraremos a comentar aquí la obvia dificultad que entrañaría intentar acompasar esta idea con la concepción searleana de la causalidad mental, de acuerdo con la cual existe de hecho un tipo de causación vertical descendente, de lo mental a lo neurofisiológico.

Searle asegura que no hay nada extraño o misterioso en el tipo vertical de causación en virtud del cual emergerían macropropiedades como la conciencia (Searle, 1992, 126; 2002a, 57). Sin embargo, no ofrece ninguna pista que nos permita identificar ese tipo de causación, nada que sirva para determinar cuándo, en el recuento de las interacciones causales pertinentes, abandonamos el ámbito de las relaciones causales horizontales para adentrarnos en el de las verticales. No en vano, resulta ciertamente complicado trazar esa divisoria: «de entre todos los efectos de los procesos causales acaecidos en el micronivel, son éste, ése y aquél los que ya no cuentan como efectos dentro del micronivel, sino como propiedades en el macronivel». La dificultad, repitámoslo, radica en un error categorial entre eventos o procesos y propiedades, un error consistente en introducir a las propiedades en «la estructura causal del universo», concibiéndolas así como candidatas a *relata* causales. Cabe atribuir este error al uso corriente del lenguaje, en el que se habla de causas tanto en referencia a eventos como a propiedades u objetos, aunque para el caso de las sentencias causales de los dos últimos tipos cabe siempre formular una del primero de la cual no serían aquéllas sino variantes elípticas (cf. Menzies, 1989, 60). Es en cualquier caso este error el que hace que hablar de «efectos emergentes» sea un contrasentido —hecho desatendido incluso por quienes comprenden la situación de dependencia en que los compromisos ontológicos se encuentran respecto de las concepciones del vínculo causal (cf. De Landa, 2009).

Llegado este punto, haríamos bien en cerrar el círculo que bosquejábamos al final del apartado introductorio: no hemos alegado razones en favor de esa «concepción estándar», esa perspectiva ortodoxa en ontología y filosofía de la ciencia de acuerdo con la cual los *relata* causales son eventos o procesos, y podría argüirse que nuestra crítica del emergentismo causal searleano resta por ello incompleta. Después de todo, es evidente que el predominio de la señalada perspectiva no trae consigo, *ipso facto*, su verdad, como lo es también que no por más extendida permanece la misma indisputada (cf. Ehring, 2009). Parece asimismo claro, empero, que la carga de la prueba gravitará hacia los hombros del interesado en postular nuevos tipos de causalidad y concepciones alternativas de los *relata* causales, pero lejos de explicitar nada acerca de ninguno de los extremos debatidos en la literatura, Searle se limita a listar una exigua serie de analogías rodeadas de afirmaciones ambiguas, cuando no directamente contradictorias —cf. *supra*: interacciones causales intranivel *vs.* interacciones causales internivel como resortes efectivos de la relación de emergencia; interacciones causales mediadas por transferencias de energía *vs.* interacciones causales no mediadas por transferencias de energía; propiedades emergentes como *relata* causales *vs.* propiedades emergentes causalmente inertes.

Si hubiéramos, no obstante, de apostar por el argumento adecuado para afianzar la fuerza del consenso relativo a la clase de entidades que contarían como legítimas peticionarias al título de *relata* causales, optaríamos por el argumento temporal, que cabe remontar, justamente, a los textos de los emergentistas británicos (Broad, 1934). Expongamos brevemente el atractivo de este argumento tomando impulso en algunas ideas del propio Searle. En su obra podemos leer dos definiciones de causación: a) como la noción de algo haciendo que otra cosa ocurra (Searle, 2001: 40), y b) como una relación real entre objetos y eventos en el mundo mediante la cual un fenómeno causa otro (Searle, 1997a: 10). La segunda de estas definiciones, más allá de su circularidad, contradice explícitamente la concepción de los *relata* causales que Searle debería defender: de entre los candidatos a *relata* causales

discutidos en la bibliografía, las propiedades son uno de los pocos que no intervienen en esta definición. En cuanto a la primera, evita la circularidad sustituyendo el verbo «causar» por el verbo «ocurrir» (en realidad, por la perífrasis causativa «hacer ocurrir»), evidenciando con ello por qué las propiedades son un mal candidato a *relatum* causal: porque los *relata* causales, en efecto, *ocurren*, *acaecen*, se extienden en el tiempo.⁸ Las propiedades, por su parte, se poseen, se instancian o ejemplifican, y el propio hecho de que las propiedades deban interpretarse como instancias-de-propiedades de cara a ser consideradas como candidatas a *relata* causales ha sido empleado con verosimilitud como argumento para descartar su candidatura (Harbecke, 2008, 94). Si pusiéramos el universo en «pause», en fin, las propiedades seguirían ahí, pero no los *relata* causales.

Como veíamos, el tipo de causación vertical sincrónica que Searle postula acarrea de por sí graves problemas conceptuales, pero sin la posibilidad de recurrir a las propiedades como *relata* causales resulta sencillamente inviable. Este tipo de causación es el *quid* de la versión searleana del emergentismo, y dado que el principal desafío para cualquier propuesta emergentista estriba en detallar la naturaleza de las relaciones habidas entre las propiedades emergentes y las bases de la emergencia (Symons, 2018, 12), las dificultades de Searle a la hora de presentar como causales esas relaciones afectan al núcleo mismo de su ontología de lo mental.

La única salida para el partidario del naturalismo biológico consistiría en dar con el modo de socavar la «concepción estándar» sin hacer al tiempo lo propio con los supuestos esenciales del naturalismo biológico: recuérdese que nuestro telón de fondo no recoge solamente la solidez del consenso, sino también cada una de las bases de la ontología general que Searle dice abrazar. Hoy por hoy, las versiones intervencionistas de la perspectiva contrafáctica, neutrales respecto del problema de los *relata* causales, podrían presentarse al partidario del naturalismo biológico como la vía más expeditiva hacia una impugnación de la «concepción estándar» adecuada a sus intereses. Con todo, aventurarse por esa vía le haría más daño a su ontología que a la «concepción estándar»: al hacer pasar la ontología del naturalismo biológico por el filtro intervencionista constataría que, desde el punto de vista de esta concepción de la causalidad, tanto el macronivel mental como el micronivel fisiológico en que aquél «se realiza» deberían ser susceptibles de variar independientemente ante las hipotéticas intervenciones, «pero en la medida en que es necesario que los hechos del nivel físico determinen el nivel mental (superveniencia), ello resulta simplemente imposible» (Raatikainen, 2010, 360) —a no ser que logre justificarse el abandono del supuesto emergentista cardinal como medio para salvaguardar el emergentismo causal.

3. Conclusión

Searle ha tendido a responder a las críticas de las que ha sido objeto su propuesta aludiendo a un cierto dualismo conceptual del que no habrían logrado deshacerse sus críticos. Desde su punto de vista, el problema de sus críticos reside en que no han sabido zafarse de

8 Es precisamente el carácter estático del tipo sincrónico de causalidad que el emergentismo causal postula el que hace divergir su concepción de las propiedades emergentes de la propia de las disciplinas científicas en las que dichas propiedades vienen ganando protagonismo (cf. Mitchell, 2012).

las categorías con las que la tradición dio forma al problema mente-cuerpo contraponiendo las nociones de lo físico y lo mental de forma excluyente (Searle, 1992, 10-11). Por nuestra parte, al no desempeñar esas categorías papel alguno en nuestro análisis de las falencias causales de la ontología del naturalismo biológico, podemos suponernos al socaire de la señalada contrarréplica estándar.

Sobra incidir en que las razones aquí expuestas contra el emergentismo causal searleano nada pretenden decir acerca de la adecuación de toda posible ontología emergentista. Bien cabe que el actual auge emergentista esté justificado y que se encuentre esta importante corriente de la ontología contemporánea de lo mental en la buena dirección, pero avanzar por ella requerirá de un atento diálogo con la literatura relevante en las diferentes disciplinas científicas y filosóficas implicadas en el debate. Searle se ha abstenido tanto de ese diálogo como de este debate, y es probable que esta abstención subyazca tanto al embrollo causal del naturalismo biológico del que aquí nos hemos ocupado como al resto de los enredos causales de la ontología searleana de lo mental.

Referencias

- Arias Domínguez, A. (2021), *Introducción a la ciencia de la conciencia. El estudio de la experiencia subjetiva en filosofía, psicología y neurociencias*, Madrid: Catarata.
- Beauchamp, T. L. & Rosenberg, A. (1981), *Hume and the Problem of Causation*, Oxford: Oxford University Press.
- Broad, C. D. (1925), *The Mind and Its Place in Nature*, London: Routledge.
- Broad, C. D. (1934), «Determinism, indeterminism and libertarianism», *Philosophy*, 9, pp. 370-371.
- Bunge, M. (1959/2009), *Causality and Modern Science*, New York: Routledge.
- Bunge, M. (1973), *Philosophy of Physics*, Dordrecht: Reidel.
- Bunge, M. (1977), *Treatise on Basic Philosophy. Ontology I: The Furniture of the World*, Dordrecht: Reidel.
- Bunge, M. (1979), *Treatise on Basic Philosophy. Ontology II: A World of Systems*, Dordrecht: Reidel.
- Bunge, M. (1980/1988), *The Mind-Body Problem: A Psychobiological Approach*, Oxford: Pergamon.
- Bunge, M. (1981), *Scientific Materialism*, Dordrecht: Reidel.
- Bunge, M. (2003), *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge*, Toronto: University of Toronto Press.
- Bunge, M. (2006), *Chasing Reality: Strife over Realism*, Toronto: University of Toronto Press.
- Bunge, M. (2010), *Materia y mente. Una investigación filosófica*, Navarra: Laetoli.
- Bunge, M. & Ardila, R. (1987), *Philosophy of Psychology*, New York: Springer.
- Campbell, K. (1976), *Metaphysics: An Introduction*, Encino: Dickenson.
- Churchland, P. M. (1996), «The rediscovery of light», *Journal of Philosophy*, 93, pp. 211-228.
- De Landa, M. (2009), «Emergencia, causalidad y realismo», *Artnodes: Revista de arte, ciencia y tecnología*, 9, pp. 4-14.

- Ehring, D. (2009), «Causal relata», en: Beebe, H., Hitchcock, C. y Menzies, P. (eds.): *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford: Oxford University Press, pp. 387-413.
- Fodor, J. A. (1987), *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge: MIT Press.
- French, S. (2019), «There are no such things as ordinary objects», en: Cumpa, J. y Brewer, B. (eds.): *The Nature of Ordinary Objects*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 260-273.
- Harbecke, J. (2008), *Mental Causation: Investigating the Mind's Powers in a Natural World*, Frankfurt: Ontos.
- Jackson, F. (1982), «Epiphenomenal qualia», *Philosophical Quarterly*, 32, pp. 127-136.
- Kim, J. (1984a), «Supervenience and supervenient causation», *The Southern Journal of Philosophy*, 22, pp. 45-56.
- Kim, J. (1984b), «Epiphenomenal and supervenient causation», *Midwest Studies in Philosophy*, 9, pp. 257-270.
- Kim, J. (1993), «The non-reductivist's troubles with mental causation», en: Heil, J. y Mele, A. (eds.): *Mental Causation*, Oxford: Oxford University Press, pp. 189-210.
- Kim, J. (1995), «Mental causation in Searle's biological naturalism», *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, pp. 189-194.
- Kim, J. (1998), *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge: MIT Press.
- Kim, J. (1999), «Making sense of emergence», *Philosophical Studies*, 95, pp. 3-36.
- Kim, J. (2006), «Emergence: Core ideas and issues», *Syntyhese*, 151, pp. 547-559.
- Kistler, M. (2018), «Causality», en: Barberousse, A., Bonnay, D. y Cozic, M. (eds.): *Philosophy of Science. A Companion*, New York: Oxford University Press, pp. 95-141.
- Kripke, S. A. (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Le Poidevin, R. (1991), *Change, Cause and Contradiction: A Defence of the Tenseless Theory of Time*. London: Palgrave Macmillan.
- McLaughlin, B. (1993), «The rise and fall of British emergentism», en: Beckermann, A., Flohr, H. y Kim, J. (eds.): *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin: De Gruyter, pp. 49-93.
- Mellor, D. H. (1995), *The Facts of Causation*, London: Routledge.
- Menzies, P. (1989), «A unified account of causal relata», *Australasian Journal of Philosophy*, 67, pp. 59-83.
- Mitchell, S. D. (2012), «Emergence: Logical, functional and dynamical», *Synthese*, 185, pp. 171-186.
- Mora Teruel, F. (2001), *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*, Madrid: Alianza.
- Morgan, C. L. (1923), *Emergent Evolution*, London: Williams & Norgate.
- Nagel, T. (1974), «What is it like to be a bat?», *The Philosophical Review*, 83, pp. 435-450.
- Nida-Rümelin, M. (2002), «Causal reduction, ontological reduction, and first-person ontology. Notes on Searle's views about consciousness», en: Grewendorf, G. y Meggle, G. (eds.): *Speech Acts, Mind, and Social Reality. Discussions with John R. Searle*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 205-221.

- Norton, J. (2009), «Is there an independent principle of causality in physics?», *British Journal for the Philosophy of Science*, 60, pp. 475-486.
- Pérez Chico, D. (1999), «¿Problema? ¿Qué problema? Naturalismo biológico y el problema mente-cuerpo», *Teorema*, 18, pp. 125-138.
- Pineda, D. (1999), «Searle y el problema de la exclusión causal. Vindicación del materialismo frente al naturalismo biológico», *Teorema*, 18, pp. 155-170.
- Putnam, H. (1973), «Reductionism and the nature of psychology», *Cognition*, 2, pp. 131-146.
- Raatikainen, P. (2010), «Causation, exclusion, and the special sciences», *Erkenntnis*, 73, pp. 349-363.
- Sabatés, M. H. (1999), «Consciousness, emergence and naturalism», *Teorema*, 18, pp. 139-153.
- Schaffer, J. (2016), «The metaphysics of causation», en: Zalta, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Center for the Study of Language and Information, Stanford University.
- Searle, J. R. (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1984), *Minds, Brains, and Science. The 1984 Reith Lectures*, Cambridge: Harvard University Press.
- Searle, J. R. (1991), «Response: Perception and the satisfaction of intentionality», en: Lepore, E. y Van Gulick, R. (eds.): *John Searle and his Critics*, Oxford: Blackwell, pp. 181-192.
- Searle J. R. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: MIT Press.
- Searle, J. R. (1995a), *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press.
- Searle, J. R. (1995b), «Consciousness, the brain and the connection principle: A reply», *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, pp. 217-232.
- Searle, J. R. (1997a), *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books.
- Searle, J. R. (1997b), *The Mystery of Consciousness*, New York: The New York Review of Books.
- Searle, J. R. (1998), «How to study consciousness scientifically», *Brain Research Reviews*, 26, pp. 379-387.
- Searle, J. R. (2000a), «Consciousness», *Annual Review of Neuroscience*, 23, pp. 557-578.
- Searle, J. R. (2000b), «Mental causation, conscious and unconscious: A reply to Antonie Meijers», *International Journal of Philosophical Studies*, 8, pp. 171-177.
- Searle, J. R. (2001), *Rationality in Action*, Cambridge: MIT Press.
- Searle, J. R. (2002a), «Why I am not a property dualist?», *Journal of Consciousness Studies*, 9, pp. 57-64.
- Searle, J. R. (2002b), «Twenty-one years in the Chinese Room», en: Preston, J. y Bishop, M. (eds.): *Views into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, New York: Oxford University Press, pp. 51-69. [Reimpreso en J. R. Searle, *Philosophy in a New Century: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 67-85].
- Searle, J. R. (2004), *Mind: A Brief Introduction*, New York: Oxford University Press.

- Searle, J. R. (2005), «The phenomenological illusion», en: Reicher, M. E. y Marek, J. C. (eds.): *Experience and Analysis*, Wien: International Wittgenstein Symposium, pp. 317-336.
- Searle, J. R. (2006), «What is to be done», *Topoi*, 25, pp. 101-108.
- Searle, J. R. (2007a), «Biological naturalism», en: Velmans, M. y Schneider, S. (eds.): *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford: Blackwell, pp. 325-334.
- Searle, J. R. (2007b), «Dualism revisited», *Journal of Physiology-Paris*, 101, pp. 169-178.
- Searle, J. R. (2008), «The Turing Test: fifty-five years later», en: Epstein, R., Roberts, G. y Beber, G. (eds.): *Parsing the Turing Test: Philosophical and Methodological Issues in the Quest for the Thinking Computer*, Dordrecht: Springer, pp. 139-150. [Reimpreso en J. R. Searle, *Philosophy in a New Century: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 53-66].
- Searle, J. R. (2009), «Biological naturalism», en: Bayne, T., Cleeremans A. y Wilken, P. (eds.): *The Oxford Companion to Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, pp. 107-109.
- Strevens, M. (2008), *Depth: An Account of Scientific Explanation*, Cambridge: Harvard University Press.
- Symons, J. (2018), «Metaphysical and scientific accounts of emergence: Varieties of fundamentality and theoretical completeness», en: Mittal, S., Diallo, S. y Tolk, A. (eds.): *Emergent Behavior in Complex Systems Engineering: A Modeling and Simulation Approach*, Hoboken: Wiley, pp. 3-20.
- Wong, S. L. (2020), «Ontological emergence without vertical causation», *Axiomathes*, 30, pp. 501-514.

Hacia una ética *sentipensante*: cultivando experiencias encarnadas de bienestar solidario*

Towards a *sentipensante* ethics: cultivating embodied experiences of solidary well-being

DAVID SEBASTIAN CONTRERAS ISLAS**

XIMENA GONZÁLEZ GRANDÓN***,****

Resumen. En este artículo introducimos un diálogo entre enfoques fenomenológicos y decoloniales para proponer una ética *sentipensante*. Nos emancipamos de perspectivas hegemónicas que

Abstract. In this paper, we introduce a dialogue between phenomenological and decolonial approaches to propose a *sentipensante* ethics. Emancipating from hegemonic approaches to eth-

Recibido: 18/09/2021. Aceptado: 25/04/2022.

* Los autores agradecen a los revisores y editores de la revista por sus valiosos comentarios y su acompañamiento en el proceso de publicación. Ximena A. González Grandón agradece al Proyecto INIDE-IBERO 0051 "Experiencias empáticas en la relación docente-estudiante".

** Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Maestro en Desarrollo y Planeación de la Educación por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y Candidato a Doctor en la División de Ciencia Educativa General (*Allgemeine Erziehungswissenschaft*) de la Humboldt-Universität zu Berlin. En su investigación doctoral emplea un enfoque fenomenológico y métodos videográficos para analizar experiencias de formación (*Bildung*) en adultos que practican capoeira. Anteriormente ha investigado temas de bioética en la educación superior. Entre sus últimas publicaciones destacan: (1) Contreras Islas, David Sebastian (2023). Globalization, authenticity and legitimacy in Mexican capoeira. *Martial Arts Studies*, 14, 11–21. DOI: 10.18573/mas.161 y (2) Contreras, D. S., & Jennings, G. (2023). A Typology of Martial Arts Scholar–Practitioners: Types, Transitions, and Tensions in Capoeira. *Societies*, 13(10), 214. <https://doi.org/10.3390/soc13100214>. Correo electrónico: david.contreras@hu-berlin.de.

*** Médico-cirujano, con maestría en Filosofía de la Ciencia por la UNAM, master en filosofía, ciencia y valores por la Universidad del País Vasco UPV/EHU, y grado de doctora en Filosofía de las Ciencias Cognitivas por la UNAM. Es parte del Sistema Nacional de Investigadores (SIN-México). Es profesora/investigadora de Tiempo Completo en el Departamento de Educación de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Es profesora en la Facultad de Medicina de la UNAM y del Posgrado en Ciencias Cognitivas de la UAEM. Sus últimas publicaciones son: González-Grandón, X., Cadena-Alvear, I., & Gastelum-Vargas, M. (2024). Interoceptive experiences and ecological care: an embodied approach within therapeutical realms. *Frontiers in Psychology*, 15, 1246906. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1246906>. González-Grandón X. (2023) Learning and cultivating: Collective experiences for an engaged pedagogy. *Constructivist Foundations*, 18(2): 171–173. <https://constructivist.info/18/2/171>. González-Grandón, X. (2023). Coordinando los afectos: experiencias empáticas cuerpo a cuerpo. *Trabajo Social*, 25(1). <https://doi.org/10.15446/ts.v25n1.102353>. Sitio web: <https://unam.academia.edu/Ximena-González> correo electrónico ximena.gonzalez@ibero.mx

**** Ambos autores han participado en todo el proceso de elaboración del trabajo y han puesto sus nombres en orden alfabético de apellidos

privilegian la racionalidad sobre los cuerpos que sienten, y conceptualizamos una ética analógica de virtudes que emergen en el marco de una experiencia responsiva analéctica. De esta experiencia, precisamos los aspectos afectivos, interoceptivos, e inter-corporales, como elementos de una ética *sentipensante* desde una perspectiva enactivista. Este ejercicio nos permite resaltar el fundamento de la experiencia ética como un hacer-virtud participativo orientado hacia el bienestar solidario. Finalmente, nos invita a buscar prácticas pedagógicas que cultiven este hacer-virtud.

Palabras clave: ética, sentipensamiento, perspectiva enactiva, hacer-sentido, hacer-virtud, bienestar solidario, experiencia interoceptiva

ics that privilege rationality over feeling bodies, we conceptualise an analogical ethics of virtues that emerge in the framework of an analectic-responsive experience. In this experience, we specify the affective, interoceptive, and inter-bodily aspects as elements of a *sentipensante* ethics from an enactivist perspective. This exercise allows us to highlight the foundation of the ethical experience as a participatory virtue-making oriented towards solidary well-being. Finally, it invites us to search for pedagogical practices that cultivate this virtue-making.

Keywords: ethics, sentipensamiento, enactivist perspective, sense-making, virtue-making, bienestar solidario, interoceptive experience

Introducción

Este artículo considera la experiencia ética como inherente al ser humano vivo, situado y encarnado. Plantea la radical afirmación de que algunos de los aspectos más originarios de este ser-encarnado, como los sentimientos, afectos y patrones fisiológicos asociados, se constituyen en un modo fundamentalmente entretreído con el entorno. Este razonamiento permite determinar la experiencia ética como embebida en la relación inter-corporal de sujetos encarnados, sintientes (*sentipensantes*) y situados —en lugar, por ejemplo, de principios deontológicos que apelan a una supuesta racionalidad universal descontextualizada y desencarnada.

Siguiendo los marcos fenomenológicos y decoloniales, consideramos que los seres humanos encarnados conforman ontologías relacionales, es decir, que su existencia está constituida por la relación que establecen en sus interacciones con los otros seres y con las materialidades del entorno. La conformación de la experiencia de existir (del “yo”) es siempre ya relacional; el “nosotros” (en un sentido amplio que incluye a los otros no-humanos) antecede al “yo” (De Sousa Santos, 2011; Fals Borda, 1984).

La noción de *sentipensar* y *sentipensamiento* apuntan en esta dirección. El *sentipensamiento* es un saber, un sentir, un crear sentido a partir del cuerpo (noción cercana al *sense-making* enactivo como veremos más adelante). Como enfatiza el colombiano Orlando Fals Borda (1984), se trata de un saber legítimo, de una habilidad ejercitada de manera consciente y voluntaria, más cercano a la *techné* que al *logos*; más próximo al proceder sensible y aprendido de la artesana que no sólo esculpe la piedra, sino que permite revelar lo que ya contenía en potencia. Se trata de una práctica y un saber-cómo (*know how*) que hilvana el corazón y la mente en pos de la sobrevivencia colectiva. Comprende la unión de la mente con el cuerpo, y la razón con la emoción (Galeano, 1989).

Para dilucidar algunos de los procesos que permiten que la experiencia ética *sentipensante* se constituya encarnada, afectiva, relacional e interpersonalmente, planteamos las siguientes concordancias entre la fenomenología, el enactivismo y las perspectivas decoloniales latinoamericanas:

1. La atención a una dimensión encarnada y situada, *ecológica* de la experiencia como una integración y organización progresiva de los ciclos de percepción-acción en relación con el mundo. Se sigue que la experiencia se constituye en un saber-cómo (*know how*) constitutivamente relacional.
2. La afectividad encarnada (interoceptiva y emocional), intrínseca a toda experiencia, deviene el inicio de la experiencia ética a través de un hacer-sentido (*sense-making*) cotidiano (no sobreintelectualizado), participativo e intercorporal dentro de cada comunidad. La comunicación inter-afectiva e inter-corporal da así lugar a experiencias cargadas afectiva y éticamente.
3. Un abordaje de la experiencia ética como una práctica que se aprende y se cultiva siempre en relación con otros y en contextos culturales específicos; una práctica en la que las comunidades mismas constituyen y reconstituyen nociones de bienestar solidario. Se resalta la experiencia social como primigenia: la primera persona es originariamente un nosotros sentipensante antes que un yo.

Comenzaremos nuestra exposición presentando algunos de los antecedentes indispensables para nuestra propuesta que permiten enmarcar la ética sentipensante como una ética analógica de virtudes que emergen en el marco de una experiencia responsiva analéctica. A continuación, precisamos los aspectos analécticos, responsivos y virtuosos de la ética sentipensante desde una perspectiva enactivista. Un tercer momento de nuestra reflexión explora la relación de la ética con la pedagogía. Finalmente, reunimos algunos apuntes finales a modo de conclusión.

I. Antecedentes para la propuesta de una ética sentipensante

1.1. Virtud analógica y corporalidad

Una ética responsiva, sentipensante busca trascender el excesivo racionalismo de las éticas occidentales tradicionales —paradigmáticamente en la deontología kantiana, pero también en las aspiraciones matemáticas del utilitarismo. Simultáneamente, se distancia del relativismo excesivo de las éticas posmodernas en las que “todo vale”. Siguiendo a Mauricio Beuchot, adoptamos el modelo de una ética analógica, mediadora entre el extremo univocista de la deontología y el extremo equivocista de los relativismos éticos. Este modelo comprende “una ética no de leyes, como la univocista, ni una de situaciones o casuística, como la equivocista, sino de virtudes, porque éstas tienen una parte que mira a la ley general y otra que atiende a la situación concreta” (Beuchot, 2004, 77).

Aproximarse a la ética como una ética analógica de virtudes permite resaltar sus dimensiones prácticas, relacionales, situadas e (inter-)corporales. La ética se presenta como un conjunto de disposiciones, actitudes o hábitos que se ejercitan en la vida cotidiana (Aristóteles, 1992, 18). Bourdieu (1990) recupera la categoría aristotélica de *hexis* (Aristóteles, 1984, 25) como base para su concepto de *habitus*. El modelo de la ética de la virtud sienta, así, un precedente de una ética que se ejercita en la práctica y que se ejerce como *hexis* y como *habitus*.

No obstante, el enfoque tradicional (aristotélico-tomista) de la ética de la virtud privilegió el dominio del alma racional sobre el cuerpo, por ejemplo al exaltar el carácter racional de la *phronesis*. Nuestra intención es distanciarnos de esta perspectiva dualista sosteniendo que toda virtud es necesariamente virtud encarnada, y que el ejercicio del sentipensar ético descansa en la propia sensualidad responsiva de los cuerpos vivientes e interactuantes.

Por ello, colocamos la experiencia del cuerpo vivo en el centro de la reflexión ética. Dicha centralidad del cuerpo en la experiencia ética se ha subrayado recurriendo a la fenomenología de Merleau-Ponty, que resalta la importancia del cuerpo pre-reflexivo volcado intencionadamente hacia el mundo que ya posee una intersubjetividad mundana (Pérezts et al., 2015; Hancock, 2008). Por ejemplo, en la noción de generosidad corporal de Diprose (1994), el cuerpo sensorial proporciona un conocimiento bruto sobre la situación y puede ser el lugar de comportamientos morales como la generosidad y la responsabilidad.

En un sentido opuesto, se han realizado estudios en los que la misma práctica intercorporal deriva en hábitos contrarios al bien común. Por ejemplo, Chikudate (2002) analizó un banco japonés en el que el ejercicio activo de lo que se denominó “el sentido común encarnado” condujo a prácticas de chantaje comunitario.

Estudios como los de Chikudate, Hancock y Küpers (2014) ilustran la manera en que vicios y virtudes se ejercitan en el encuentro y la práctica cotidiana con otros sujetos encarnados. Sientan, así, un precedente para articular la reflexión fenomenológica del cuerpo vivo con la perspectiva práctica de la ética analógica. Por su parte, la perspectiva de Roberts permite rescatar la pasividad y la sensualidad de la experiencia encarnada como aspectos fundamentales de la ética, frecuentemente menospreciados en la tradición occidental. Al fundamentarla en “nuestra sensibilidad corporal hacia los otros próximos”, Roberts (2001, 109) enfatiza la necesaria relacionalidad de la experiencia ética. Para profundizar en este aspecto, nos apoyamos en la noción de responsividad del fenomenólogo Bernhard Waldenfels.

1.2. Responsividad analéctica

El pensamiento de Waldenfels gira en torno a la experiencia del encuentro con lo extraño (*das Fremde*). El cuerpo vivo (*Leib*) constituye la frontera primordial que posibilita este encuentro. Toda experiencia adquiere la estructura de un responder ante lo extraño que, con su presencia, nos reclama. Waldenfels distingue responsividad (*Responsivität*), de respuesta (*Antwort*). La primera “significa aquello que hace aparecer a la respuesta como respuesta” (Waldenfels, 2007, 320), mientras que la segunda comprende “toda forma de atender a un reclamo (*Anspruch*) que se manifieste en una declaración lingüística o en un comportamiento expresivo pre-lingüístico o no-lingüístico” (Waldenfels, 2007, 322). En otras palabras, la responsividad se refiere a una capacidad de responder que subyace a toda respuesta (y a toda experiencia) como su condición de posibilidad.

Desde la perspectiva de Waldenfels, las experiencias comienzan con un ser-alcanzado o ser-tocado (*Getroffensein*) por algo que nos llama a responder, y que a través de esta respuesta toma su forma como algo específico para nosotros. Por ello, toda experiencia posee

un carácter primordial de *pathos*,¹ en el que el cuerpo vivo (*Leib*) es llamado a responder por algo que viene a su encuentro y que le reclama un sentido. El *pathos* resalta el entretnejimiento (*Verflechtung*) del sujeto con el mundo, ya que la experiencia subjetiva no sería posible sin ese no-yo, sin ese ser-tocado por algo que nos llama a responder.

Este *algo* es lo extraño que se presenta “como algo que nos toca, nos afecta, nos irrita, nos sorprende y, de alguna manera, nos lastima” (Waldenfels, 2006, 72). Existe, pues, un vínculo entre responsividad y vulnerabilidad: respondemos porque somos vulnerables, porque nos suceden cosas. Waldenfels nos invita a pensar al sujeto no como un agente que responde, “sino como alguien que está literalmente sujeto a ciertas experiencias” (Waldenfels, 2006, 45). La vulnerabilidad del evento de respuesta es bidireccional. En el encuentro con el otro (el extranjero, el extraño) somos siempre simultáneamente vulnerables y vulnerantes. Por ello, el motivo de la responsividad es impensable sin un giro ético (Waldenfels, 2006, 56).

La presencia de lo otro, de lo extraño, es irritante. Waldenfels la describe como un hiperfenómeno que se nos muestra en tanto que se nos escapa. Debido a esa irritación, tendemos a “defendernos” de la experiencia de lo extraño, ya sea asimilándolo como lo Mismo (esto es: negando su diferencia y colonizándolo) o aniquilándolo (*vernichten*). En ambos casos, la respuesta despoja al otro de su otredad, lo des-otra. Para Waldenfels existe, sin embargo, una tercera vía: ir al encuentro del otro en el modo de responsividad, asumiendo que ninguno será el mismo tras el encuentro, ni conseguirán abarcarse o comprenderse por completo.

La vía de la responsividad es, para Waldenfels, la vía de la ética. En este sentido, su propuesta resuena con la de su maestro, Emmanuel Levinas. Waldenfels y Levinas pecan sin embargo de un equivocismo excesivo al considerar al otro (lo extraño, lo extranjero) como “absolutamente otro” (Levinas, 2002, 57).

En el espíritu analógico expuesto en la sección anterior, proponemos enfocar el encuentro cara-a-cara desde la analéctica de Enrique Dussel (1973: 161-164). Dussel rechaza la otredad radical presente en el pensamiento de Levinas. Plantea que todo encuentro cara-a-cara conlleva la posibilidad de un entendimiento —aunque sea precario— del otro, basado en una cierta semejanza basal, analógica. Ni el otro es absolutamente extraño, ni el yo es absolutamente el Mismo; algo en lo extraño resuena con lo propio y viceversa, descubriendo tanto lo propio de lo extraño como lo extraño de lo propio.

Siguiendo a Dussel, este entendimiento —necesariamente precario e incompleto— del otro, puede fundarse en la semejanza filogenética de los cuerpos humanos y no-humanos. Dicha semejanza no implica identidad, universalidad o totalidad; no es, por tanto, unívoca. Opera como un punto de encuentro analógico, una oportunidad de resonancia, de *sim-patía*. Dussel emplea la figura de “oír la voz-del-Otro” (1973, 52) para referirse a este modo analéctico, abierto y responsivo de acudir al encuentro con el otro. Este modo de atender, de “oír-al-Otro” (Dussel, 1973, 59) es una sabiduría práctica que se ejercita ejerciéndose —como las virtudes.

1 Para Waldenfels (2006, 38), *pathos* “significa que somos afectados por algo y ciertamente de tal manera que ninguna respuesta puede clausurar su extrañeza concluyentemente”.

Cada cuerpo vivo es semejante y distinto, único y parecido a los otros cuerpos vivos. Así lo son también su responsividad, su sensibilidad, su vulnerabilidad. Por esta ambigüedad que desafía los dualismos tradicionales de occidente, el cuerpo puede articular una ética que mire tanto a la ley general como a la situación concreta; una ética analógica (Beuchot) o analéctica (Dussel), necesariamente limitada, precaria e incompleta que, no obstante, se sostiene en bases corporales, afectivas y emocionales de los organismos vivos. Como veremos a continuación, esta visión resuena fuertemente con los planteamientos realizados desde el paradigma del enactivismo.

II. Bases enactivistas para una ética sentipensante

II.1. La afectividad como semejanza analéctica

Los aspectos éticos de la relación con los otros han sido una preocupación para la comunidad enactivista desde las obras seminales de Francisco Varela (Varela et al., 1991). El padre de la teoría enactivista destaca que los fundamentos de la ética no se encuentran en principios racionales, abstractos y consensuados en la palestra intelectual, sino en bases corporales, afectivas y emocionales de los organismos vivos: en un saber hacer ético encarnado (Varela, 1999). El enfoque enactivo plantea que la afectividad está siempre en-actuada en la experiencia del cuerpo vivo —más específicamente a las dimensiones sensorio-motoras de esta experiencia, dado que todo cuerpo vivo, es un “cuerpo que siente” (Colombetti, 2014, 114).

Los sistemas endógenos del cuerpo vivo se presentan como sistemas autoorganizados y operacionalmente cerrados que se sostienen a lo largo del tiempo gracias a la actividad de sus propios procesos constitutivos. Estos procesos son precarios, es decir, que el sistema es vulnerable y necesita energía, materia y relaciones con el mundo exógeno (Di Paolo, 2005). En general, esta visión coincide con el *conatus* de Spinoza, que sirvió de inspiración a Warren y Varela (1992) para plantear una normatividad biológica o teleológica, donde cada organismo se esfuerza por auto-mantenerse independientemente de las circunstancias; un vivir precario en el cual su afectividad básica puede evitar la muerte o fomentarla.

Todo sistema vivo es también afectivo en este sentido espinosista (Colombetti 2017, 448), donde los “afectos” comprenden las “afecciones del cuerpo” en general, tanto como las “ideas de esas afecciones” (Spinoza, 1998, 193). Sensaciones, emociones y sentimientos de todo tipo caben en esta categoría (Damasio, 2005). Además, los afectos pueden presentarse como pasiones, esto es, como algo que *padece*mos, que nos ocurre en modo de *pathos*.

Los afectos serían la base de los valores:

El significado y la valencia del azúcar no son intrínsecos a las moléculas de azúcar; son características relacionales, ligadas a las bacterias como unidades autónomas. El azúcar tiene significado como alimento, pero sólo en el entorno que el propio organismo promulga a través de su dinámica autónoma (Thompson y Stapleton, 2009, 25).

En este ejemplo, la relación de las bacterias con el azúcar, constituye al azúcar como alimento que puede evitar la muerte. El “sentido” se da de forma intrínsecamente afectiva en

el evento de respuesta con el cuerpo del organismo viviente que es literalmente “afectado” por la presencia del azúcar en su entorno inmediato. Este proceso es el “hacer-sentido” (*sense-making*) enactivo.

Un primer nivel en la experiencia ética estaría ligado a este tipo de afectividad básica de todo lo vivo, a este rudimentario “hacer-sentido”. Esto no quiere decir que las bacterias que se desplazan en dirección del mayor gradiente de azúcar estén teniendo una “experiencia ética”, sino que la experiencia ética se fundaría en esa “afectividad” elemental que compartimos con las bacterias y con el resto de los vivientes, sentando una semejanza elemental para la sim-patía analógica o analéctica que permite “oír la voz-del-Otro”.

II.2. Interocepción y hacer-sentido afectivo: corporalidad de la experiencia ética

La interocepción es la percepción del estado fisiológico del cuerpo. Las investigaciones que rodean a la interocepción la vinculan con la generación de sentimientos subjetivos e intersubjetivos, al comunicar y regular de manera afectiva al organismo sobre sus niveles de excitación, disfrute, relajación y necesidades corporales (Craig y Craig, 2009). Por ello, es una experiencia crucial para el hacer-sentido afectivo.

Las experiencias interoceptivas incluyen modalidades como temperatura, picor, dolor, señales cardíacas, respiración, señales gastrointestinales como el hambre o la sed, placer del tacto sensual, “mariposas en el estómago”, que ocurren en la afectación constante por la relación encarnada y situada que constituye la agencia (Critchley et al., 2004). La noción actual de interocepción tiene que ver con la auto-regulación en interacción, dirigido al mundo, en un sentido muy similar al propuesto desde el enactivismo y el *conatus* spinoziano.

Se podría decir que la interocepción, como una forma de sentipensamiento, es una experiencia del organismo, origen de la subjetividad en relación con necesidades por satisfacer en pos de sobrevivir, gozar, o bien sentir. Estas necesidades son una mezcla de herencia filogenética —que nos vincula a otros cuerpos humanos y no-humanos— con aspectos adquiridos en la historia ontogenética individual que se desenvuelve en situaciones y contextos específicos —como cuando se busca agua al estar deshidratado, y se prefiere un agua de limón con chía.

La interocepción también es base de experiencias perceptivas/afectivas situadas y sociales. Por ejemplo, comprende el denominado tacto afectivo o *social touch*: el tacto de las caricias que está presente en todos los mamíferos, pero cuyos niveles de significado entre los humanos son sobrecogedores. La caricia pensada como una forma de experiencia comunicativa social en la filogenia humana, hace posible un sistema de filiación basado en distintas formas de tocar y sentir el cuerpo (González Grandón, 2021a, 2021b).

Este tacto es una evidencia de la relacionalidad social como necesaria para la constitución de la agencia. También permite ejemplificar cómo la valoración emerge del proceso interoceptivo. Por ejemplo, la investigación realizada por Fotopoulou y Tsarakis (2017) que sugiere dos submodalidades de la interocepción con cualidades afectivas opuestas, el tacto afectivo (agradable) en contraste con el dolor (desagradable), que provienen de significados sociales implantados en prácticas culturales (por ejemplo cuidado/daño). En este sentido,

también se ha establecido que el apoyo social modula la respuesta psicológica y neurofisiológica al dolor, tanto en adultos como en niños (Fotopoulou, 2015).

La forma en que cultivamos las experiencias interoceptivas desde la corta infancia podría repercutir en las experiencias éticas. Pezzulo y sus colaboradores (2015) sugieren que nuestra manera de comprender el mundo proviene de estas comunicaciones primigenias entre cuidador(es) y bebé(s). Privado de estas formas de comunicación intersubjetivas que van moldeando sus percepciones interoceptivas el neonato no puede sobrevivir, ni pensar/sentir el mundo con el que interactúa de manera encarnada y situada. La “sintonía afectiva” y los “afectos vitales” de Stern (1985) también van en esta línea, al resaltar los aspectos corporales de la relación entre el bebé y el cuidador, como parte de un hacer-sentido afectivo inter-corporal, que se transforma en cada etapa de la vida.

Esta experiencia interoceptiva dinámica, fluyente, puede restringirse o florecer. En ese sentido, los hábitos interoceptivos, los ciclos sensoriomotores, la manera como afectamos y somos afectados, tratan de posibilidades de actuar que tienen un valor relacional y situado. El valor emerge de las acciones en la medida que éstas promueven o reducen las posibilidades de un mayor bienestar o malestar en el continuo devenir de las experiencias. Así, la experiencia interoceptiva se coloca como parte de un hacer-sentido afectivo que sostiene toda experiencia ética.

II.3. Hacer-sentido participativo desde la responsividad intercorporal

Las experiencias interoceptivas dan cuenta de cómo la interacción (social) entre sujetos encarnados conlleva una dimensión como si fuera “inevitablemente ética por naturaleza” (Colombetti y Torrance 2009, 523). Para Colombetti y Torrance, “el carácter omnipresentemente afectivo de la intersubjetividad es una de las cosas que ayudan a aclarar cómo nuestro encuentro con el otro es una empresa completamente ética” (2009, 506). A través de la afectividad, la valoración ética viene a ser una dimensión esencial de la relación social —como han planteado Levinas, Waldenfels y Dussel en sus respectivos frentes. Siguiendo nuestra propuesta, presentamos la intercorporalidad como fundamento de una experiencia ética sensual y consensual a partir de una intersubjetividad no conceptual, encarnada y sentipensante.

En línea con la fenomenología y el sentipensamiento, el enfoque enactivista ha sugerido que para entender la interacción social se debe observar la co-deriva afectiva de los sujetos encarnados y situados. De Jaegher y Di Paolo (2007) introducen el concepto de “hacer-sentido participativo” (*participatory sense-making*) para describir la coordinación interactiva de los cuerpos afectivos que sienten y se mueven, con la capacidad de compartir significados y comprenderse.

El hacer-sentido se desarrolla como un diálogo que vincula la historia sociocultural inscrita en el cuerpo vivo (hábitos, disposiciones, comportamientos, etc.) con la dinámica en tiempo real de coordinaciones intercorporales que crean sentido. Todo sujeto encarnado contribuye a su manera a la coordinación y co-regulación de los afectos, interocepciones, percepciones y movimientos (gestos, comportamientos culturales). Además, el propio proceso puede tomar direcciones inesperadas o no deseadas. No sólo los participantes o las prácticas culturales sino el propio proceso de interacción —que en su autonomía emergente deja de ser controlado directamente por los agentes implicados en el acoplamiento— influyen en la creación de sentido. Esto resuena con el evento de respuesta (*Antwortgeschehen*)

de Waldenfels (2007), en el que los cuerpos vivos responden simultáneamente a los otros cuerpos, a la materialidad del entorno, y al propio cuerpo derivando en un proceso de final abierto. El hacer-sentido participativo podría describirse como una suerte de intencionalidad responsiva, colectiva, que crea sentido en el curso de un proceso performativo de coordinación de afectos y movimientos.

En el curso de este hacer-sentido participativo, los hábitos (individuales y compartidos) pueden formarse y transformarse, por ejemplo, a raíz de irritaciones (Buck, 2019). La valoración de estos momentos incómodos o restrictivos para la transformación del hacer-sentido ético distingue a nuestra propuesta de un mero hedonismo socialmente orientado.

Estas características hacen que las situaciones sociales sean complejas, dinámicas y difíciles de predecir. Sin embargo, comportan un elemento ético, manifiesto en afectividad compartida que crea sentido. Como lo expresan Colombetti y Torrance (2009, 523):

[La interacción social] resulta no ser sólo una interacción entre agentes que son esencialmente neutrales desde el punto de vista ético, donde las consideraciones éticas entran ocasionalmente. Más bien, puede ser que la danza negociadora del hacer-sentido participativo sea inevitablemente de naturaleza ética: que aquello en lo que participamos es, en su esencia, una creación de sentido o valor ético comunitario.

Si el cuerpo sentipensante es el primer indicador de la tensión encarnada en los cuerpos vivos intersubjetivos, experiencias como la capacidad de resiliencia o de enfrentarse a situaciones difíciles, por ejemplo, no pueden reducirse a la acción solitaria porque incluye los significados compartidos y aprendidos en las relaciones intercorporales previas. “Estar-con es actuar juntos” (Trujillo, 2019) compartiendo con los demás a través de los cuerpos subjetivos y afectivos, formando o transformando la (inter-)subjetividad.

Thomas Fuchs (1996, 2017), lleva la idea un poco más lejos al sugerir una “resonancia intercorporal”: bucles de percepción-acción entre los agentes, donde la experiencia sentida por uno provoca sensaciones similares en el otro. Estas formas de experiencias de hacer-sentido participativas se manifiestan en los ritmos y frecuencias corporales que se coordinan o que no lo hacen. Himerberg et al. (2018) describe sentimientos de unión o vinculación (*togetherness*) que ocurren cuando los agentes comparten el ritmo de los patrones respiratorios o interoceptivos. Una experiencia acoplada que, además, puede aportar placer o bienestar.

Supongamos que es de madrugada y un infante de ocho meses que se encuentra solo en su cuna comienza a llorar. Su padre se despierta, lo acuna entre sus brazos y su pecho, y comienza a cantarle una canción de cuna. Paulatinamente ambos coordinan sus afectos a través de sus cuerpos y emerge un sentimiento compartido de tranquilidad. Creemos que ese sentir compartido y gozoso, esa coordinación de afectos y de carnes, es uno de los orígenes necesarios de una ética sentipensante.

II.4. Hacer-virtud como hacer-sentido re-flexivo

Ciertamente, la valoración responsiva de la bacteria en relación con el azúcar en su entorno y la experiencia ética originada del hacer-sentido participativo que deriva en

un acuerdo tácito del bien común, no son lo mismo. Sin embargo, creemos que ambos procesos provienen de la misma capacidad perceptual, afectiva e interoceptiva filogenéticamente compartida.

Varela (1999) sugiere que la mayor parte de lo que hacemos a diario no siempre proviene de una categoría racional y deliberativa, sino la de las acciones hábiles, espontáneas y transparentes del día a día —comer, beber, caminar, apapachar, abrazar. Anuncia, así, una ética de la cotidianidad, del sentido común compartido, que se constituye en la práctica continua, constante y cambiante. Las acciones repetidas se automatizan junto con su valor o sentido ético, y van estructurando formas de hacer-sentido que comúnmente no se deliberan.

Para Varela (1999, 1996), la conciencia es una experiencia vivida y una actividad que puede llevar a cabo un examen fenomenológico de la experiencia.² La interafectividad que se coordina incluye la posibilidad de una transformación constitutiva de las conciencias encarnadas, que proviene de percatarse del carácter afectivo y compartido de todas las formas de hacer sentido. Una búsqueda de virtud a través del cuidado, que es inherente a las acciones compartidas y sentipensantes que cambian constantemente al co-habitar mundos y hacer conciencia de ello.

Por su parte, Fuchs (2020) propone que valores éticos de segundo orden, como la libertad y la solidaridad, surgen de la socialización, del reconocimiento mutuo, de la necesaria inhibición o excitación de los propios deseos en favor de los valores generales interpersonales. Aun si cada individuo definiera sus propios valores y los cumpliera a la perfección, no tendríamos libertad ni paz, ya que no serían interpersonales (Fuchs, 2020). Los valores comunitarios surgen como una propiedad del conjunto, del grupo y dependen de cómo el grupo y sus miembros perciben y distinguen lo que está bien de lo que no lo está.

El hacer-sentido participativo deviene una forma de hacer-virtud. Desde este punto de vista, las relaciones y experiencias éticas entre los seres humanos no se conciben como contractuales, y el comportamiento ético o moral no se queda en la dicotomía egoísmo/altruismo, sino en un punto intermedio (analógico) entre estos extremos. Tener la fortuna de que tus cuidadores primarios sean cariñosos, que les guste activar el tacto afectivo y que las caricias formen parte de los patrones de crianza, parece ser el inicio de una experiencia ética virtuosa en el mundo.

La coordinación interpersonal repercute en los sujetos encarnados, estructurando hábitos que son virtuosos o viciosos en un contexto determinado. La virtud o el vicio emergen en un bucle de hacer-sentido participativo de segundo orden, una literal re-flexión del sentipensar comunitario que constituye el sentido de los hábitos individuales en el contexto del grupo. En el marco de este proceso de re-flexión comunitario, afectivo y a menudo pre-lingüístico, los hábitos se cultivan, se forman y se transforman. Es entonces que podemos ejercitar la apertura necesaria para “oír la-voz-del-Otro” y transitar hacia horizontes comunitarios de bienestar solidario.

2 Como fundamenta en su propuesta neurofenomenológica al integrar en una misma perspectiva metodológica aportes empíricos de las neurociencias cognitivas y subjetivos de la fenomenología, y traza una ruta clara hacia la agencia ética y la voluntad de una reflexión consciente (Varela, 1996; Mejía Fernández, 2017).

III. Hacia una educación interoceptiva que genere entornos éticos de bienestar solidario

Aristóteles establece que el objetivo de las virtudes es la felicidad (*eudaimonia*). Ésta implica una suerte de florecimiento simultáneo de persona y comunidad, del “yo” y el “nosotros”.

La naturaleza analógica de la *eudaimonia*, como un punto medio entre el puro hedonismo individualista (equivoco) y el cumplimiento de la ley universal (unívoca), resuena con nuestra propuesta. Sin embargo, la esfera de la *eudaimonia* se limitaba a la polis: el ciudadano virtuoso florecía como ciudadano contribuyendo al florecimiento de su ciudad. Los no-ciudadanos (mujeres, niños, esclavos, extranjeros) quedaban excluidos de esta esfera. Esta exclusión niega el ser del excluido (Maldonado-Torres, 2017), legitimando su explotación, sufrimiento y aniquilación. Es contraria a la apertura que permite oír la voz-del-Otro. Nos distanciamos de esta visión aristotélica llamando *bienestar solidario* al florecimiento conjunto (no-excluyente y decolonial) en el marco de un hacer-virtud participativo.

El bienestar solidario tiene implicaciones pedagógicas: conlleva a indagar sobre la adquisición y mejora de las habilidades interoceptivas y responsivas que faciliten el proceso participativo, sentipensante y re-flexivo de hacer-virtud.

Varela (1996), desde su perspectiva enactivista y neurofenomenológica, considera el percatarse de que no existe el yo sin los demás como un pilar del saber-cómo ético. Este “percatarse” no se limita, a un saber teórico, como el que podemos leer en un libro de ecología, sino que parte de un saber práctico: sentipensar la relacionalidad encarnándola en la práctica. Un saber virtuoso que se ejercita al ejercerse en prácticas específicas y contextualizadas, haciendo sentido participativamente, con y frente a otros.

Estas prácticas deben cultivar la interocepción para notar y dar significado a las sensaciones interoceptivas, en sintonía dinámica con la interafectividad, aprender a monitorear y regular la condición endógena-ecológica del cuerpo, que no implican necesariamente una conciencia verbal, ni invitan a una nueva subordinación del cuerpo frente al “alma racional”. Nuestra búsqueda apuesta, en cambio, por prácticas comunitarias que permitan ejercitar formas no-verbales, emocionales y responsivas de “monitorear”, “regular” y “sintonizar”.

Algunas prácticas que consideran los enfoques contemporáneos del *mindfulness*, por ejemplo, contribuyen a la experiencia ética cultivando la atención consciente sin juicios en el momento presente. Las emociones y los sentires interoceptivos, siempre relacionales, pueden ser útiles para facilitarnos un discernimiento tácito del bien y del mal. Emociones como la simpatía deben cultivarse, ejercitarse y aprenderse en lugar de darse por sentada. Estudios recientes sugieren que actividades como la danza (Rouhiainen, 2008), el paseo contemplativo en exteriores (Robertson, Lawrence & Heath, 2015), la meditación de atención plena (Greenberg & Mitra, 2015) y enfoques terapéuticos como la psicoterapia danza-movimiento (Allegranti, 2019) tendrían efectos (trans-)formativos en este sentido.

Creemos que una comunidad que ha cultivado la interocepción de sus miembros puede tener mayor flexibilidad y fluidez en la generación de normas, valores y códigos de conducta adaptables y abiertos, orientados hacia el bienestar solidario. En lugar de inculcar hábitos morales descontextualizados, universales y unívocos, las experiencias éticas en la comunidad se desenvolverían haciendo-virtud participativamente, de forma responsiva y situada.

Además, las prácticas educativas del saber-cómo ético sentipensate deben ejercitar la capacidad de oír la voz-del-Otro. El cultivo de la interocepción no debe limitarse a una atención plena del propio cuerpo dirigida a mitigar el sufrimiento individual (Greenberg & Mitra, 2015). Para oír la voz-del-Otro es necesario cultivar una interocepción responsiva, resonante; un modo de atención sim-pática donde cada uno pueda sentir un poco lo que es ser el otro. Esto implica un proceso de deconstrucción de la subjetividad moderna/colonial, excesivamente individualista y logocentrada, en pos de una subjetividad de-centrada, performativa, que emerge en la práctica colectiva, entretejida con el “tú”, el “otro” y el “nosotros”. Los estudios interdisciplinarios y decoloniales de Allegranti y Silas (2020) han documentado este tipo de experiencias en la práctica de capoeira. En un tono similar, Cajigas-Rotundo (2008) enfoca dicha arte afrobrasileña como una tecnología que posibilita la descolonización de la subjetividad abriéndola a experiencias “otras”.

Prácticas como las anteriores entrañarían saberes de mundos epistémicos, distintos del eurocéntrico, posiblemente más comprometidos con el bienestar solidario. Desde el marco teórico de las Epistemologías del Sur (De Sousa Santos, 2011), el reconocimiento de dichos saberes abre una vía para reconocer la diversidad de formas de entender e interactuar con el mundo, en pos de un “mundo donde quepan muchos mundos”.

Así como no es cualquier tipo de caricia la que activa el tacto social, parecen haber ciertas prácticas de interacción con el otro que ofrecen una mayor posibilidad de que emerjan experiencias éticas —y otras que las inhiben, que no las invitan, ni las propician. Conversar más asertivamente con el otro, aprender a respetar su espacio corporal vital, a dar cariño y afecto cuando es necesario —desde las primeras relaciones de los neonatos— parecieran pertenecer al primer grupo de prácticas (Cascio et al., 2019). Esto se relaciona con lo que algunos latinoamericanos han llamado sentipensamiento.

¿Qué tipo de educación será necesaria para difundir estas prácticas? ¿Es posible inscribir-las dentro de los marcos de la educación formal? Imaginemos un mundo en el que aprender a escuchar al otro, a apapacharlo, sean parte de los planes de estudio y marcos curriculares. ¿Qué implicaciones tendría esto para el diseño curricular, para la labor pedagógica, para la educación que hoy tiende hacia entornos de virtualidad?

La construcción del currículo educativo exige una visión del tipo de ser humano que la sociedad necesita. Una sociedad que aspira al bienestar solidario, requiere de seres humanos cultivados en los saberes prácticos del sentipensamiento, de la interocepción y la escucha del Otro. La forma específica de este florecimiento conjunto que hemos llamado bienestar solidario, sin embargo, no puede ser impuesta desde fuera, reproduciendo prácticas coloniales. En cambio, debe emerger en la dinámica propia, situada y contextual de cada comunidad. Igualmente, la forma particular de educar en el sentipensamiento no puede ser unívoca, sino adecuada a la situación y el contexto de cada comunidad. La pedagogía del bienestar solidario ha de ser analógica.

IV. Apuntes finales

Planteamos que el enfoque de las epistemologías del Sur y latinoamericanas de la ética, se beneficiaría al dialogar con la fenomenología y el enactivismo. Este diálogo productivo

permitió abordar cuestiones tanto de la naturaleza de la ética en sí misma, como de los papeles específicos que la socialidad, la afectividad y la corporalidad desempeñan para hacer posible la experiencia ética. La fenomenología de Levinas y Waldenfels nos mostró, en primer lugar, que la naturaleza profunda y el significado fundamental de la ética reside en que el yo pierde su primacía en pos del otro, cuya presencia le demanda una respuesta. En segundo lugar, el reconocimiento de cuerpos interoceptivos, nos mostró cómo la experiencia ética depende de esta socialidad originaria, expresada en un hacer-sentido cargado afectiva y participativamente. Sólo en la interacción social significativa, intercorporal e interafectiva, el sujeto encarnado tiene la oportunidad de encontrarse con la alteridad del otro o de los otros. En tercer lugar, este diálogo permitió reflexionar que el encuentro social con el otro, si ha de experimentarse como una llamada ética, presupone una dimensión afectiva de la sensibilidad encarnada que se ejercita desde las primeras interacciones ontogenéticas.

Sugerimos que los límites de los enfoques dominantes o hegemónicos de la ética, la responsabilidad social y las relaciones sociales encarnadas residen en que privilegian la racionalidad sobre los cuerpos que sienten. Observamos que dichos enfoques son ciegos a la interacción sensual, las relaciones afectivas y emocionales, el cuidado, el goce, la compasión o cualquier forma de sentimiento experimentado pre-reflexiva o reflexivamente a través de los cuerpos en su intercorporalidad. Esto invita a repensar (o volver a sentir) la ética en la interacción social desde una perspectiva encarnada, enactiva, fenomenológica y latinoamericana. Sobre esta base, proponemos que nuestra interacción con los otros (humanos y no humanos) y con el mundo —en tanto que primordial—, podría fomentar formas de organización de la vida que se resistan a la dominación y a la opresión en favor de la promulgación del cuidado, el respeto, la responsividad a uno mismo y a la diferencia en tanto que experiencia vivida. ¿Pueden estas líneas de sentimiento y pensamiento marcar la diferencia en la experiencia ética y en la educación cívica hacia “un mundo donde quepan muchos mundos”? Nuestro artículo allana el camino para futuras investigaciones que aborden esta cuestión en relación con otros marcos teóricos.

Referencias

- Acosta, A. y Martínez, E. (Eds.) (2009), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito: Abya-Yala.
- Allegranti, B. (2019), “Moving Kinship: between Choreography, Performance and the More-Than-Human”, En: Prickett, S., & Thomas, H. (Eds.): *The Routledge Dance Handbook*. London: Routledge.
- Allegranti, B. & Silas, J. (2020), *Intra-active signatures in Capoeira: More-than-human pathways towards activism*, *Emotion, Space and Society*, 38, p. e100747.
- Aristóteles (1984), *Kategorien*, Berlin: Akademie.
- Aristóteles (1992), *Ética nicomaquea*, México: Porrúa.
- Bani, O., Hefferon, K., Lomas, T., Ivztan, I. & Painter, J. (2013), The Impact of Body Awareness on Subjective Wellbeing: The Role of Mindfulness, *International Body Psychotherapy Journal*, 13(1), pp. 95-107.
- Beuchot, M. (2004), *Ética*, México: Editorial Torres Asociados.

- Bourdieu, P. (1990), *The Logic of Practice*, Standford: Standford University Press
- Buck, G. (2019), *Lernen und Erfahrung. Epagogik*, Wiesbaden: Springer VS.
- Cajigas-Rotundo, J. C. (2008), Capoeira Angola: vuelo entre colibríes. Una tecnología de descolonización de la subjetividad, *Tabula Rasa*, 9(2), pp. 103-115.
- Cascio, C. J., Moore, D., & McGlone, F. (2019), Social touch and human development. *Developmental cognitive neuroscience*, 35, pp. 5-11.
- Colombetti, G., & Torrance, S. (2009), Emotion and ethics: an inter-(en)active approach, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8(4), p. 505.
- Craig, A. D., & Craig, A. D. (2009). How do you feel--now? The anterior insula and human awareness. *Nature reviews neuroscience*, 10(1).
- Critchley, H. D., Wiens, S., Rotshtein, P., Öhman, A., & Dolan, R. J. (2004), Neural systems supporting interoceptive awareness, *Nature neuroscience*, 7(2), pp. 189-195.
- Crucianelli, L., & Filippetti, M. L. (2020), Developmental perspectives on interpersonal affective touch, *Topoi*, 39(3), pp. 575-586.
- Chikudate, N. (2002), Collective myopia and defective higher educations behind the scenes of ethically bankrupted economic systems: A reflexive note from a Japanese university and taking a step toward transcultural dialogues. *Journal of Business Ethics*, 38(3), pp. 205-225.
- Damasio, A. (2005), *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona: Crítica.
- De Sousa Santos, B. (2011), Epistemologías del sur. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(54), pp. 17-39
- Di Paolo, E.; Thompson, E. (2014), "The enactive approach", En: *The Routledge handbook of embodied cognition*, Londres: Routledge, pp. 86-96.
- Diprose, R. (1994), *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment and Sexual Difference*, London: Routledge.
- Dussel, E. (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fals Borda, O. (1984), *Resistencia en el San Jorge*, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Fotopoulou, A., & Tsakiris, M. (2017), Mentalizing homeostasis: The social origins of interoceptive inference, *Neuropsychoanalysis*, 19(1), pp. 3-28.
- Fuchs, T. (2020), *Values as relational phenomena: a sketch of an enactive theory of value. Perceiving Truth and Value: Interdisciplinary Discussions on Perception as the Foundation of Ethics*, pp. 23-42.
- Galeano, E. (1989), *El libro de los abrazos*, Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Greenberg, M. T. & Mitra, J. L. (2015), From Mindfulness to Right Mindfulness: the Intersection of Awareness and Ethics. *Mindfulness*, 6, pp. 74-78.
- González Grandón, X. A. (2021). Cuerpos conscientes y afectos regulados: la interocepción en la educación socioemocional. *Revista Internacional de Educación Emocional y Bienestar*, 1(2), 101-124.
- González-Grandón, X., Rebolledo, C. C., & Domínguez, H. P. (2021). El juego en la educación: una vía para el desarrollo del bienestar socioemocional en contextos de violencia. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 51(2), 233-270.
- Hancock, P. (2008), Embodied generosity and an ethics of organization, *Organization Studies*, 29(10), pp. 1357-1373.

- Himberg, T., Laroche, J., Bigé, R., Buchkowski, M., & Bachrach, A. (2018), Coordinated interpersonal behaviour in collective dance improvisation: the aesthetics of kinaesthetic togetherness, *Behavioral Sciences*, 8(2), p. 23.
- Küpers, W. (2015), Embodied Responsive Ethical Practice The Contribution of Merleau-Ponty for a Corporeal Ethics in Organizations, *EJBO: Electronic Journal of Business Ethics and Organizational Studies*.
- Levinas, E. (2002), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme.
- Maldonado-Torres, N. (2007), "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: IESCO Pensar-Siglo del Hombre, pp. 127-167.
- Méjía-Fernández, R. (2017). Una lectura perspectivista de la neurofenomenología: Francisco Varela y Ronald Giere. *Investigaciones Fenomenológicas*, (14), 167-190.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: De Gruyter.
- Pérezts, M., Faÿ, E., & Picard, S. (2015), Ethics, embodied life and esprit de corps: An ethnographic study with anti-money laundering analysts, *Organization*, 22(2), pp. 217-234.
- Pezzulo, G., Rigoli, F., & Friston, K. (2015), Active inference, homeostatic regulation and adaptive behavioural control, *Progress in neurobiology*, 134, pp. 17-35.
- Roberts, J. (2001), Corporate governance and the ethics of narcissus, *Business Ethics Quarterly*, pp. 109-127.
- Robertson, M., Lawrende, R., Heath, G. (Eds.) (2015), *Experiencing the Outdoors. Enhancing Strategies for Wellbeing*, Rotterdam: Sense Publishers.
- Rouhiainen, L. (2008), Somatic dance as a means of cultivating ethically embodied subjects, *Research in Dance Education*, 9(3), pp. 241-256, DOI: 10.1080/14647890802386916
- Spinoza, B. (1998), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Alianza Editorial.
- Trujillo, C. C. (2019), Colonialidad del poder y colonialidad del género: Sentipensar las luchas de mujeres indígenas en Abya Yala desde los mundos en relación, *Revista de Sociología*, (28), pp. 27-48.
- Valenzuela, J. (1997), *Ética y libertad*, México: Fondo de Cultura Económica, UNAM.
- Varela, F. J. (1996), Know - how y Know - What. En: Maturana, H. y Varela, F. (Eds.): *Ética y Acción*, Santiago: Dolmen, pp.12-33.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of consciousness studies*, 3(4), 330-349.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2016), *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, Massachusetts: MIT press.
- Waldenfels, B. (2006), *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2007), *Antwortregister*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Walker, S. C., & McGlone, F. P. (2013), The social brain: neurobiological basis of affiliative behaviours and psychological well-being. *Neuropeptides*, 47(6), pp. 379-393.

La búsqueda y el fracaso en la inteligibilidad como parte de la construcción de la identidad dramática*

The Search and Failure to achieve Intelligibility as Part of the Construction of Dramatic Identity

MERCEDES RIVERO-OBRA**

Resumen. La *Teoría narrativa de la identidad* sugiere que el sujeto se entiende y se da sentido al narrar su experiencia en forma de narración. Esto le facilita planificar reflexivamente sus acciones y darles sentido con respecto a su historia vital. Sin embargo, la *Teoría narrativa de la identidad* no contempla que la inteligibilidad se origine durante la interacción, sino al narrarla antes y después de esta. Este trabajo presenta como alternativa la *Teoría dramática de la identidad* que ayuda a la teoría narrativa a lidiar con las dificultades del *dar sentido* cuando el sujeto actúa. Este enfoque dramático-actoral es capaz de ofrecer una nueva explicación sobre la inteligibilidad durante el proceso actoral gracias a las *Tres etapas de la acción*.
Palabras clave: acción, identidad, inteligibilidad, autoconocimiento, agencia.

Abstract. *Narrative identity theory* suggests that the subject understands and makes sense of themselves by telling their experience narratively. This makes it easier for them to reflectively plan their actions and make sense of them with respect to their life history. However, the *Narrative theory of identity* does not understand that intelligibility occurs during the interaction, but rather by narrating it before and after the interaction. This paper presents as an alternative the *Dramatic theory of identity* that helps narrative theory to face on the difficulties of making sense when the subject acts. This dramaturgical-acting approach is able to offer a new explanation of the intelligibility during action thanks to the *Three stages of action*.
Keywords: action, identity, intelligibility, self-knowledge, agency.

Recibido: 30/11/2020. Aceptado: 17/02/2022.

* Este artículo ha sido posible gracias al proyecto de investigación nacional *Epistemología política: patologías del conocimiento*, con referencia: PGC2018-097750-B-I00. Financiado por la Agencia estatal de investigación (AEI).

** Mercedes Rivero-Obra. Universidad Carlos III de Madrid. Profesora ayudante doctora. Correo electrónico: mercedesobra@gmail.com. Trabaja filosofía de la acción e identidad. Publicaciones recientes: “Dramatizing The SUBJECT’S Identity”, en *Philosophia* 47 (4):1227-1245 (2019), DOI: 10.1007/s11406-018-0023-5; “A Dramatic Approach to the Self-Concept: Intelligibility and the Second Person”, en *Human Studies* 44 (1): 87-102. 2021, DOI: 10.1007/s10746-021-09571-w.

Es habitual que el ser humano trate de dar respuesta a cuestiones fundamentales relacionadas con su identidad con el objetivo de entender mejor su existencia, como: ¿qué es lo que hace que nos identifiquemos como nosotros mismos a lo largo del tiempo? o ¿qué es lo que da forma a nuestra subjetividad? En relación con esto, recientemente han aparecido diferentes propuestas que apuestan por un autoconcepto *narrativo*.¹ Estas propuestas afirman, por lo general, que la persona intenta dar sentido a su experiencia al entenderla como un conjunto de narraciones que abarcan toda su vida. De este modo, la *Teoría narrativa de la identidad* (TNI) podría explicar satisfactoriamente, por ejemplo, que alguien justificara padecer una fobia al concebirla como uno de sus rasgos de personalidad que forma parte de su narrativa vital y a la que da sentido al incorporarla al conjunto de las narraciones que componen su experiencia general. Esta forma de analizar la identidad del sujeto resulta bastante intuitiva.

La TNI sería, entonces, capaz de proporcionar una base que facilita a la persona adquirir cierta autocomprensión y planificar cómo comportarse en determinados contextos sociales.² Sin embargo, a pesar de estar de acuerdo con la idea de que la TNI resulta útil para el sujeto, lo que voy a sugerir en este trabajo es que en algunas ocasiones parece insuficiente, sobre todo cuando se trata de explicar cómo la persona otorga sentido a su identidad durante la acción misma. Es decir, el problema surge cuando se examina esta cuestión desde la perspectiva de la agencia. Con el objetivo de complementar la TNI y solventar este problema, presentaré a continuación una *Teoría dramática de la identidad* (TDI) que se apoya en la analogía que relaciona las acciones que realiza un agente y el trabajo que lleva a cabo el actor de teatro cuando se prepara para representar a un personaje ante un público. La idea principal que sostiene este enfoque es que el sujeto se presenta (o representa) a sí mismo cuando actúa en ciertos contextos sociales. Esto conduce a una comprensión de la acción como si fuera una actuación en la que se tiene en cuenta roles, patrones de acción y al espectador.

Para crear un estado de la cuestión que facilite la justificación de mi propuesta, primero introduciré brevemente lo que se suele entender como *identidad narrativa del sujeto* simplemente centrándome en señalar algunas características que son necesarias para comprender mejor esta propuesta, enfatizando cómo enfrenta la TNI el problema de la creación de inteligibilidad durante la actuación. Después, expondré cómo la TDI es capaz de proveer una propuesta complementaria a la TNI sobre la intención que tiene el sujeto de dotar a sus acciones de inteligibilidad, así como de explicar qué es lo que sucede cuando este no logra dar sentido a su comportamiento — cuando la inteligibilidad falla. Para ello, presentaré lo que considero el pilar central de la TDI que he denominado las *Tres etapas de la acción*.

1 Aunque soy consciente de que *identidad* y *auto-concepto* podrían entenderse de forma diferente, en este trabajo comparto significado ya que su distinción no es relevante para lo que aquí se propone.

2 En general, la TNI apuesta por una perspectiva hermenéutica de la identidad que afirma que *para ser* debemos auto-interpretarnos constantemente. Dentro de esta, podríamos diferenciar dos vertientes: una considerada *fuerte* que propone que el yo utiliza una narrativa implícita en cualquier acto consciente (Rudd 2012) y que vivir es entender la vida como una narración (Strawson, 2015); y otra versión *suave* que acepta que la narración es fundamental para elaborar experiencia o establecer planes, pero rechaza la tesis ontológica del yo-como-Narrativa. Peter Goldie (2012) se refiere a esto como *sentido narrativo del yo*. Es esta segunda la que se considera en este trabajo.

La concepción narrativa de la identidad

Se puede entender la narración como una secuencia de acciones llevadas a cabo por uno o varios agentes en un lugar determinado en cierto intervalo de tiempo. Esta suele poseer tres rasgos característicos: coherencia, significación e importancia evaluativa y emocional. El narrador es la persona que da forma a la narración al ocupar una perspectiva externa: es quien *piensa* a través del relato. Este es capaz de captar la coherencia y el significado de lo que se piensa, así como de evaluar y responder emocionalmente a los hechos relatados en la narración. El sujeto se encuentra expuesto a las narrativas desde su infancia, lo que le impulsa a desarrollar la habilidad de crear narraciones sobre su propia experiencia en la que este aparece como personaje. A esto se le denomina *el sentido narrativo del yo*: la combinación de una serie de elementos orientados al entendimiento de uno mismo que facilitan crear narrativas con las que identificarse. Así, comprender a alguien es tener la capacidad de poder contar una historia con sentido sobre este, ya sea el propio sujeto u otra persona (Goldie 2012).³

La TNI analiza ciertas características de la identidad, como su continuidad en el tiempo o su carácter de autorreflexión. Una de sus propuestas principales sugiere que la persona construye su identidad (y la reconstruye una y otra vez) mediante un proceso continuo de auto-interpretación narrativa.⁴ Al hacer esto, obtiene cierta coherencia emocional que le permite comprender su experiencia personal. El sujeto es capaz de dar continuidad y sentido a su comportamiento utilizando la narración y sus estructuras que le ayudan a organizar cada momento vivido. Es decir, la persona comprende su comportamiento al organizar su experiencia sobre estructuras narrativas,⁵ facilitándole de este modo responder emocionalmente a las circunstancias a las que se enfrenta (Goldie 2012). La identidad sería el resultado de estructuras narrativas que dan forma a narración de la experiencia del sujeto y le permiten *darse sentido narrativo*. La narración, desde esta perspectiva, se observa como una buena forma de explicar y comprender las características de una persona, de darles sentido. Los estados mentales — tales como las creencias, valores, deseos o rasgos de carácter — se hacen inteligibles a través del proceso narrativo que otorga continuidad a la persona.

3 Peter Goldie (2012) propone que *el sentido narrativo del yo* otorga coherencia a las acciones cuando el sujeto se distancia del hecho, al narrarse como si fuera un personaje más. Esta idea de narración, que es la que se emplea en este trabajo, se aleja bastante de un concepto narrativo más *fuerte* que afirmaría que el yo es inherentemente narrativo.

4 La corriente narrativista *fuerte* entiende que la realidad *solo es* (incluido el yo) en tanto que el sujeto la narra. Sin embargo, desde la perspectiva del *sentido narrativo del yo* utilizada en este trabajo, la identidad sería una narración en la que la persona se reconoce y gracias a la cual puede afirmar *así soy*, en lugar de *yo soy eso*. Auto-interpretarse entonces, según lo entiendo yo, refiere a la capacidad de autocomprensión que tiene el sujeto al narrar sus acciones y contemplarse como actor, es decir, de afirmar *así actúe o actuaré*.

5 La narración hace referencia tanto al producto final (la historia) como al proceso de producción (la estructura narrativa). El sujeto posee una arquitectura mental que le hace ser capaz de elaborar narrativas y exponerse a ellas para que hablen de él (Goldie 2012). Así, utilizamos las narraciones como herramientas para dar sentido a aquello que nos sucedió, planes que queremos llevar a cabo, etc. Cuando hablo, entonces, de estructura narrativa me refiero al modo en el que la persona conforma las historias que se narra en la que también figura como personaje.

Por otro lado, la autoimagen y el autoconcepto narrativo pueden también formarse mediante aspectos particulares del cuerpo. Por ejemplo, alguien que sea extremadamente delgado podría crear una narración sobre sí mismo partiendo de esta característica física que explicaría su experiencia — como ser muy delgado porque se es muy nervioso — o la forma de su cuerpo podría justificar un rasgo de su personalidad — como considerarse atlético por ser delgado. De este modo, el cuerpo es capaz de afectar tanto la autoimagen como la identidad (Brandon 2016). Al modificarse la autocomprensión — contemplada como un marco dentro del cual alguien puede entender lo que ha hecho —, el sujeto (que está encarnado) también puede cambiar. Desde esta perspectiva, se produciría una interacción dinámica entre el autoconcepto narrativo, sus experiencias y su encarnación (Brandon 2016). La narración de las vivencias se relaciona de manera directa con el autoconcepto que posee alguien como agente encarnado, ya que tanto la experiencia como el autoconcepto se encuentran anclados a su experiencia encarnada (Mackenzie 2009, 2014). La corporeidad, entonces, es una condición para la narración en sí misma, lo que logra que la identidad narrativa se materialice. De ahí que se pueda hablar de una *subjetividad encarnada*.

La experiencia es capaz de proporcionar al sujeto cierto conocimiento sobre sus rasgos de personalidad y sobre el significado de sus interacciones pasadas y futuras. Con lo que las acciones se pueden basar en el conocimiento que se van adquiriendo. Debido a esto, es posible pronosticar cómo se podría reaccionar ante las acciones de los demás en situaciones particulares.⁶ En esto se basa la TNI para proponer que las estructuras narrativas sean capaces de conferir sentido a la experiencia de una persona a lo largo de su vida. Parece inevitable que el sujeto intente dar sentido a aquellas situaciones relevantes en las que interactúa utilizando algún tipo de narrativa, que no es más que una expresión de aquello con lo que este se identifica. La narración de su comportamiento le concede continuidad y lo constituye como sujeto al permitirle identificarse como él mismo a lo largo del tiempo.

La interacción también depende de las prácticas sociales que se desarrollan cuando se actúa en contextos concretos (Velleman 2009). La necesidad de interactuar es lo que permite poner en práctica ciertas guías de actuación que surgen de la experiencia de los sujetos. Sin estas guías, que son narrativas, sería más difícil encontrar respuestas comprensibles a las acciones de los demás. De este modo, el sujeto es capaz de comprender a los otros de manera similar a como lo hace consigo mismo. Por ello, las auto-narrativas pueden funcionar como vehículos cruciales que logran que alguien reflexione sobre su vida y sus acciones otorgándole cierto desarrollo ético y personal.

La identidad y la agencia mantienen una relación estrecha porque la narración de nuestras acciones nos convierten en lo que somos, pero también porque nuestras acciones condicionan cómo nos percibimos y creemos ser. Podría decirse que la identidad necesita de este *feedback* constante. La TNI plantea que la experiencia organizada narrativamente del sujeto guía su comportamiento para que sea apropiado en cada contexto en el que actúe.

6 La TNI no es determinista ya que no sostiene que las características de alguien determinen inequívocamente su comportamiento futuro aunque en cierto modo sus rasgos de personalidad podrían indicar cómo actuará en una situación concreta. Es evidente que el sentido narrativo del yo resulta relevante en la construcción aquello con lo que nos identificamos: “tener un sentido narrativo del yo es diferente a tener un sentido del yo narrativo” (Goldie 2012, 118). Así, identificarse con una narrativa no implica que se sea dicha narrativa, sino más bien que nos podemos reconocer mediante esta. No es “eso soy yo”, sino “yo soy así”.

Es decir, le da un sentido narrativo previo a su comportamiento. Esta perspectiva sitúa la inteligibilidad o bien en que la narración anterior a la acción — la razón que empuja al sujeto a actuar con sentido — o bien en el relato que se efectúa cuando finaliza la acción — que trata de explicar que el sujeto actuó de ese modo porque tenía sentido para él hacerlo así. No obstante, es plausible sospechar que no siempre se puede dar sentido a la acción antes de realizarla o incluso que a veces actuamos y sin saber qué sentido tiene hacerlo. Esta sería una de las principales dificultades que se enfrenta la TNI y que, como se verá, la TDI trata de solventar complementando la explicación narrativa.

El reto del *dar sentido*

En este apartado me centraré únicamente en exponer cómo la TNI utiliza la narración para dar sentido a la identidad y exponer como la TDI es capaz de complementar y de ofrecer una explicación más amplia al proceso de dar sentido a las acciones y a la experiencia del sujeto durante el proceso actoral. Como se ha mencionado con anterioridad, la TNI defiende que al narrar nuestras experiencias, obtenemos un marco que guía nuestras acciones potenciales. Incorporar las acciones a un relato nos proporciona una comprensión del hecho que es, a su vez, autocomprensión. Con lo que es posible desarrollar una narrativa sobre la experiencia a la que se accede reflexivamente en el momento necesario para guiar las acciones. (Velleman 2006, 2009).⁷ La consciencia reflexiva de uno mismo suele ser un argumento importante para la agencia porque nos permite tener motivos para actuar. De este modo, el sujeto trata de dar sentido a su experiencia al vincular acción y narración.

Cuando la TNI trata de entender cómo se forma la identidad se enfrenta al reto de justificar cómo alguien podría manipular la creación de la narración de sus vivencias al hacerla desde una perspectiva de primera persona. Es posible que el sujeto dirija sus narraciones para que estas encajen con sus deseos, autoimagen o el resto de su historia vital aunque no se correspondan con lo que sucedió en realidad. Al organizar sus vivencias sobre estructuras narrativas podrían originarse inconsistencias al crear conexiones entre hechos donde no las haya. Es por ello que el *dar sentido* no debería contemplarse exclusivamente desde la narración (desde una perspectiva de primera persona), ya que el relato de la historia personal podría resultar una representación falsa o incluso carecer de inteligibilidad.⁸

Esta dificultad que enfrenta la TNI podría disiparse si, como propone la TDI, también situamos la inteligibilidad en la acción y no solo en la narración. Es decir, si se incorpora al

7 Para David J. Velleman (2009), el agente actúa con respecto a lo que tiene sentido (para él) teniendo en cuenta sus características personales. Pero la consciencia reflexiva de la experiencia narrada podría ser insuficiente por sí misma. La TDI sugiere que nuestras acciones también cobran sentido en el mismo momento en que se efectúan con lo que complementa y amplía la propuesta de la TNI como se verá más adelante.

8 En general, se utiliza el término *inteligible* para manifestar que algo es comprensible, que está dotado de coherencia y racionalidad, y que además se suele relacionar con lo mental. Este trabajo sugiere que no se debe considerar que la inteligibilidad se encuentra únicamente en la mente, como diría la TNI, dentro de las auto-narraciones del sujeto. La inteligibilidad también se localiza en la acción, siendo un elemento importante del proceso actoral. El sujeto trata de dar sentido o de hacer inteligible su experiencia, pero no lo hace solo creando narraciones que utiliza como base para actuar o para explicar sus acciones al acabarlas. La inteligibilidad también se origina durante la acción. De ahí, que la TDI, que analiza *el dar sentido* cuando el agente actúa, sea capaz de complementar la TNI.

proceso narrativo — elaborado sobre todo desde una perspectiva de primera persona — el proceso actoral — que aporta las perspectivas de segunda y de tercera persona. Si examinamos la acción, repararemos en que cuando alguien interactúa con otros, estos también participan en la formación de su narración personal (McLean 2015). El agente interactúa en un escenario compartido sin saber con exactitud qué es lo que va a suceder — y sin necesidad de elaborar una narración precisa sobre lo que va a ocurrir — aunque apoye su comportamiento en narraciones previas. Su interacción con el entorno y con el resto de las personas — que le proporciona una perspectiva de segunda persona de sí mismo — podrían terminar con todos los planes que ha concebido antes de actuar. Por ese motivo, la TDI sugiere que la inteligibilidad también se halla en la interacción.

La TDI plantea que la identidad se forma igualmente cuando la persona confiere sentido a sus acciones en el momento en el que las lleva a cabo y toma decisiones sobre cómo actuar. El sujeto da sentido a su identidad en el mismo instante en el que actúa, sin que por ello sea estrictamente necesario planificar narrativamente ni con anterioridad su comportamiento. De hecho, su forma de comportarse y de reaccionar ante las circunstancias a las que se enfrenta podrían incluso modificar sus narraciones previas cuando el sujeto trata de hacerlas inteligibles y de encajarlas en su historia vital de acuerdo con sus acciones presentes.

Voy a presentar un ejemplo basado en el trabajo que lleva a cabo el actor de teatro cuando realiza el *estudio sobre el personaje*. Este, dispone de un guion previo que le sirve como guía para intuir cómo debe comportarse en la escena y cómo tendrá que actuar al *convertirse* en personaje. Dispone, entonces, de ciertas pautas narrativas sobre las que sustentar su actuación. Asimismo, el libreto le proporciona información sobre los rasgos de personalidad y circunstancias experimentadas por su personaje antes de llegar al momento que se presenta en escena. A partir de esta información, el actor construye una narración coherente (al menos desde la perspectiva de su papel) en la que inserta las nuevas acciones que va a efectuar en la representación. Los métodos actorales más utilizados sugieren que el intérprete debe entender al personaje de la misma forma en la que se trata de entender a cualquier otra persona: asimilando, a partir de sus propias vivencias, la nueva información a la que accede. Hasta aquí podríamos decir que el actor de teatro planea de forma narrativa la conducta del personaje: toma como guía para actuar las narraciones descritas en el guion que le indican cómo debería comportarse y le proporciona un plan de acción inteligible.

Lo que podríamos cuestionarnos, entonces, es qué es lo que sucede cuando el intérprete sale a escena y se apoya en dicho guion. ¿Es esto suficiente para determinar sus acciones y reacciones en el escenario? Lo usual es que no lo sea. En el momento en el que un actor entra en la escena y trata de accionar como si fuera un personaje — teniendo en cuenta las narraciones que le proporciona la TNI — lo que generalmente sucede es que es incapaz de accionar, o al menos hacerlo con sentido. El actor dispone de tanta información que debe tener en consideración para dar forma a su comportamiento en la escena que o — como aconsejan los métodos dramáticos que se basan en patrones narrativos⁹ — repite los movimientos de su rol una y otra vez durante los ensayos hasta que los incorpora o — como proponen otros métodos más afines con la propuesta de la TDI — sitúa en un segundo lugar toda esta guía narrativa y comienza a actuar, teniendo en cuenta lo que sabe del personaje

9 Aquí sobre todo me refiero a los muy conocidos *Sistema de Stanislavski* y *Método del Actors Studio*.

pero sin que esto le condicione para comportarse con naturalidad. En otras palabras, aunque se base en ciertas pautas de actuación que parezcan tener sentido, solo las llevará a cabo si dentro de las circunstancias en las que se encuentra actuando dichas pautas resultan inteligibles. Así, el intérprete acciona y reacciona ante lo que sucede en el escenario dando sentido al comportamiento del personaje en consonancia con su historia vital, que el actor conoce gracias a las narraciones del libreto.

Este ejemplo nos sirve de analogía para abordar la dificultad del *dar sentido*. La TDI se sustenta sobre la idea de que cuando alguien actúa también se representa a sí mismo de manera similar a como lo hace un actor de teatro (Goffman 1956; Velleman 2009). Al hacerlo, es capaz de comportarse de un modo coherente e inteligible (al menos para sí mismo) sin necesidad de recurrir a la guía que le ofrece una narración que determina su actuación, como sucede en las improvisaciones de teatro.¹⁰ Según esto, podríamos decir que lo que guía la actuación del sujeto es *su intención de dar sentido* a sus interacciones con el entorno al tratar de *hacerse inteligible* para sí mismo y frente a los demás.¹¹

Cuando el sujeto actúa en su vida cotidiana — al igual que el actor de teatro que sigue un guion — puede planificar o sostener su comportamiento en el conocimiento que ha ido adquiriendo a lo largo de su vida, que puede estar organizado narrativamente (como sugiere la TNI). Sin embargo, también puede verse obligado a actuar en situaciones de las que no posea ninguna experiencia anterior y a las que, por lo tanto, no pueda otorgar algún tipo de estructura narrativa previa que le indique cómo comportarse. En tales casos, tomando en consideración la propuesta de la TNI, el agente carecería de las herramientas necesarias para poder actuar y relacionarse con los demás coherentemente. Del mismo modo, también tendría problemas al tratar de dar sentido a sus acciones, ya que no podría confeccionar una narración inteligible sobre estas (al menos, antes de actuar). Por lo que es muy posible que, del mismo modo que el actor de teatro, quedara paralizado ante un escenario que lo superaría.

La TDI solventa este problema al sugerir que el proceso de *dar sentido* no solo ocurre de manera narrativa (antes o después de actuar) sino que cuando el agente actúa suele crear acciones inteligibles. Aunque el sujeto se encuentre ante un contexto desconocido, continuará comportándose del *modo más efectivo y adecuado posible* para tratar de encajar sus acciones con la de los demás. Esto se debe a la necesidad que tenemos de reaccionar ante las circunstancias que nos acontecen. Es decir, de accionar y reaccionar en un escenario — incluso aunque no podamos guiarnos por narraciones — porque no actuar no tendría sentido para nosotros. Así, de acuerdo con la TDI, a pesar de que el sujeto suele utilizar su

10 La *improvisación* es un tipo de ejercicio que se utiliza en el teatro tanto para formar al actor como para ayudarlo en la creación del personaje. Además, es un género teatral en el que los actores improvisan en directo. En esta, los actores parten de pautas básicas (su relación personal, el lugar en el que se encuentran, el deseo que deben conseguir, etc.) pero no hay texto, movimientos o un final fijado.

11 Como se ve, la TDI no rechaza el enfoque de la TNI sino que lo complementa. De hecho, la propuesta de la TDI se apoya en estructuras narrativas cuando el sujeto recurre a sus experiencias — desde una perspectiva de primera persona — al encarnar a un rol. En lo que principalmente se diferencian ambas teorías es en que la TNI suele atribuir significado a las acciones solamente desde una perspectiva narrativa y reflexiva que es previa o posterior a la actuación.

experiencia para planear sus acciones, si en el momento de actuar comprueba que las pautas narrativas no le resultan totalmente fiables, se verá empujado a improvisar.

En definitiva, el agente actúa en base a su experiencia — que podría estar organizada de forma narrativa — pero también a la información que capta al interactuar en una situación concreta. Además, es posible reaccionar ante dicha información sin necesidad de recurrir a estructuras narrativas previas que determinen su conducta en tal escenario. Esto es así porque tratamos de actuar de un modo inteligible con respecto a la concepción que tenemos de nosotros mismos (como protagonistas de nuestra historia), de las demás personas que con las que interactuamos (nuestros antagonistas) y del escenario en el que desarrollamos nuestras acciones. A esto, como ahora explicaré, lo he denominado las *Tres etapas de la acción* y podría considerarse la piedra angular de la TDI.

La dramatización del sujeto: las tres etapas de la acción

Las *Tres etapas de acción*¹² son el soporte sobre el que se fundamenta la TDI al referirnos tanto a la acción como a la identidad. Estas, se interrelacionan de manera constante para ofrecer una explicación sobre cómo se construye el autoconcepto y cómo el sujeto es capaz de actuar incluso cuando este no dispone de las herramientas narrativas necesarias que pauten su actuación. En el caso del agente, al igual que sucede con el actor, estas etapas dividen el proceso actoral en tres partes, no necesariamente ordenadas de un modo determinado. Por un lado, la persona *encarna un rol* apoyándose en patrones de actuación que podrían ser narrativos — desde una perspectiva de primera persona — y que proceden de su experiencia y de la información que recibe directamente del escenario en el que actúa (disponga de una experiencia anterior o no). Además, el sujeto también se *incrusta* *pasa a formar parte* de un escenario concreto — desde una perspectiva de segunda persona — que colabora a dar forma o a modificar al actuar en él. Y, de forma simultánea con todo lo anterior, el sujeto se *compromete* con las normas o costumbres (implícitas o no) que suelen dictar cómo actuar en un contexto, perpetuándolas o cambiándolas con su comportamiento — desde una perspectiva de tercera persona.

Dicho de otro modo, las *Tres etapas de acción* serían: 1) la *encarnación* del rol, 2) la *incrustación* del agente mediante sus actos en la escena y 3) su *compromiso* con las circunstancias en las que se encuentra. Estas *Tres etapas de la acción* no ocurren en un orden estricto, sino que se interrelacionan de manera constante. Estas, impulsa al sujeto a *desear* (re)presentarse ante los demás y también ante sí mismo de una manera inteligible y coherente (lo consiga o no). De este modo, su identidad se constituye de una *forma dramática-actoral*.

Para profundizar con más detalle en el enfoque que la TDI plantea es necesario incidir en la idea de que cuando alguien actúa en un contexto suele comportarse de acuerdo a ciertas reglas sociales no escritas que le permiten actuar de una forma coherente desde la perspectiva de todos aquellos que participan en tal situación. Dicho de otro modo, existe un marco social

12 Véase Rivero-Obra, M. (2016) para ampliar información sobre esta propuesta. En dicho trabajo se alude a *Las tres etapas de la acción* con el nombre de las *Tres miradas* al hacer referencia al ejercicio de *mirar con todos los sentidos* que realiza el actor al representar a su personaje e implicarse por completo en su actuación. Sin embargo, la denominación de *las Tres etapas de la acción* se ajusta mejor al presente trabajo y resulta menos confusa.

dentro del cual el sujeto se mueve al interactuar con los demás. Este argumento se relaciona con la propuesta de Erving Goffman (1956) quién sugirió que la identidad se estructura mediante una multiplicidad de *yo*s que se van alternando con el objetivo de presentarse ante diferentes públicos. El problema que encontramos aquí es que podría ser que dichos *yo*s entraran en conflicto entre sí, lo que los conduciría a limitarse los unos a los otros. Además, Goffman señala que existe la posibilidad de que el *yo*, como personaje, pueda ser una imagen idealizada de la persona. Para evitar este inconveniente, sostiene que el *yo virtual* es el producto del comportamiento del sujeto y no su causa. Para él, este sería un efecto dramático. Así, el *yo dramático* surgiría durante la acción y no anteriormente a esta.

La TDI comparte la idea de que el sujeto se presenta en cada contexto utilizando múltiples roles pero concibe estos dentro de una única identidad. El sujeto sustenta su comportamiento sobre las pautas de actuación que proporcionan dichos roles — que podrían formar parte de su experiencia en forma de narraciones — lo que le permite realizar determinadas acciones en su vida con cierta espontaneidad. Este es capaz de acceder a las pautas a través de su experiencia pero también gracias al conocimiento común que adquiere social y culturalmente — desde una perspectiva de primera persona. Sin embargo, también suele obtener tales pautas al accionar en una situación determinada: como cuando acudimos por primera vez a una clase de yoga y no sabemos cómo comportarnos, cómo entender lo que hacen los demás o incluso como se dispone el escenario en el que tenemos que realizar nuestras acciones.

Por otro lado, es habitual que las pautas de actuación se modifiquen a lo largo del tiempo — incluso aunque permanezcan asociadas al mismo rol y contexto — así, el rol de hija no conlleva las mismas pautas de actuación cuando alguien tiene cinco años o cuarenta. Los patrones de actuación asociados a un rol y a un contexto pueden evolucionar con el tiempo mediante las interacciones del sujeto. El rol no determina cómo comportarse en una situación particular, solo sirve de guía.¹³ Con lo que los patrones de actuación son capaces de orientar las acciones pero no de imponerlas. En este sentido, la interacción se entiende como un proceso de dramatización en el que el sujeto puede recuperar, adquirir y modificar patrones de actuación para un escenario particular. El agente logra *encarnar* un rol (dramáticamente) al llevar a cabo estas guías de actuación (y no antes) dándole sentido a su comportamiento en una situación concreta, lo que concluye en una *dramatización de su identidad*. Es por ello que el proceso dramático-actoral puede proporcionar algún tipo de autoconocimiento porque generalmente contribuye a construir un retrato tanto de quién se es en el presente como de quién se pretende ser en el futuro.

Las *Tres etapas de la acción* proponen que cuando el agente *encarna* un rol también se *incrusta* en una situación específica y se convierte en parte integral de esta — desde una perspectiva de segunda persona. Los patrones de actuación que guían su comportamiento le impulsan a actuar de una manera inteligible (según su forma de verlo), lo que conduce a intentar que sus acciones sean aceptadas por los demás. Las personas que comparten un escenario común observan lo que hacen los otros e intentan comprender sus acciones para interactuar con ellos. “Cuando todo el mundo sabe, y sabe que todo el mundo sabe, quienes

13 Es importante aclarar que cuando alguien *encarna* un rol no olvida sus rasgos de personalidad y adquiere otros nuevos. Las características que ha ido asimilando a lo largo de su vida a través de diferentes roles pasan a formar parte de su experiencia e identidad. Los rasgos de personalidad pueden cambiar al entenderse de manera diferente a como se había hecho hasta ese instante.

somos y cómo hacemos las cosas, cada uno de nosotros tendremos más probabilidades de encontrar posibles improvisaciones que tengan sentido que persigamos y que darán lugar a otras posibilidades inteligibles.” (Velleman 2009, 246 - 247). Lo que David J. Velleman sugiere es que las personas interactúan racionalmente con los demás solo cuando actúan sobre la base de un entendimiento que es o que podría ser de conocimiento común. Así, una persona que almuerce en un restaurante elegante debe saber utilizar los cubiertos que están sobre la mesa y que comer sin ellos no tendría sentido o sería inapropiado en dicho contexto. El rol de comensal y las pautas de actuación asociadas a este y al contexto le indican cómo actuar para que su comportamiento sea inteligible y aceptado por los demás. Este tipo de reconocimiento se produce entre todos los agentes implicados en la interacción.

La TDI sostiene que el sujeto no solo interactúa con las personas con las que comparte escenario, sino que también pasa a formar parte de este al tiempo que acciona y reacciona en él. Existe una retroalimentación continua entre el agente y sus circunstancias durante la interacción. Asimismo, las acciones del sujeto influyen en el comportamiento de los otros y viceversa. Y también aquellos que solo lo observan (el público) sin participar activamente en la escena son capaces de influir sobre la actuación de alguien.

Por su parte, Shaun Gallagher (2008) concibe la interacción como un *compromiso intersubjetivo* que la persona incorpora y que sería una condición esencial para comprender a los demás. La interacción permitiría al sujeto interpretar los movimientos corporales, las expresiones faciales o los gestos de los otros que expresan sus estados mentales. Para Gallagher, todo esto sería un proceso que ocurriría entre dos o más agentes encarnados. Sin embargo, esta forma de entender la interacción conlleva ciertas dificultades pues se percibe como una habilidad o mecanismo originado únicamente desde una perspectiva de segunda persona. De hecho, si lo enfocamos desde una perspectiva de tercera persona, quien observa el comportamiento de otro agente no tendría que adquirir necesariamente algún tipo de compromiso o de conocimiento (Crone 2018). Es por ello que la TDI plantea que los problemas de inteligibilidad normalmente se producen debido a que no se tienen en cuenta las *Tres etapas de la acción* en su totalidad — que abarcan las tres perspectivas epistémicas. Es decir, al desaparecer o ignorar alguna de ellas.

En resumen, el sujeto utiliza las *Tres etapas de la acción* cuando se *compromete* con las demás personas con las que interactúa (directa o indirectamente) en un escenario, al igual que con todos los elementos que componen dicho escenario, así como con sus normas de actuación implícitas. Este *compromiso*, a su vez, promueve o reprime las acciones del agente cuando este trata de hacer inteligible su actuación. El sujeto consigue dar sentido a sus acciones a través de las *Tres etapas de la acción* sin denostar ninguna de ellas. Estas etapas le ofrecen cierta autocomprensión, así como una implicación completa en lo que hace (su agencia) por ser lo que es (su identidad). Esto se entiende como la *dramatización de la identidad*.

El fracaso en la búsqueda de la inteligibilidad

Como se ha dicho, la TNI plantea que cuando el sujeto narra su propia experiencia no solo lleva a cabo un ejercicio de evaluación de sus representaciones internas, ya que es posible considerar la narración como un producto que procede directamente de las represen-

taciones mentales (McLean et al. 2007). No obstante, como sostiene la TDI, las exigencias del contexto social en el que se actúa también influyen en la identidad al poder alterar la narración vital del sujeto durante la acción. Es decir, es posible que los rasgos de personalidad cambien en el mismo momento en el que se interactúa con otras personas, pudiendo modificar la historia completa e incluso la naturaleza del sujeto en cuestión (McCoy y Dunlop 2016). Es por ello que los factores sociales externos poseen un peso relevante en lo que respecta a la identidad y por eso no se deben dejar de lado.

Es cierto que ambos enfoques coinciden al entender que el autoconcepto no toma forma exclusivamente de manera solipsista en la mente del sujeto porque otras personas de su red social también intervienen en la construcción de sus narraciones y de su identidad (McLean 2015). Sin embargo, la TNI no presta suficiente atención a las interacciones que el agente lleva a cabo. La identidad narrativa se basa en que la persona organiza narrativamente (antes de actuar) y asimila (después de actuar) sus interacciones de un modo introspectivo y reflexivo, relegando de este modo a un segundo plano — e incluso olvidando en algunas ocasiones — la perspectiva de segunda persona que brinda al sujeto mejores herramientas para *incrustarse* o *participar* en la escena en la que se relaciona con los demás.

La TNI sustenta su propuesta concediéndole una especial importancia a la perspectiva de primera persona, en la que el sujeto estructura su experiencia narrativamente para tratar de dar sentido y continuidad a su identidad. Pero además, la TNI también contempla de alguna manera la perspectiva de tercera persona, que le facilita interpretar y anticiparse al comportamiento de los otros. De este modo, es una perspectiva subjetiva puramente mental la que predomina en la TNI en el momento en el que la persona organiza e incorpora (antes y después de actuar) sus interacciones a su narración vital, tratando así de otorgar inteligibilidad tanto a su comportamiento como a su identidad.¹⁴ En consecuencia, aunque es evidente que la TNI tiene en cuenta las relaciones sociales, se centra en exceso en la interiorización y comprensión de la experiencia de una forma subjetiva cuando la persona la narra para hacerla inteligible.¹⁵

Con el propósito de entender mejor este punto, voy a recuperar el ejemplo del actor de teatro. Para la TNI, el intérprete sería capaz de actuar en la escena porque previamente habría asimilado de forma reflexiva la historia completa de su personaje y organizado la narración de sus acciones futuras para tratar de darles sentido. Todo esto lo llevaría a cabo desde las perspectivas de primera y de tercera persona, relegando la de segunda persona a un segundo plano o incluso en ocasiones ignorándola. Es decir, la narración que elabora el intérprete le sirve para dar sentido a las acciones de su personaje antes de actuar, pero cuando este se

14 Este tipo de consciencia logra que nos involucremos activamente en el presente, dando forma al contenido de nuestros pensamientos acerca de lo que somos y de cómo consideramos al mundo. Sería una consciencia autorreflexiva que implicaría la capacidad de pensar en nuestros propios estados psicológicos y emocionales (Goldie 2004). Es decir, es una forma de reflexionar sobre uno mismo desde una perspectiva externa de la que provendría nuestra propia narrativa.

15 Existe una especie de comprensión narrativa donde no hay representación del yo, pero esta tiene ciertas limitaciones (Hardt 2018). Cuando el sujeto hace planes, necesita tener alguna forma de entidad que exista a través del tiempo y le permita actuar en el futuro. Las personas necesitamos comprender que es posible efectuar acciones futuras para que estas se materialicen. Hardt sugiere una comprensión narrativa en la que la persona es reflexivamente consciente de sí misma, pero no entiende explícitamente este yo como una cosa pensante. Esto haría posible una comprensión no metarrepresentacional de uno mismo.

encuentra en la escena dicha narración podría no ser suficiente, conduciéndole a centrarse en la interacción para intentar hacer inteligible su comportamiento. La TNI, entonces, ayudaría al actor a dar sentido a su personaje (antes de representarlo) cuando este recurre a su propia experiencia: organiza de forma inteligible las acciones del rol con respecto a las circunstancias en las que actúa y a su historia vital, pero esto solo lo hace reflexivamente (no actuando). Con lo que al no conceder la suficiente importancia a la perspectiva de segunda persona, la TNI se enfrenta a serias dificultades para dar un sentido narrativo al autoconcepto cuando el agente se encuentra interactuando en la escena.

La TDI, sin embargo, aunque como la TNI puede partir de la narración, se apoya en las *Tres etapas de la acción* que confieren sentido al personaje en el mismo momento en el que el actor las pone en práctica. En este enfoque, la perspectiva de segunda persona no se entiende como la mera relación que el sujeto establece con los demás al interactuar con ellos, sino también como la relación que mantiene con las circunstancias en la que acciona o, mejor dicho, en las que se *incrusta*. Las *Tres etapas de la acción* influyen las unas en las otras de forma constante, logrando así que el actor se implique íntegramente en lo que está haciendo y dramatice su rol de un modo inteligible.

Estas etapas no funcionarían correctamente si no se retroalimentasen entre sí en todo momento. Es decir, si no se contemplan como parte de un mismo proceso dramático-actoral compuesto por la *encarnación* del sujeto en su rol (desde una perspectiva de primera persona), la *incrustación* del actor en la escena (desde una perspectiva de segunda persona) y por el *compromiso* de este con todo lo que normaliza el contexto (desde una perspectiva de tercera persona). La falta de retroalimentación de estas tres etapas da como resultado fallos de inteligibilidad y malentendidos. Por eso a veces actuamos de una forma que no entendemos o no logramos dar sentido. Incluso en ocasiones lo hacemos de un modo que puede considerarse poco apropiado o coherente con respecto a la situación en la que nos encontramos — como sería el caso de un actor que se separa de su personaje dejando de actuar y se muestra a sí mismo ante el público. Esta actuación, al menos en una representación de teatro convencional, sería algo ininteligible para los espectadores, para los demás intérpretes y puede que también para el propio actor y, a pesar de esto, sucede en algunas representaciones dramáticas.

La TDI entiende que el hecho de que el sujeto busque hacer inteligible sus acciones y su identidad no conlleva en todos los casos que lo logre, por lo que la inteligibilidad no sería siempre ni necesaria ni suficiente.¹⁶ Como se ha dicho, si la actuación del sujeto carece de sentido es debido a que algunas de las *Tres etapas de la acción* no se ha tenido en consideración al actuar. En el ejemplo del actor, este podría haber olvidado el texto o la historia del personaje — perdiendo así la *encarnación*. Esto haría que quedara expuesta su propia identidad ante el público y sus compañeros de reparto, dando como resultado un problema de inteligibilidad por parte de todos. A partir de ese instante, el comportamiento del actor no tendría sentido en dicho escenario, incluso aunque este pudiera ser comprensible por parte

16 Que la inteligibilidad falle no significa que el sujeto no trate de dar sentido a sus acciones y a su identidad. Es por ello que considero que lo que la TNI y la TDI sostienen no es erróneo, ya que normalmente este busca la inteligibilidad.

de los demás — ya que tanto el público como sus compañeros entenderían que ha dejado de representar el personaje por algún motivo que desconocen.

En estas situaciones en las que la inteligibilidad no predomina en el proceso actoral — y produce también cierta ambigüedad e incompreensión en la identidad narrativa del sujeto — suelen ser las emociones las que se encargan de guiar el comportamiento de la persona. Las emociones desempeñan un papel adaptativo, sin pretender afirmar con esto que conviertan el comportamiento del sujeto en inteligible, ya que puede suceder justo lo contrario. Así, en el momento en el que el actor deja de representar al personaje y se muestra a sí mismo en la escena, serían sus emociones las que gestionarían la información que le llega de las circunstancias que le rodean y las que condicionarían sus acciones: empujándole, por ejemplo, a salir del escenario rápidamente. Aunque todos los demás considerasen que lo más inteligible en esa situación fuese que el actor volviese a retomar a su personaje y continuara con la función, sus emociones podrían empujarlo a actuar de un modo que no tuviera sentido para ninguna de las personas que participan u observan la escena e incluso para el propio actor, quién podría tener problemas para encontrar sentido a su comportamiento al tratar de acoplarlo de un modo narrativo en su historia vital. Como consecuencia, sería posible afirmar que las emociones son las que guían la actuación de la persona cuando la inteligibilidad fracasa.¹⁷

Por todo esto, considero que la TDI podría complementar y añadir a la propuesta realizada por la TNI cuando se trata de analizar cómo el sujeto construye su identidad al actuar (y no antes o después de hacerlo). El tratar de dar sentido a sus acciones con respecto a su autoconcepto, el sujeto accede a cierto conocimiento sobre sí mismo, sobre su comportamiento y sobre sus circunstancias. La falta de inteligibilidad podría considerarse un obstáculo para crear este conocimiento. Es por ello que la TDI, buscando evitar los fallos de inteligibilidad, defiende que el sujeto se vale de las *Tres etapas de la acción* al tratar de *dar sentido* a sus acciones y a su identidad, aunque no siempre lo consiga.

Conclusión

Lo que se ha presentado en este trabajo es que la TNI no es siempre capaz de explicar ciertos problemas sobre el autoconcepto de un modo satisfactorio, sobre todo al tratar de dar sentido a la identidad cuando el sujeto actúa. Lo que se sugiere es que la TDI, al centrar su propuesta en el proceso actoral, es capaz de solventar las dificultades que la TNI enfrenta. La TDI plantea — siguiendo a Goffman (1956) y a Velleman (2009) — que la persona se dramatiza al actuar en determinados contextos sociales, lo que también le facilita dar forma a su identidad. Es decir, el ser sujeto y actuar como tal no serían simplemente dos aspectos relacionados conceptualmente, sino dos dimensiones reales de un largo proceso de agencia (Broncano 2017). Sin embargo, a esto se le debe añadir que el sujeto *se hace* tanto al reconocerse como tal, como al actuar para lograr *darse sentido*.

17 Soy consciente de que en este punto sería muy útil una explicación más extensa de esta parte de la propuesta de la TDI. No obstante, evitando alejarme de la idea principal que se presenta en este trabajo, la emoción no será tratada de un modo más preciso.

La propuesta principal de este trabajo es que la inteligibilidad también se encuentra situada en la acción, y no solo en la narración que la precede. Es por ello que la TDI analiza la manera en la que el agente actúa al tratar de hacer inteligible su comportamiento (lo consiga o no) mediante las *Tres etapas de la acción*: la *encarnación*, la *incrustación* y el *compromiso*. Así, poner en práctica estas etapas conduce al agente a llevar a cabo la dramatización de su identidad y a implicarse por completo en el proceso actoral. Es por ello que la TDI facilita al sujeto comprender su comportamiento y su identidad de un modo que no siempre tendría que ser narrativo.

Es importante destacar también que la TDI le concede una importancia especial a la interacción del sujeto — no desde una perspectiva reflexiva e introspectiva, como la TNI haría — al tomar en consideración la acción en sí misma desde una perspectiva de segunda persona. Esto logra que el agente otorgue sentido a su identidad al apoyar su comportamiento en las *Tres etapas de la acción* — que deben contemplarse todas en su conjunto — ya que de no ser así la inteligibilidad podría fallar, siendo entonces la emoción la que guiaría su comportamiento.

En otras palabras, lo que propone TDI es que el sujeto consigue darse sentido ante sí mismo y ante los demás al *dramatizarse* e interactuar en un contexto específico, complementando de este modo la perspectiva narrativa de la TNI. Gracias a entender el autoconcepto de forma *dramática-actoral*, el agente consigue que la inteligibilidad no provenga únicamente de una perspectiva psicológica y mental, lo que le proporciona una visión más amplia para llegar a una comprensión de sí mismo que la narrativa ofrecida por la TNI. Es la retroalimentación constante de las *Tres etapas de la acción* (de la *encarnación*, de su *incrustación* o participación en la escena y de su *compromiso* con esta) lo que consigue que el sujeto confiera sentido tanto a sus acciones como a su identidad.

Referencias

- Brandon, P. (2016), “Body and self: an entangled narrative”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15, p. 67.
- Broncano, F. (2017), *Racionalidad, acción y opacidad. Sujetos vulnerables en tierras libres*, Argentina: Editorial universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).
- Crone, K. (2018), “Understanding others, reciprocity, and self-consciousness”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17, pp. 267-278.
- Gallagher, S. (2008), “Direct perception in the intersubjective context”, *Consciousness and Cognition*, 17, 535-543.
- Goffman, E. (1956), *The presentation of self in everyday life*, Edinburgo: Universidad de Edinburgo.
- Goldie, P. (2004), *On personality. Thinking in action*, Londres: Routledge.
- Goldie, P. (2012), *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*, Londres: Oxford University Press.
- Hardt, R. (2018), “Storytelling agents: why narrative rather than mental time travel is fundamental”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17, 535-554.
- McCoy, T. P., & Dunlop, W. L. (2016), “Contextualizing narrative identity: A consideration of assessment settings”, en *Journal of Research in Personality*, 65, 16-21.

- Mackenzie, C. (2009), "Personal identity, narrative integration, and embodiment", Campbell, S., L. Meynell, L., & Sherwin, S. (eds.), *Embodiment and agency*, Pensilvania: Pennsylvania University Press, pp. 100-125.
- Mackenzie, C. (2014), "Embodied agents, narrative selves", en *Philosophical Explorations*, 17 (2), pp. 154-171.
- McLean, K. C., Pasupathi, M., & Pals, J. L. (2007), "Selves creating stories creating selves: A process model of self-development", en *Personality and Social Psychology Review*, 11, pp. 262-278.
- McLean, K. C. (2015), *The co-authored self: Family stories and the construction of personal identity*, Nueva York: Oxford University Press.
- Rivero-Obra, M. (2016), *La dramatización del sujeto como construcción del proceso agencial. La analogía del actor en David J. Velleman*. Tesis doctoral. Universidad Carlos III de Madrid.
- Rudd, A. (2012), *Value and Narrative: a Kierkegaardian Account*, Oxford: OUP.
- Strawson, G. (2015), "I am not a story", <http://aeon.co/magazine/philosophy/the-dangerous-idea-that-life-is-a-story/>
- Velleman, J. D. (2003), "Narrative explanation", *The Philosophical Review*, 112 (1), pp. 1-25.
- Velleman, J. D. (2006), *Self to self*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Velleman, J. D. (2009), *How we get along?*, Nueva York: Cambridge University Press.

El silogismo como combinación en Alejandro de Afrodiasias

Syllogism as a Combination in Alexander Of Aphrodisias

MANUEL CORREIA*

Resumen. En el antiguo comentario a la lógica aristotélica, el vocablo griego συζυγία (*syzygía*) se refiere a un par de proposiciones que tienen uno o ambos términos en común. Esta voz griega se presenta como el género desde donde se especifican las tres reglas deductivas de la lógica aristotélica: conversión (si ambos términos son comunes, pero cambian su posición), oposición (si ambos términos son comunes, pero no cambian su posición) y silogismo (si un solo término es común y cambia su posición). Esta enseñanza no es explícita en Aristóteles, pero ya es conocida por su principal comentarista Alejandro de Afrodiasias. En este artículo se muestra que la presencia de esta enseñanza, que mira al silogismo como una combinación (*syzygía*), conduce a describir la silogística como la actividad que busca las premisas que justifican una conclusión, que es la tarea de la dialéctica de los *Tópicos* de Aristóteles y lo que explica por qué el comentario de Alejandro propone un contexto dialéctico para discutir la silogística en *APr*. Finalmente, sobre la base de que el uso del término *syzygía* está atestiguado en autores contemporáneos y anteriores a Alejandro, como Cicerón, Galeno y Apuleyo, el artículo sugiere que la elaboración y transmisión de esta enseñanza está relacionada con una fuente anterior, quien podría ser el discípulo de Aristóteles, Teofrasto de Ereso.

Palabras clave: Combinación, Silogismo, Lógica aristotélica, Alejandro de Afrodiasias, Teofrasto

Abstract. In the ancient commentary on Aristotelian logic, the Greek word συζυγία (*syzygía*) refers to a pair of propositions that have one or both terms in common. This Greek voice is presented as the genus from which the three deductive rules of Aristotelian logic are specified: conversion (if both terms are common, but change their position), opposition (if both terms are common, but do not change their position) and syllogism (if a single term is common and changes its position). This teaching is not explicit in Aristotle, but it is already known by his main commentator Alexander of Aphrodisias. This article shows that the presence of this teaching leads to describe syllogistic as the activity that seeks the premises that justify a conclusion, which is the task of the dialectic of Aristotle's *Topics* and explains why Alexander's commentary proposes a dialectical context to discuss syllogistic in *Prior Analytics*. Finally, on the basis that the use of the term *syzygía* is attested in authors contemporary and prior to Alexander, such as Cicero, Apuleius and Galen, the article suggests that the elaboration and transmission of this teaching is related to an earlier source, who could be Aristotle's disciple, Theophrastus of Eresus.

Keywords: Combination, Syllogism, Aristotelian logic, Alexander of Aphrodisias, Theophrastus

Recibido: 12/09/2021. Aceptado: 12/05/2022.

* Profesor Titular del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. mcorreia@uc.cl Líneas de investigación: lógica e historia de la lógica, filosofía antigua y medieval. Publicaciones recientes: Correia, M. "El lugar de la creencia en la silogística hipotética de Boecio", *Daimon*, vol. 89 (2023), pp. 135-148. Correia, M. 2017. "Aristotle's Squares of Opposition". *South American Journal of Logic*, vol. 3, n. 1, pp. 1-14.

1. Introducción

Está claro que Aristóteles en su *Primeros Analíticos* (*APr* en adelante) define el silogismo refiriéndose a un proceso a través del cual se llega a una conclusión.¹ También se sabe que Aristóteles después de algunas aclaraciones previas, como él mismo dice (Διωρισμένων δὲ τούτων λέγωμεν), vuelve al tema del silogismo y lo redefine enfatizando la importancia del término común para explicar por qué medio se produce el silogismo (25b26-28).² Este hecho textual distingue dos aspectos del mismo silogismo: el acto de concluir desde proposiciones universales (lo que es sugerido por la definición inicial) y el encontrar los pares de premisas que concluyen (lo que es sugerido por la definición posterior). Aristóteles no explica esta diferencia, y creo que era importante hacerlo, porque la segunda definición va más allá de la primera y entra en la cuestión de cómo hallar las premisas con un término en común que justifican una conclusión. En otras palabras, la idea de combinación no está presente en la primera definición, pero es necesaria para entender la segunda.

En este punto, la opinión de los primeros comentaristas de Aristóteles sería de mucha ayuda. De hecho, el comentario de Alejandro de Afrodisias sobre el primer libro de *APr*³ está atento a la aparición de este nuevo aspecto y señala que Aristóteles define el silogismo por las premisas, ya que el silogismo llega a ser por medio de las premisas (42, 2-5). Pero siendo obvio que las premisas por sí solas no son suficientes para que ocurra un silogismo en el sentido de la primera definición, Aristóteles buscaría *cómo* y *cuándo* las premisas producen un silogismo.⁴ Así, desde ahora, esta búsqueda define el quehacer de la silogística, y el asunto de cómo se combinan las premisas (42, 2: ποῖα προτάσεων συνθέσεως) pasa a ser el propósito principal del comentario de Alejandro a la silogística de los *APr* de Aristóteles, mientras que el acto de deducción referido en la primera definición entra en ocaso. Luego, Alejandro comienza a utilizar de manera continua y sistemática el concepto de combinaciones silogísticas (συλλογιστικαὶ συζυγίαι) para desarrollar este nuevo enfoque de la teoría.

Es importante señalar que Alejandro en este punto (44, 14) recuerda que Aristóteles ya había dado la definición (λόγος) de silogismo en *APr* 24b18-20.⁵ Además, es curioso que este recuerdo lo haga una vez que ha introducido la noción de combinación silogística. En

1 Aristóteles, *APr* 24b18-20: συλλογισμὸς δὲ ἔστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. M. Candel san Martín dice: “Y el razonamiento es un enunciado en el que, sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el <simple hecho de> darse esas cosas.” Smith 1989, traduce: “A *deduction* <συλλογισμὸς> is a discourse in which, certain things having been supposed, something different from the things supposed results of necessity because these things are so.”

2 Aristotle, *APr* 25b32-35. Ὅταν οὖν ὅροι τρεῖς οὕτως ἔχωσι πρὸς ἀλλήλους ὅστε τὸν ἔσχατον ἐν ὄλῳ εἶναι τῷ μέσῳ καὶ τὸν μέσον ἐν ὄλῳ τῷ πρώτῳ ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη τῶν ἄκρων εἶναι συλλογισμὸν τέλειον. Candel San Martín, 1995, dice: “Así, pues, cuando tres términos se relacionan entre sí de tal manera que el último esté <contenido> en el conjunto del <término> medio y el <término> medio esté o no esté <contenido> en el conjunto del <término> primero, habrá necesariamente un razonamiento perfecto entre los <términos> extremos.”. Smith 1989, p. 4: “Whenever, then, three terms are so related to each other that the last is in the middle (μέσον) as a whole and the middle is either in or not in the first as a whole, it is necessary for there to be a complete deduction <συλλογισμὸν τέλειον> of the extremes”.

3 De Alejandro ha sobrevivido solo el comentario al primer libro. Abreviamos este comentario (*in APr*) y en lo que sigue citamos solo su numeración junto a su autor.

4 Alejandro 41, 33 y ss.

5 Alejandro 44, 14: τίς δὲ ὁ τοῦ συλλογισμοῦ λόγος, ἀποδεδόκεν.

su traducción al inglés, Barnes (1991, p. 104) ha puesto la frase entre paréntesis, y creo que esto sucede no sólo porque la frase está fuera de texto, sino que también porque Alejandro parece estar acusando un asunto no resuelto en su comentario. Creo que esto revela que él sabe que la primera definición de silogismo, sobre la que ya comentó ampliamente, se ha convertido subrepticamente en otra al asumir que el silogismo es una combinación.

Aún más curioso es que este segundo aspecto de la definición de silogismo dé lugar a un nuevo comienzo en el comentario de Alejandro, al decir que el silogismo es una prueba (δείξις) que resuelve un problema (πρόβλημα) o algo disputado (ἀμφισβητούμενος).⁶ Desde aquí, la primera definición ya parece olvidada, pues ahora el quehacer silogístico se ha transformado en hallar las premisas que resuelven un problema o cuestión disputada. De este modo, la conclusión silogística se identifica con la solución de un problema y ambas dependen de hallar las correctas συλλογιστικαὶ συζυγίαι.

Este nuevo plan evoca el objetivo dialéctico de la lógica inventiva, que aboga por encontrar las premisas para justificar una cierta conclusión admisible. Así, este nuevo comienzo del comentario de Alejandro tiene un contexto dialéctico subyacente, pues mientras que para Aristóteles el asunto es definir las tres figuras desde la misma interrelación de los términos en un par de premisas con un término común, para Alejandro los términos extremos son los términos del problema. De hecho, lo dice así (46,17-20):

Y <las proposiciones> que comparten un solo término hacen combinaciones, como he dicho antes (45, 8-10), y las diferentes figuras silogísticas surgen según la manera diferente en que se combina el término común con los términos extremos, que son los términos del problema.⁷

Es obvio que Alejandro alude más a una enseñanza que al texto de Aristóteles al considerar que los términos extremos son los términos del problema. Y esto lo dice porque el modelo que impone es dialéctico, ya que los términos del problema son los que se razonan a través de un término medio para justificar una de las dos partes que presenta. Por ejemplo, ¿Es toda S una P? Si suponemos que sí, entonces tenemos que ‘Todo S es P’. Y la tarea es justificar a través de una combinación silogística cuya conclusión es ‘Todo S es P’. Y esto significa hallar un término medio que lo permita porque uno de los términos debe estar completamente incluido en él y él a su vez completamente incluido en el otro extremo. Por ejemplo, que ‘Todo L es P’ y que ‘Todo S es L’.

Es intrigante y no podemos explicar por qué Alejandro persiste en su empeño de mantener un contexto dialéctico para la exposición de la silogística a no ser que hubiera una doctrina detrás del comentario que ha hecho. En este artículo argumentaré a favor de la existencia de esta doctrina y de su responsabilidad en el énfasis que Alejandro hace en su comentario al silogismo de Aristóteles. Además, sugeriré que esta doctrina que Alejandro sigue no es propia, sino que proviene de una enseñanza anterior, probablemente nacida en la primera escuela peripatética, siendo Teofrasto una referencia muy explicativa, si bien faltan

6 Alejandro (44, 15 y ss.) aduce que un problema es aquello que no ha recibido una prueba. Asume que un problema se resuelve solo si hay una prueba. Luego identifica la prueba y silogismo. Por lo tanto, define el silogismo como una prueba que resuelve un problema.

7 Mi traducción. Cf. También Barnes (1991), p. 107.

aún nexos textuales para probar su paternidad. Esta doctrina, que puede reconstruirse a través de distintos testimonios dejados por tratadistas y comentaristas de la lógica aristotélica, podría denominarse combinatoria reconociendo la centralidad de la noción de combinación en su desarrollo, ya que como hemos visto las συλλογιστικαὶ συζυγίαι son finalmente pares combinatorios con un término común y la silogística el arte de hallar las correctas combinaciones para la solución de un problema.

2. Συζυγία en Alejandro de Afrodiasias

En el comentario de Alejandro, el plural αἱ συλλογιστικαὶ συζυγίαι es frecuente y se refiere a combinaciones silogísticas que pueden o no pueden ser concluyentes en alguna figura del silogismo.⁸ Sin embargo, Alejandro sorprende y sostiene que συζυγία es un término de significación más amplia. En 45, 8-14, dice:

Una conjunción de proposiciones (προτάσεων συμπλοκῆ) de este tipo (τοιαύτη) se llama (καλεῖται) una combinación (συζυγία): hay una combinación cuando dos proposiciones comparten un término, que es un término medio (συζυγία γάρ ἐστι κοινωνία δύο προτάσεων). Porque cuando las proposiciones difieren entre sí, entonces o no comparten nada en absoluto entre sí (por ejemplo, ‘Todo lo justo es noble’ y ‘Todo placer es bueno’), o bien comparten algo; y si comparten algo, entonces comparten un término o bien comparten los dos términos.⁹

Este enfoque combinatorio de la silogística no es patente en Aristóteles, pero es acentuado en el comentario de Alejandro. Él deriva la doctrina desde el texto de Aristóteles (*APr* I, 4, 25b32), precisamente cuando Aristóteles dice que ὅταν οὖν ὄροι τρεῖς οὗτος ἔχωσι πρὸς ἀλλήλους ... (“Así, pues, cuando tres términos se relacionan entre sí ...”).¹⁰ Sin embargo, en este contexto, Aristóteles nunca usa la palabra συζυγία ni deriva las definiciones de conversión y oposición desde ella, como lo harán Alejandro y algunos otros autores contemporáneos y posteriores suyos. Alejandro, en cambio, no solo usa la expresión, sino que justifica su uso con el principio de que no se puede extraer ninguna conclusión desde un par de proposiciones simples que no tienen un término común.

Además, como se ve en el texto, la misma combinación de dos proposiciones define no solo el silogismo, sino las tres deducciones lógicas de la lógica aristotélica. En resumen, la doctrina dice que, si un par de proposiciones predicativas o simples no tiene términos en común, no habrá razonamiento deductivo. Por el contrario, si la combinación tiene uno o ambos términos en común, la deducción lógica es posible. Así, no sólo el par silogístico, sino también el par convertible, y el par opuesto son combinaciones con interés lógico. De hecho, las tres figuras silogísticas aristotélicas son las combinaciones definidas por el orden del término común (ya sea como sujeto en ambos, o como predicado en ambos o

8 Por ejemplo, Alejandro 47, 17-19. Cf. la expresión “esto es una συζυγία, pero no es silogística”, en: 128; 168, 18 y ss.; 168, 67-8; 349, 13.

9 Barnes (1991), p. 105. Tomo su traducción.

10 Texto citado arriba en la n.2.

sujeto y predicado alternativamente); la oposición toma *ambos* términos como comunes y no cambia su orden; finalmente, la conversión también comparte *ambos* términos, pero cambiando su orden.

3. Συζυγία en otros comentaristas de Aristóteles

El término συζυγία no solo está en Alejandro, sino también en muchos otros comentaristas antiguos. Algunos de ellos son contemporáneos de Alejandro, y si bien adoptan esta explicación, no parecen depender de él. De hecho, hay signos de esta definición en Apuleyo de Madaura y Galeno; más tarde en Amonio, Boecio, y J. Filópono; y también en el autor anónimo de la *Paráfrasis a los Primeros Analíticos*. Todos estos escritos griegos y latinos adoptan esta forma de explicar el silogismo. Desarrollaré brevemente estas obras clave de la lógica antigua con el fin de que podamos decir que ningún autor previo o posterior a Alejandro presenta discrepancia con este enfoque combinatorio de la silogística antigua.

Apuleyo de Madaura es probablemente¹¹ el autor del II d.C. que escribió en latín un tratado de lógica titulado *Peri Hermeneias*. El siguiente texto sugiere que él ya conocía la doctrina en cuestión (*Perih*, 7, 9-14, p. 183; ed. Thomas 1908):

Ahora, la combinación de proposiciones (*coniugatio propositionum*) es la conexión entre proposiciones por medio de una partícula común que relaciona una con la otra. De esta manera, pueden llegar a una conclusión. Es necesario que la partícula común sea (i) el sujeto en ambas proposiciones o (ii) el predicado en ambas proposiciones o (iii) el sujeto en una y el predicado en la otra. Por lo tanto, hay tres fórmulas, de las cuales la primera comienza con la partícula común en el sujeto y el predicado en la otra <premisa>.¹²

Apuleyo o el autor de *Perih* no comenta sobre la definición inicial de silogismo de Aristóteles, sino que simplemente define el silogismo a través del término latino *coniugatio*.¹³ El silogismo necesita un término común en un par de premisas para concluir. El término latino

11 Vale la pena señalar que la autenticidad y el tiempo del *Peri Hermeneias* atribuido a Apuleyo de Madaura aún no se ha aclarado definitivamente. Ramsey (2017) recientemente ha defendido la inautenticidad de un tratado como este en el siglo II D.C., y lo ha hecho dependiente del *De arte dialectica* de Marciano Capella. Si como creen Lumpe (1982), Moreschini (2015) y Ramsey (2017), el *Perih* fue escrito en el IV d.C., o no antes de este siglo, entonces parece inevitable creer que el autor de *Perih* confió en (algún resumen de) el comentario de Alejandro o bien que su fuente estaba inevitablemente contaminada con la exposición de Alejandro. Por lo tanto, si un *Perih* (el escrito por Apuleyo en el II d. C) es más adecuado para probar una fuente común, el otro (el escrito por [Apuleyo] en IV d.C., o más tarde), simplemente probaría la influencia de Alejandro en los autores posteriores que exponen la silogística aristotélica. Cf. Ramsey (2017).

12 Mi traducción: “Coniugatio autem propositionum dicatur ipsa conexio earum per aliam commune particulam, qua inter se copulantur; ita enim possunt ad unam conclusionem consentire. Quae particular communis necesse est aut in utraque propositione subiecta sit aut in utraque declarans aut in altera subiecta, in altera declarans. Tres igitur formulae fiunt, quarum prima dicatur, cum illa communis particula in altera subiecta, in altera declarans est.” Cf. también Londey y Johanson (1987).

13 Esta fórmula es similar a la utilizada por Boecio (DSC p. 17, 10 y ss.): “Nunc vero de ipsa inter se syllogismorum coniunctione compositioneque tractabimus”.

del autor, *coniugatio*, debe corresponder al término griego συζυγία, y el plural *coniugationes*, que usa comúnmente para referirse a las combinaciones silogísticas, συζυγίαι (cf. *Perih* 8).

J. Barnes (1991), p. 106, n. 28, también señala a Galeno de Pérgamo (*Institutio Logica* 6, 3) cuando este médico y filósofo del II d. C. dice:¹⁴

Todas estas proposiciones se llaman cotérminos (σύνοροι) porque comparten términos entre sí (κοινωνοῦσι τοῖς ὅροις); se invierten entre sí intercambiando la expresión verbal de sus términos, siempre que el sujeto se convierta en predicado y el predicado en sujeto; pero se convierten cuando, tras tal intercambio, son verdaderos juntos (...).¹⁵

Más tarde, Boecio presentará un informe completo de esta doctrina en su *De syllogismo categorico* (DSC) 17, 10 ss.:

Ahora bien, algunas proposiciones simples entre sí nada tienen en común (*in nullo sibi participantes*) como “Todo hombre es animal”, “La virtud es buena” y otras proposiciones similares, pero otras sí tienen algo en común. De aquellas que tienen algo en común, algunas son las que tienen ambos términos en común, otras las que tienen uno de los dos. Las que tienen un término en común se dan de tres modos; sin embargo, las que tienen ambos, de dos modos.¹⁶

La similitud entre este informe y los comentarios de Alejandro es patente, pero Boecio no menciona a Alejandro para instalar la doctrina en el núcleo de su DSC. Más bien reconoce en general a Teofrasto y Porfirio.¹⁷ Por lo tanto, no hay duda de que cuando Boecio usa el término *coniunctiones* está traduciendo συζυγίαι. Por ejemplo, DSC 19, 12 y ss.: “A partir de estas cinco proposiciones (es decir, la universal, particular, indefinida, afirmativa y negativa) se producen seis combinaciones (*coniunctiones*), de modo que (...)”.¹⁸

A pesar de que el comentario de Amonio Hermia de Alejandría sobre los *APr* de Aristóteles se detiene abruptamente en 36,15, frente al pasaje relevante en el que Alejandro propuso el término *syzygia*, es evidente que es la doctrina de Alejandro la que reporta.¹⁹ De hecho, Amonio refiere a esta enseñanza como una cierta división completa de las proposiciones (διάρεσίν τινα τῶν προτάσεων τελείαν 35, 35-36), y argumenta que cualquier proposición categórica, cuando se compara con otra, puede tener ambos, uno, o ningún término en común (κοινωνοῦσιν 35, 38-36, 1). No obstante, Amonio no menciona a Alejandro y a diferencia de éste aplica la división de las proposiciones no frente a 25b32, como Alejandro, sino antes en el texto de Aristóteles en 25a1, como una exégesis para explicar la conversión (ἡ

14 Lo tomo así, como lo sugiere Barnes (1991), p. 106, n. 28.

15 Mi traducción desde Kieffer 1964.

16 Mi traducción. Cf. también Thomsen Thörnqvist, p. 109, 1-6.

17 Cf. Boecio DSC, p. 101, 6-8.

18 Mi traducción. Cf. también Thomsen Thörnqvist, p. 110, 12-14. Del mismo modo, Boecio en su comentario sobre Aristóteles *De Interpretatione* (Meiser 1877-1880) usa *coniunctio* para referirse a un par de proposiciones. Cf. *in Int* 2, 18, p. 268-16, p. 269.

19 Dicho con más exactitud, el comentario de Amonio presenta una laguna y termina en este párrafo. Lo sigue el Pseudo-Amonio desde 29b29.

ἀντιστροφή), porque es una *syzygia* en que ambos términos son comunes pero cambian de orden.²⁰ Amonio también plantea el silogismo dentro de la rama de la división en la que solo un término es común, a saber, el término medio, adoptando las tres variaciones conocidas que definen las figuras silogísticas, pero el desarrollo de esta idea no la tenemos por la pérdida del manuscrito frente a 36, 15.

Al estar perdidas las siguientes páginas del comentario, no podemos saber si Amonio, como Alejandro, hizo uso profuso de la expresión συλλογιστικαὶ συζυγίαι, pero el Pseudo-Amonio confirma que así fue.²¹ Además, el comentario de J. Filópono al *APr* de Aristóteles usa en gran medida esta expresión (cf. *in APr* 40, 35; 41, 31; 41, 34, et passim) y es un dato admitido que Filópono hizo amplio uso del comentario de Amonio. De hecho, Filópono confirma que lo que Amonio hizo a continuación inmediata de 36,15 (donde se pierde el texto de Amonio) fue introducir las diferencias de orden de los términos (τάξις), la calidad (ποιότητα) para dar una definición completa de la conversión (Cf. 42, 17-19). Además, Filópono (*in APr* 39, 27 ss.) aporta un dato interesante cuando dice que Aristóteles en *APr* 25a1 cambia su exposición hacia el origen de los silogismos (τρέπεται εἰς (...) τὴν διδασκαλίαν τῆς τῶν συλλογισμῶν γενέσεως).

También vale la pena señalar la *Paráfrasis* a los *Analíticos Primeros* de Aristóteles atribuida a un Pseudo-Temistio,²² que actualmente se atribuye al autor bizantino tardío, Sophonias (ca.1300 d.C.).²³ Este texto no informa del pasaje correspondiente a *APr* 25b32, pero sin duda adopta la explicación de Alejandro, ya que ésta no es una paráfrasis sobre los *APr* de Aristóteles, sino sobre el comentario de Alejandro.²⁴ Así, el paralelismo es completo y obviamente cuando la *Paráfrasis* repite el término συζυγία o la frase συλλογιστικαὶ συζυγίαι o expresiones “esta es una συζυγία pero no es silogística” el autor parafrasea de manera muy literal el texto de Alejandro.²⁵

Esta breve secuencia histórica²⁶ muestra que la silogística ha sido entendida y enseñada por medio de la interpretación que expone Alejandro. No es un reproche, porque no es un error presentar la silogística con las tres figuras derivadas del orden del término común. Lo que es no obstante distinto es la adopción del marco contextual de tipo inventivo según el cual los términos extremos del silogismo son los términos del problema. Desde un punto

20 Amonio utiliza la división como recurso doctrinal para introducir la conversión (*antistrophe protaseon*, 35, 33-34), pero al mismo tiempo la división es una forma de entender cuál es el significado de *antistrophe* (35, 21). Él señala que *antistrophe* no es una *katastrophe* como muchos dicen hoy (*hos nun hoi pollo legousin*), sino un *isostrophe* (35, 22-23). Argumenta que Aristóteles enseñó esto cuando al comienzo de su *Retórica* dijo que *he rethorike tei dialektikei antistrophos estin*.

21 Cf. [Amonio] *in APr* 44,22; 48, 37; 53, 2; 41, 18; 36, 59; 34, 43.

22 *Themistii Quae fertur in Aristoteles Analyticorum Priorum Librum I Paráfrasis* es un texto griego editado por M. Wallies en 1884 para el CAG. Cf. t. 5, vol. 23, pars iv.

23 Todd (2003), p. 63, ha demostrado que la *Paráfrasis* se atribuyó a Temistio durante el siglo XIV y hasta la edición crítica de Wallies en 1884, la autoría no había sido cuestionada. Sin embargo, Wallies (1884), pp. v-x, siguiendo la opinión de Rose (1867), pp. 191-213, lo atribuyó a Sofonias, el comentarista bizantino (1300 d.C.).

24 Comparar Alejandro 345, 13 y *Paráfrasis* 122, 18; Alejandro 349 y *Paráfrasis* 126, etc. Los paralelos son numerosos y uniformes.

25 Cf. Alejandro 128; *Paráfrasis* 168, 67-8; 349, 13. *Paráfrasis* 20, 9, Alejandro, 168, 18.

26 Esta secuencia histórica no excluye a otros autores cuyos textos no nos han llegado como Mario Victorino, Temistio, y Tulio Marcelo Cartaginense, de quien Casiodoro (*Instituciones* 2,3,13. Mynors Ed.) atribuye un tratado sobre lógica categórica.

de vista lógico, la silogística se puede presentar sin este contexto dialéctico. De hecho, es interesante notar que puede haber una relación entre el no haber podido demostrar el número exacto de silogismos conclusivos y la persistencia de esta aproximación dialéctica extendida largamente en Occidente. Tal vez el defecto principal fue no tener a mano una aritmética combinatoria que permitiera tener una visión más amplia sobre el número de las combinaciones silogísticas y hasta dónde se pueden extender éstas conclusivamente. Y esta carencia podría ser una de las razones por las que la silogística inició un adelanto junto a filósofos como G.W. Leibniz, quienes usaron el arte combinatorio para contar el número de modos silogísticos y corregir los intentos aleatorios de los antiguos lógicos.²⁷

Si estamos en lo cierto, el comentario de Alejandro a través del término συζυγία ha contribuido a que la silogística se entienda como un arte inventiva capaz de hallar las combinaciones que permiten justificar una conclusión. Este solo planteamiento ya es dialéctico, más aún cuando identifica al silogismo con la prueba que resuelve un problema, lo cual está textualmente dicho en las primeras páginas de los *Tópicos* de Aristóteles. Aquí, en *Top* I, 4, 101b16, la dialéctica se define como el método de hacer silogismos para resolver problemas y la amplitud de la dialéctica se fundamenta en que los problemas no son más que proposiciones en modo de pregunta (I, 4, 101b 34-36; 104a8).²⁸ No obstante, sería un error responsabilizar sólo a Alejandro de estas transformaciones, pues el contexto dialéctico con el que Alejandro presenta la silogística de *APr* I, 1-7, esto es, la parte más formal de la teoría, no se opone completamente a lo que el mismo Aristóteles sostiene a ratos en los *APr*. Los pasajes de *APr* 43a20, 43b1, y de *APost* 98a1-23 muestran con evidencia cómo este planteamiento dialéctico sobre los problemas infiltra la silogística y aún la teoría de la ciencia.²⁹ Tampoco hay que creer que en el comentario contemporáneo a la silogística de Aristóteles esta base dialéctica ha pasado inadvertida. Todo lo contrario, pues importantes autores actuales se resisten a la formalidad deductiva que las revisiones de Łukasiewicz (1951) y Corcoran (1974) han propuesto a la teoría silogística. Ni transformar al silogismo en una regla de deducción dentro de un sistema formal axiomatizado (Łukasiewicz) ni concebirlo como un argumento no axiomático e independiente de la lógica proposicional (Corcoran) recogería lo esencial del silogismo y la silogística.³⁰

27 Cf. G.W. Leibniz, *De arte combinatorio*, *Usos* I y II, 17. El interés de desarrollar la silogística a través de combinaciones también puede relacionarse con G. Boole (*Mathematical Analysis of Logic*, 1847), y en general es responsable de la presentación de silogística en la actualidad.

28 La misma definición de proposición dialéctica se repite en *APr* I, 1, 24a5. Alejandro en *in Top* 36,6-8, afirma idénticamente que los silogismos dialécticos hacen referencia a problemas porque la proposición dialéctica es un par contradictorio puesto en forma de pregunta.

29 No está de más recordar aquí que el mismo Aristóteles en *APr* 42b27 llama a la conclusión de un silogismo un problema, y en *APr* 43a20-46b39 invita a producir (ποιεῖν) silogismos luego de que define y ubica en cada figura a las combinaciones conclusivas. No menos interesante resulta constatar que el comentario neoplatónico del VI d.C. en Alejandría divide los *APr* de Aristóteles en tres partes (cf. J. Filópono *in An Pr* 5, 25-29) y la segunda parte comienza en 43a20. Esta división, no obstante, no se ve en Alejandro.

30 Desde que el estudio del silogismo renació en la segunda mitad del siglo XX, autores como Michael Frede (1987), pp. 99-124, y Luca Gili (2011), pp. 90-91, han remarcado la base dialéctica subyacente. Ambos se refieren más bien a la definición de silogismo (lo que aquí llamamos la primera definición) más que a la silogística como actividad, que es a lo que nos referimos en este artículo. De todos modos, en ellos se manifiesta un intento por refundar el silogismo dentro de esta base dialéctica subyacente en los escritos lógicos de Aristóteles.

Por otro lado, el término συζυγία parece no haber sido ajeno a los estudios dialécticos, ya que en *Tópicos* II,7, 113a12, Aristóteles llamó συζυγία a toda combinación de proposiciones con predicados contrarios (por ejemplo, hacer el bien, hacer el mal; ser un amigo, ser un enemigo). Aristóteles denominó a cada una de estas posibles combinaciones una συζυγία, aunque un poco antes había utilizado el término συμπλοκή (113a1) para referirse a las mismas. No cabe duda de que aquí y en las otras apariciones del vocablo, Aristóteles se refiere a lo mismo. De hecho, la aparición del término συζυγία en la obra escrita de Aristóteles es escasa, pero siempre se refiere a una combinación de dos elementos.³¹ Se agrega a lo anterior el que el término συζυγία es un término teórico rodeado de tradición post-aristotélica. Lo sabemos porque Boecio en su comentario sobre los *Tópicos* de Cicerón,³² dice que Cicerón tradujo el término griego συζυγία como *coniugatio*, al referirse a las combinaciones hechas por términos del mismo género (por ejemplo, sabio, sabiamente, sabiduría), lo cual muestra que antes de Alejandro el término no solo ya estaba en uso en el ámbito de la dialéctica, sino que además la actividad de formar pares de proposiciones o conceptos para extraer consecuencias de interés para la argumentación tenía una tradición en este ámbito de estudio. Por esta razón, ver una combinación de proposiciones, en este sentido técnico de la dialéctica, en la oposición, conversión y silogismo, era natural y cercano para quienes querían exponer los contenidos lógicos de la silogística de Aristóteles.

El término συζυγία es y ha sido central durante la mayor parte del desarrollo de la lógica aristotélica, ya que le otorga su forma tradicional al definir sus tres reglas deductivas principales: oposición, conversión y silogismo. Lee (1984), p. 65, ya había hecho un intento por describir esta doctrina y la señaló como “Das System der formalen Logik”. También, Thomsen Thörnqvist (2008), p. xxii, en su traducción del *De syllogismo categorico* de Boecio, se refirió a esta división como “una dicotomía básica”. Otros autores han preferido llamarla “proto-exposición de la lógica categórica” (cf. Correia, 2017). Y aunque se puede entender que las distinciones que se hacen entre estas operaciones lógicas son formales y que la noción de par combinatorio les da un género común, no es menos cierto que el contexto en que se propone es dialéctico dado que, como vimos, los términos que se combinan son los términos del problema.

4. La fuente peripatética

Que Alejandro sea responsable de la transmisión de esta doctrina no significa que él sea su autor. Por un lado, no la expone como suya. Por otro lado, vestigios textuales se dan en otros autores contemporáneos como el *Perih* atribuido a Apuleyo y la *Institutio logica* de Galeno. Además, conforme a lo que informa Boecio el término era común a los tratados dialécticos por el tiempo en que Cicerón acuñó el latín *coniugatio* para el término συζυγία. Así, la búsqueda de un autor que pueda haber inspirado el comentario de Alejandro se halla desprovista de datos positivos, pero la hipótesis descansa en Teofrasto, y ciertamente es difícil no pensar en él, ya que Alejandro cita muchas veces los *Primeros Analíticos* de

31 Cf. Aristóteles *De generatione et corruptione* 332b3; *De sensu* 436a13; *Meteorologia* 378b11; *De motu animalium* 704b20; etc.

32 Cf. Boecio *In Ciceronis Topica* II, 3.12.

Teofrasto,³³ y es la primera fuente de Alejandro sobre algunos aspectos que Aristóteles no examinó en su totalidad.³⁴

Además, Boecio en su *DSC* reconoce a Teofrasto como una de sus fuentes,³⁵ ya que toma literalmente de él los cinco modos silogísticos indirectos,³⁶ pero también podría tener en mente la doctrina de la συζυγία y su función en la definición de las tres reglas lógicas principales de la teoría (oposición, conversión y silogismo), dada la centralidad de esta división en su *DSC*. Por lo demás, Boecio, aunque sea un comentarista latino posterior, debería tener lugar en esta discusión, pues junto con mencionar a Teofrasto y a Porfirio como fuentes de su tratado, en su segundo comentario sobre *De Interpretatione* de Aristóteles (*in Int 2*, 24-27, p. 17; Meiser 1877-1880), reconoce la autoridad de Porfirio en lógica y reporta que éste editó unos comentarios sobre Teofrasto.³⁷

Y aun siendo simplemente plausible la atribución de la doctrina a Teofrasto, hay dos argumentos más que pueden hacer peso. En primer lugar, cuando Alejandro discute algunos silogismos modales mixtos (*in APr* 124, 8-13),³⁸ cita a Teofrasto y su compañero Eudemo, porque ellos no están de acuerdo con Aristóteles respecto de la validez de algunas combinaciones modales mixtas. Alejandro llama a estas combinaciones συζυγίαι, especialmente la NA/N (primera premisa necesaria, la segunda asertórica, y la conclusión necesaria), que es la más problemática.

Sin hacer ninguna distinción terminológica, Alejandro da por sentado que cuando Teofrasto³⁹ critica a Aristóteles utilizó la expresión συλλογιστικαί συζυγίαι para referirse a las combinaciones en cuestión. Desde luego, es difícil aceptar que un comentarista reflexivo como Alejandro, no supiera que Teofrasto llamó de otra manera a estas συζυγίαι. Tampoco es creíble que no las reconociese como las mismas combinaciones derivadas de la división primitiva presentada anteriormente en 45, 8-9, donde distinguió la συζυγία en general y derivó desde allí la conversión, la oposición y el silogismo.

33 Cf. Alejandro 123, 18; 156, 29, 326, 21; 328, 2; 388, 17; 390, 2. Por otro lado, el tratado de Teofrasto titulado *Sobre la afirmación y la negación* también es citado por Alejandro en su comentario a los *Analíticos* (cf. 11, 14; 66, 7; 367, 13; 378, 19). Es admitido que el material de Teofrasto al que Alejandro accedió era amplio; cf. Prantl (1885), I, p. 379. También Barnes (1983), p. 285.

34 Es conocido el caso de los silogismos hipotéticos. Alejandro (389, 32- 390, 3) se refiere a *APr* 50a39, donde Aristóteles anuncia algunos modos silogísticos hipotéticos. Alejandro declara no tener nada escrito sobre este tema (390, 1: οὐ μὴν φέρεται αὐτοῦ σύγγραμμα περὶ αὐτῶν), pero relata que Teofrasto, Eudemo y otros amigos de él lo hicieron en su propia *Analítica*. Boecio confirma la autoría de estos peripatéticos.

35 *DSC* 101, 7. “Y estas cosas que conciernen a una introducción a los silogismos categóricos las establecí siguiendo a Aristóteles mayormente, pero tomando prestado algunas cosas de Teofrasto y Porfirio, cuanto la brevedad de una introducción me lo permitía.” Mi traducción (Correia, 2011). Cf. también *DSC* 52,8.

36 Véase *DSC* 54, 15-18. Hos ergo quattuor in prima figura modos in Analyticos suis Aristotelis posuit; ceteros uero quinque Theophrastus uel Eudemos addiderunt (...).

37 Es decir, Boecio podría estar destacando una línea de transmisión desde Teofrasto hasta él pasando por Porfirio. Sed Porphyrius ait sese docuisse species enuntiationis esse adfirmationem et negationem in his commentariis quos in Theophrastum edidit.

38 Un silogismo modal mixto se opone a un silogismo modal puro porque el primero mezcla diferentes modalidades en sus premisas.

39 Según Alejandro, los discípulos criticaron a Aristóteles por ignorar la regla del *peiores* en un silogismo modal mixto de la primera figura. Una *syzygia* es el Barbara NA/N; la otra es el Barbara AN/N. Aristóteles defiende la validez de NA/N. Contra él, Teofrasto, Eudemo y Alejandro defienden que la conclusión aquí debe ser asertórica, a saber, AN/A, que sí está de acuerdo con la regla del *peiores*.

En segundo lugar, Alejandro (70, 13) supone que Teofrasto llamó συζυγία al octavo y noveno modos silogísticos (τὸν μὲν ὀγδοὸν τὸν δὲ ἔννατον) de la primera figura (es decir, *Fapesmo* y *Friseso*),⁴⁰ cuando determinó (Θεόφραστος λέγει), entre ellas (ὄν), las que pueden ser concluyentes (ταύτας συζυγίας συλλογιστικαί εἰσιν). El informe de Alejandro (*in APr* 69,29) tiene como objetivo mostrar que las nuevas combinaciones silogísticas mencionadas por Teofrasto eran conocidas por Aristóteles, pero al criticar este exabrupto de Teofrasto no dice que éste llamó a las combinaciones silogísticas con otro nombre, y parece suponer que lo hacía con el mismo nombre que usa él para su comentario, lo cual nuevamente da a entender que Teofrasto pudo haber usado el término. Además, es obvio que Alejandro podría haber hecho una diferencia terminológica entre su informe y las palabras de Teofrasto, como lo hace más tarde,⁴¹ pero no lo hace y aquí, más bien, da por sentado que él y Teofrasto están usando συζυγία para referirse a un par combinado de proposiciones silogísticas con un término en común.

5. Conclusión

Dijimos que no podíamos explicar por qué razón Alejandro propone un contexto dialéctico para explicar la silogística. Hemos sugerido además que no hay ninguna necesidad de hacerlo así, dado que *APr* I, 1-7 manifiesta la parte más formal de la silogística. No obstante, ahora que hemos visto el alcance de la doctrina de la συζυγία y su influencia en el tiempo de Alejandro, hemos de responsabilizarla de ser la razón del porqué la silogística se conduce hacia un arte de hallar las premisas que justifican una conclusión. Y es que la deducción misma queda reducida a ser un tipo de combinación. El objeto de la silogística se transforma en las combinaciones silogísticas, que son pares de premisas que tienen un término común, y la función de la teoría en buscar estas combinaciones en cada figura, entre muchas posibles, para asegurar el éxito argumentativo.

La doctrina que Alejandro adopta para respaldar su interpretación sostiene que una combinación de proposiciones sin un término común no tiene ninguna utilidad para la deducción lógica en general, por lo que ésta depende de si hay o no términos en común en el par combinatorio. Por esta razón, el silogismo es solo un caso de deducción lógica, porque la oposición y la conversión también son deducciones lógicas que provienen de pares combinatorios con términos en común. Alejandro fundamenta esta doctrina haciendo de la συζυγία el género del silogismo, pues ella es, en general, la *unión de dos proposiciones* (συζυγία γάρ ἐστι κοινωνία δύο προτάσεων). Así el término συζυγία ocultaba una parte importante de la enseñanza antigua de la silogística y ahora explica por qué el fin de la teoría se cifra en la búsqueda y encuentro de combinaciones válidas para justificar una conclusión o resolver un problema presentado.

40 Estos modos silogísticos son indirectos o *kat' anaklasin* como los llama Galeno (véase Bochenski 1947, p. 56, n. 204) y Boecio (56, 8, Thomsen Thörnqvist). En silogística tradicional corresponden a *Baralipon*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo* y *Frisesorum*.

41 Alejandro recuerda que Teofrasto en su *Analíticos Primeros* llama a la proposición indefinida 'transpuesta' (Cf. 396, 34 y 397, 4). Cf. también Amonio *In Int*, p. 161, 5. Esteban de Alejandría *in Int* p. 40, 22-8. Además, Bochenski (1951), p. 73.

Dado que Aristóteles no plantea que el silogismo, la conversión y la oposición son combinaciones, Alejandro parece ser la fuente original de esta forma de presentar la silogística de Aristóteles, a menos que la hubiera tomado de una enseñanza anterior cuyo autor no menciona. Lo que tenemos es que Alejandro no menciona autor anterior ni tampoco se la atribuye. También ha quedado claro que los autores posteriores no se la atribuyen a Alejandro. Por un lado, podemos saber que el significado del término συζυγία en *Tópicos*, *De generatione et corruptione* 332b3 y, en general, en algunas otras obras de Aristóteles, es un par combinatorio.⁴² Por otro lado, podemos saber que el término συζυγία tiene tradición por el tiempo de Alejandro y ya era técnico en Cicerón, quien lo tradujo al latín por *coniugatio* en sus propios *Tópicos*. Además, el que sus contemporáneos del II d.C., Apuleyo y Galeno, ya tomen el silogismo como una combinación y no parezcan depender de Alejandro parece probar que se trata de una exégesis tradicional. Lo que sucedió después de Alejandro es muy diferente porque todos los autores lo siguen en esta presentación de la silogística.

El autor detrás de Alejandro es regularmente Teofrasto, pero no podemos estar seguros de que él es la fuente de esta doctrina. Las numerosas contribuciones de Teofrasto a la lógica ya enumeradas por Bocheński (1947), pp. 128-131, no contienen el término συζυγία, aunque su paternidad parece convincente cuando se revisan las discusiones críticas de Alejandro con Teofrasto sobre la validez de algunas combinaciones silogísticas, ya que Alejandro pone el término en la boca de Teofrasto con lo cual supone que el término es tradicional en la enseñanza de la escuela peripatética.

Bibliografía

- BARNES, J. 1983. "Terms and sentences: Theophrastus on hypothetical syllogisms". Dawes Hicks Lecture on Philosophy. *The Proceedings of the British Academy*, London. Vol. LXIX: Oxford University Press.
- BARNES, J. 1991. *Alexander of Aphrodisias on Aristotle Prior Analytics 1.1-7*. Translation by J. Barnes; S. Bobzien; K. Flannery; and K. Ierodiakonou. *Ancient Commentators on Aristotle*. R. Sorabji (ed.). London: Duckworth.
- BOCHEŃSKI, I.M. 1947. *La logique de Théophraste*. Fribourg en Suisse : Librairie de L'Université.
- BOCHEŃSKI, I.M. 1951: Bocheński, I.M., *Ancient Formal Logic*, in *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, Amsterdam 1951.
- BOOLE, G. 1847. *The Mathematical Analysis of Logic*. Cambridge: Macmillan, Barclay, & Macmillan; London: George Bell.
- CORREIA M. 2011. *Boecio. Los Tratados Silogísticos. De syllogismo categorico & Introductio ad syllogismos categoricos*. Traducción, estudio preliminar y notas. Santiago de Chile: Ediciones UC.

42 El pasaje de *Gen et Corr* 332b3 tiene una connotación especial, pues es señalado por G.W. Leibniz en su *De arte combinatoria* (cf. *Usos*, 13) como ejemplo del interés de Aristóteles por desarrollar una teoría de la combinatoria. Cf. Correia (2015).

- CORREIA, M. (2015). *De arte combinatoria de G.W. Leibniz*. Traducción desde el latín y notas. En: *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*. Vol. 7B, Escritos Matemáticos, pp. 547-643. Mary Sol De Mora (ed.), Granada 2014-2015: Editorial Comares.
- CORREIA, M. 2017. "The Proto-exposition of categorical logic". En: Béziau, J.-Y., Basti, G. (eds). *The Square of Opposition: A Cornerstone of Thought*. Studies in Universal Logic. Cham: Birkhäuser.
- FORTENBAUGH, W. HUBY, P., SHARPLES, R.W. GUTAS, D. 1992 (ed.) *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings thought and influence*. Leiden · New York · Köln: E.J. Brill.
- FREDE, M. 1987. "Stoics vs Aristotelian syllogistic". En: *Essays in Ancient Philosophy*, pp. 99-124: University of Minnesota Press.
- GILI, L. 2011. *La sillogística di Alessandro di Afrodisia: sillogística categórica e sillogística modale nel commento agli Analitici Primi di Aristotele*. Hildesheim: G. Olms.
- KIEFFER 1964: Kieffer, J.S., *Galen's Institutio Logica*. Translation with introduction and notes. Baltimore 1964.
- LEE 1984: Lee, Tae-Soo, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike, eine Untersuchung über die Kommentare zu den Analytica Priora von Alexander Aphrodisiensis, Ammonius und Philoponus*. Hypomnemata, 79, Göttingen, 1984.
- LONDEY & JOHANSON 1987: Londey, D.G. & Johanson, C. *The logic of Apuleius: including a complete Latin text and English*. Leyden/New York: Brill.
- LUMPE, A. 1982. *Die Logik des Pseudo-Apuleius*. Augsburg: Seitz.
- MEISER, C. 1877-1880. *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in Librum Aristotelis PERI ERMHNEIAS. Prima et secunda editio*. C. Meiser (Ed.), Leipzig 1877-1880: Teubner.
- MORESCHINI, C. 2015. *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*: Turnhout.
- MYNORS, R.A.B. 1937. Ed. *Cassiodori Senatoris Institutiones*. Oxford: Oxford University Press.
- PRANTL, C. 1855. *Geschichte der Logik im Abenlande*. Band I. Leipzig: S. Hirzel.
- RAMSEY, K.E. 2017. *A commentary on the Peri Hermeneias ascribed to Apuleius of Madaura*, PhD Thesis. Royal Holloway, Univ. London.
- ROSE, V. 1867. "Über eine Angebliche Paraphrase des Themistius". *Hermes* 2, pp. 191-213.
- SMITH, R. 1989. *Aristotle. Prior Analytics*. Translated with introduction, notes, and commentary. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- STUMP, E. 1988. *Boethius's In Ciceronis Topica*. Translated, with notes and an introduction. Ithaca and London: Cornell University Press.
- SULLIVAN, M. 1967. *Apuleian Logic*. Amsterdam: North Holland Publ.
- THOMAS, P. 1908. Ed. *Apulei Opera Quae Supersunt*, vol iii, *Apulei Platonici Madaurensis De Philosophia Libri, liber PERI ERMHNEIAS*, pp. 176-194. Leipzig, 1908: Teubner.
- THOMSEN THÖRNQVIST, C. 2008: Thomsen Thörnqvist, C. *Anicii Manlii Seuerini Boethii De syllogismo categorico*. A critical edition with introduction, translation, notes and indexes. *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia LXVIII*, University of Gothenburg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- TODD, R.B. 2003. *Catalogum Translationum et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translation and Commentaries*, vol. 8. V. Brown (ed.). Washington D.C.: The Catholic Univ. of America Press.

- WALLIES, M. 1883. Ed. *Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.1, Berlin: Reimer.
- WALLIES, M. 1884. Ed. *Themistii quae fertur in Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Paraphrasis*, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 5.23, 4, Berlin: Reimer.
- WALLIES, M. 1905. Ed. *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica Priora*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca* 13. 1-2, Berlin: Reimer.
- WALLIES, M. 1899. Ed. *Ammonii in Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, M. Wallies (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.6, Berlin: Reimer.
- WALLIES, M. 1900. Ed. *Themistii Analyticorum posteriorum paraphrasis*. M. Wallies (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca* 5.1, Berlin: Reimer.

RESEÑAS

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 92 (2024), pp. 193-235

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

ATIENZA, M. (2022) *Sobre la dignidad humana*. Madrid: Trotta.

Manuel Atienza Rodríguez es catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Alicante desde 1982. Es director de la revista *Doxa* y del máster de argumentación jurídica en esa misma Universidad. Ha sido vicepresidente de la Asociación Internacional de Filosofía Jurídica y Social. Nombrado en varias ocasiones doctor honoris causa por diversas universidades de Ecuador, Perú, Chile y Argentina. En cuanto a su obra filosófica, ha publicado un amplio número de libros y artículos relacionados con la teoría de los enunciados jurídicos, el marxismo jurídico, la bioética, la ética, etc. Entre los más recientes, destacamos *Una apología del Derecho y otros ensayos* (2020), *Comentarios e incitaciones: una defensa del Positivismo Jurídico* (2019) y *Filosofía del Derecho y transformación social* (2018). Tal y como ha reconocido públicamente (Mora F., 2019), es discípulo de Elías Díaz, Juan Ramón Capella, Felipe González Vicén, Gustavo Bueno, Ernesto Garzón Valdés, Javier Muguerza y Carlos Santiago Nino. Todos estos autores están muy presentes en su obra *Sobre la Dignidad Humana* (2022). Este último trabajo parte de una concepción postpositivista del Derecho, el cual lo entiende fundamentalmente como una práctica social dirigida a conseguir fines y valores, en el que la dignidad es la base. Se trata de una reflexión profunda, compleja y crítica sobre dicho concepto y ha sido escrito a lo largo de más de una década (2022, p. 12), lo cual ya indica su profundo interés y conocimiento de la temática. Consta de

7 capítulos en los que se analizan diversas temáticas. Veámoslos por separado.

El primero versa sobre el concepto de dignidad humana. El texto comienza mostrando las definiciones de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Unesco, la Constitución Española e incluso la Iglesia Católica. A continuación, realiza un análisis pormenorizado de la propuesta de Jesús Mosterín (2006) destacando el acierto de que en ocasiones el concepto dignidad es usado sin ningún tipo de rigor conceptual y con una finalidad meramente retórica. Pese a ello, el Dr. Atienza critica su postura en dos sentidos. En primer lugar, porque no habría que descartar una aproximación genérica, como sostiene Mosterín. En segundo lugar, tampoco acepta la tesis de que el fundamento de la moral no esté en la dignidad abstracta, sino en la plasticidad concreta del cerebro.

Este mismo capítulo revisa la propuesta de Steven Pinker (2008), quien considera que la dignidad no puede ser el fundamento de la bioética porque es un término relativo, fungible y potencialmente dañino, siendo casi inútil. Ahora bien, también maneja otro significado que sí podría ser útil al dotarle de un carácter emotivo y otro descriptivo. Después de desarrollar su argumento, el Dr. Atienza critica la postura de Pinker por haber defendido que la dignidad es simplemente un fenómeno psicológico y no que (también) tiene un aspecto axiológico que posibilite mantener relaciones de justificación.

Por último, esboza la teoría de Ernesto Garzón (2007), quien pretende analizar cuál es el fundamento de los derechos humanos. Para ello, articula un principio básico (dignidad), unas reglas de aplicación y unas tesis teóricas. Pues bien, pese a aceptar la relevancia moral que otorga Garzón al concepto dignidad, Atienza discrepa de la caracterización que éste hace. Por ejemplo, no respalda que la dignidad dependa exclusivamente de la pertenencia a la especie humana; que no tiene grados y que todos los seres humanos tienen la misma dignidad; o que tiene un valor absoluto por lo que siempre prevalece ante otros principios.

El capítulo segundo se titula *Derecho sobre el propio cuerpo, persona y dignidad*. El derecho sobre el cuerpo debería centrarse en una obligación de todas las demás personas de consentir actos de disposición que la persona (propietario) realizara sobre su cuerpo. Y esto nos evoca a debatir sobre el derecho a la vida, a la salud, a la integridad corporal y a la libertad personal. Atienza piensa que la identificación e interpretación de dichos derechos ha de analizarse dentro de una teoría de los derechos pero que no esté al margen de una teoría moral. Los derechos son posiciones normativas, pero también bienes y valores. Para ello, Manuel Atienza utiliza un enfoque kantiano al desarrollar la noción de persona y de dignidad. De su análisis llega a la conclusión de que “el libre desarrollo de la personalidad no sería simplemente un derecho, sino un deber del individuo” (2022, p. 54). Y un enfoque de estas características tiene consecuencias bioéticas. Ejemplo de ello son el caso de los *wannabe* (los que desean ser mutilados para sentirse completos), la donación de órganos, los bebés medicamento o las madres de alquiler. Como resultado del debate, Atienza nos propone una formulación del principio de dignidad humana (2022, p. 65), considerando que el núcleo de ese principio reside en el derecho y la obligación que tiene cada

individuo de desarrollarse a sí mismo como persona y al mismo tiempo la obligación en relación con los demás de contribuir a su libre (e igual) desarrollo.

El capítulo 3 analiza cómo se ha entendido y estructurado el concepto de dignidad en la Constitución Española. Ésta se interpreta como un valor último de todo el ordenamiento jurídico e incluso superior a la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político. Dichos valores, incluido la dignidad, son los que han de sustentar las reglas y procedimientos que se quieran aplicar en un Estado democrático. Hay reglas que expresan el valor de la dignidad (prohibición de la tortura, artículo 15, o respeto al honor y la libertad, artículo 18, entre otros). Ahora bien, el hecho de que la dignidad no pueda ser —en palabras de Atienza— derrotable, no significa que no pueda ponderarse con otros principios y valores. Y esto le lleva a la tesis de que hay un estándar mínimo de dignidad que no es graduable (si no se alcanza no se respeta la dignidad), pero también hay una cierta gradualidad (las condiciones de una vida digna pueden ser mejor o peor). Y si queremos ver qué tipos de derechos fundamentales se asocian a la idea de una existencia digna, entonces hay que discutir cuáles son los derechos sociales asociados a la satisfacción de las necesidades básicas.

Pues bien, de su análisis concluye que la dignidad es el fundamento de todos los derechos. Su contenido está ligado a la libertad y la igualdad. Y en relación con ellos, traza dos niveles. En un nivel más profundo la libertad, la igualdad y la dignidad son formas distintas de una misma ley moral. No hay prioridades ni ponderaciones. En un nivel de traducción de esos principios y valores en derechos fundamentales, sí cabe posibilidad de priorizar y ponderar cuando se aplican a circunstancias concretas.

El cuarto capítulo reflexiona sobre las tesis de Rodolfo Vázquez (2015). Dicho autor adopta una postura negativa de la dignidad, un “umbral mínimo” asociado a la privación, enajenación, vulnerabilidad o incapacidad. Mantiene que “ser tratado con dignidad significa, por una parte, ser tratado sin crueldad y sin humillación, y, por otra, ser tratado igualitariamente, sin discriminación, y en la satisfacción de las necesidades biopsíquicas básicas”. Pues bien, Atienza acepta ese planteamiento de los “mínimos inalterables”; empero, discrepa en la manera de definir cómo se tiene que tratar a alguien como un fin. El profesor Atienza formula, por tanto, dicha reformulación en clave positiva, a saber: “la dignidad consiste en tratar a todos con la misma consideración y respeto” (2022, p. 87). Sea como fuere, el capítulo finaliza reconociendo que la mirada que tiene de la dignidad es coincidente con la de Rodolfo Vázquez, sosteniendo incluso que la aproximación negativa es factible y que la dignidad tiene cierta prioridad a la autonomía. En cualquier caso, recalca la idea de que la verdad o la corrección moral pueden expresarse en términos de igualdad, libertad y dignidad.

El siguiente capítulo estudia si el fundamento de los derechos humanos está en la dignidad o en la autonomía. Su planteamiento adquiere un punto de vista teórico y otro práctico. Posiciones kantianas abogarían por la dignidad, mientras que posturas liberales defenderían la autonomía como fundamento. El Dr. Atienza opina que no son valores contrapuestos, sino que estos, junto al de igualdad, constituyen en algún sentido una unidad y, por ende, el fundamento de los derechos humanos reside en la combinación de estos tres valores. Para defender esta idea, hace un repaso a la tesis kantiana de la unidad del valor, posteriormente al pluralismo de los valores de Isaiah Berlin y, finalmente, estudia el planteamiento de Ronald Dworkin.

De todo ello, intenta hacer su propia visión a modo de síntesis, defendiendo una “teoría de los valores que combine en cierto modo el monismo kantiano y dworkiniano con el pluralismo moral, en alguna versión más o menos cercana a la de Berlin” (2020, p. 115). A su vez, descarta un pluralismo relativista ya que no posibilita una fundamentación de los derechos humanos ni una plausible ponderación de valores. En definitiva, mantiene que la dignidad humana es el fundamento de todos los derechos, pero al mismo tiempo reconoce que esos derechos (valores o principios) son plurales y, por consiguiente, potencialmente conflictivos.

El penúltimo capítulo del texto hace una revisión de las ideas de Jeremy Waldron (2019). Para este autor, la dignidad no es un concepto meramente secularizado. Opina que la noción moderna de dignidad humana conlleva una igualación ascendente de rango, similar al que se le reservaba a la nobleza, el cual posibilita que cada ser humano tenga algo parecido a dignidad, rango, y expectativa de respeto. Pues bien, en líneas generales el profesor Atienza discrepa de este autor, pese a que aprecia ciertos aspectos relevantes. En primer lugar, sostiene que las tesis de Waldron resultan ser una obviedad. Si los derechos humanos son los que se tienen por el mero hecho de ser hombre, de estar dotado de dignidad, entonces es trivial que no se hagan distinciones basándose en el nacimiento o la posición social. Critica, pues, que Waldron incurre en falacia de la falsa oposición. Por un lado, porque es posible defender a la vez una noción de dignidad desde la perspectiva de status y de valor. Por otro, porque cabe la posibilidad de ver la dignidad desde un punto de vista jurídico y otro moral. En segundo lugar, Waldron cree que en algún momento de la Historia la humanidad ha considerado que, a partir de entonces, no habría ni esclavos ni villanos, sino que cada hombre debe-

ría ser un duque y cada mujer una reina. Atienza aboga, por el contrario, que la idea de dignidad está ligada con el capitalismo y la burguesía, el desarrollo de la ciencia moderna, y del fenómeno de secularización y la concepción del hombre como individuo, único e irrepetible (2020, p. 122).

El texto finaliza reflexionando sobre las dimensiones de la dignidad humana. Parte de la premisa de que su núcleo normativo está en el derecho y la obligación que tiene cada individuo de desarrollarse a sí mismo como persona. A su vez, hay una cierta obligación, en relación con los demás, de contribuir a su libre e igual desarrollo. Parte, pues, de una concepción amplia de la dignidad que contiene tanto el imperativo kantiano de los fines, como el de la dignidad y la autonomía. A raíz de esto, mantiene que el fundamento último de los derechos humanos es la dignidad. Este enfoque de la dignidad obliga a no discriminar y a respetar la libertad de los individuos garantizando así un ámbito de no interferencia. Para defender estas tesis se apoya en Ernst Bloch. Este autor concibe la idea de dignidad como una utopía jurídica. El Derecho natural y la dignidad serían utopías, pero no entendidas sobre cómo deberían ser las cosas, sino como una “ventana abierta hacia un paisaje que empieza a dibujarse entre las brumas de lo que todavía no es” (2022, p. 129). De su visión, Manuel Atienza destaca aspectos cruciales. En primer lugar, que el socialismo, una sociedad en la que los valores de la Ilustración podrían llegar a tener una realización plena, y la dignidad estén indisolublemente unidos. En segundo lugar, realza la vital importancia de la contraposición entre las utopías sociales y el Derecho natural, aunque el Dr. Atienza sostiene, como veremos a continuación, una síntesis superadora. Por todo ello, mantiene que la dignidad humana puede verse realizada en una sociedad socialista. Y esos principios del socialismo pueden

traducirse en interpretaciones del imperativo kantiano en sus tres formulaciones: igualdad, dignidad humana y autonomía. Para sostener esa idea de socialismo cree oportuno defender un objetivismo moral, el cual resume en cinco puntos (2020, p. 136-7): 1) tiene pretensión de corrección o de objetividad, aunque considera que todas las tesis morales han de ser falibles; 2) se predica objetividad a las razones esgrimidas para sostener una tesis de carácter moral; 3) presupone la existencia de principios morales cuya validez no depende de las preferencias de las personas. La dignidad humana, la igualdad o la autonomía no es algo de lo que podamos decidir, sino que son la condición de posibilidad para que haya la moralidad; 4) negar criterios objetivos de moralidad implicaría la imposibilidad de fundamentar los derechos “fundamentales”; y 5) dicha objetividad no significa desligarse del mundo natural y social.

El estar ligado al mundo natural y social le obliga a Atienza a reflexionar sobre la historia del concepto de dignidad. Este análisis comienza con autores clásicos como Cicerón, Tomás de Aquino, Pico della Mirandola y Kant. Y la creencia de que todos los seres humanos tienen un mismo valor intrínseco alcanza un amplio consenso a partir de la Segunda Guerra Mundial. No obstante, aboga porque el éxito de la idea de dignidad se debe a múltiples factores. Entre estos, el conocimiento científico. La Teoría de la Evolución muestra cómo todos los seres humanos tienen un origen común y que estamos igualmente constituidos. Y aquí abre la problemática bioética de si los animales poseen o no dignidad. Para nuestro autor, a ninguna especie animal (fuera de la nuestra) se le podría atribuir dignidad plena, aunque quizás sí (a los parientes más próximos) una dignidad incipiente o algún atributo moral análogo. De esta forma, se podría hablar de derechos de los animales, aunque no derechos en sentido

pleno de la expresión. Sea como fuere, la idea es delimitar hasta qué punto ha de contar la vida y el bienestar de los animales a la hora de fijar límites a las acciones humanas y qué deberíamos hacer para mejorar las condiciones de vida de algunas especies animales.

En definitiva, en esta obra apreciamos la madurez y la coherencia del pensamiento de Manuel Atienza sobre el concepto de dignidad. Se trata de un texto académico, riguroso y crítico sobre una temática que en ocasiones es poco analizada y discutida, incluso en ámbitos especializados. El texto tiene una coherencia teórica y un hilo conductual que consigue justificar la necesidad de repensar el concepto de dignidad. Estamos, por tanto, ante una de las obras de referencia en el ámbito ético y político.

Bibliografía

- Atienza M. (2022). *Sobre la dignidad humana*. Madrid; Trotta.
 Atienza M. (2020). *Una apología del Derecho y otros ensayos*. Madrid; Trotta.

- Atienza M. (2019). *Comentarios e incitaciones: una defensa del Positivismo Jurídico*. Madrid; Trotta.
 Atienza M. (2018). *Filosofía del Derecho y transformación social*. Madrid; Trotta.
 Garzón E. (2017). *Tolerancia, dignidad y democracia*. Lima; Universidad Inca Garcilaso.
 Mora F. (2019). *Ars iusphilosophica. Entrevista a Manuel Atienza*. *IUS ET VERITAS*. 58:246-254.
 Mosterín J. (2006). *La naturaleza humana*. Madrid; Austral.
 Pinker S. (2018). *The Stupidity of Dignity*. *The New Republic*. 5:28-31.
 Vázquez R. (2005). *Derechos humanos. Una lectura liberal igualitaria*. México; UNAM.
 Waldron J. (2019). *Democratizar la dignidad. Estudio sobre dignidad humana y derechos*. Bogotá; Universidad Externado.

Sergio Ramos Pozón
 (Universitat de Barcelona)

VASALLO, B. (2021). *Lenguaje inclusivo y exclusión de clase*. Barcelona: Larousse.

En su último libro, *Lenguaje inclusivo y exclusión de clase*, Brigitte Vasallo muestra que los límites subversivos del lenguaje no residen en el carácter presuntamente superestructural que con frecuencia le atribuyen el materialismo ortodoxo y la derecha ontológica. Muy al contrario, si el lenguaje ha devenido un medio insuficiente para la reivindicación política es porque, a día de hoy, la producción lingüística es fomentada por las dinámicas internas del capital y redundante en beneficio de estas.

Para desarrollar esta tesis, Vasallo lee lo simbólico (*lato sensu*) a través de sus condiciones de producción, ofreciendo una reflexión muy esclarecedora acerca de la espectacularización del nombrar y sus efectos. En este sentido, la gran pregunta que formula el libro no es cómo lograr la inclusión, sino en qué consiste: “quién incluye a quién y dónde” (p. 16).

Vasallo expone su abordaje y las consecuencias que de él se desprenden a través de una mirada incisiva sobre la voz polí-

tica, quién tiene acceso a ella y por qué generan tantas reticencias las tentativas de intervenirla. Con una claridad y lucidez remarcables, la autora da cita a ejemplos de lo cotidiano —la investigación académica, la telerrealidad, *et cétera*— a la vez que incorpora análisis teóricos de Spivak, Zafra, Debord y Berardi, entre otras figuras.

Los resultados de esta aproximación estructuran el libro en dos apartados que se complementan mutuamente y avanzan la tesis central a partir de un argumentario plural. El primer apartado establece los términos a partir de los cuales formula la problemática y brinda herramientas para pensar su dificultad. El segundo apartado toma los términos del primero y dirime acerca de la articulación y producción discursiva en el contexto del semiocapitalismo.

En el primer apartado, “el capital cultural no es cultura, es capital”, Vasallo introduce la noción de voz política como un conjunto de formas discursivas compartidas que resultan inteligibles y permiten la enunciación y la escucha entre personas desconocidas. Esta idea queda articulada en el texto alrededor de los ejes de subalternidad, la disimulación de los orígenes y la movilidad social o de clase, entre otros. Argumenta que la hegemonía discursiva no descansa únicamente sobre la formulación de oposiciones duales y jerarquizadas, sino que es igualmente sostenida a través del silencio político de las voces que rehúyen este esquema. Tal silencio es el propio de la existencia subalterna y no se formula en términos absolutos, sino que es siempre relativo al contexto que lo induce.

De acuerdo a Vasallo, la dificultad reside en alcanzar la movilidad social necesaria para obtener voz política sin convertirse a la hegemonía existente por el camino. De esta manera, la gran pregunta es: ¿qué se incluye en la interlocución política cuando

se permite hablar a la figura subalterna y qué aspectos de su discurso deben ser disimulados para poder interlocutar? Dicho de otra forma, ¿es la adopción de la voz política una posición a partir de la cual podemos tomar la palabra o perdemos nuestras palabras durante el proceso de alcanzar esa posición? La pregunta no tiene una única respuesta, como de entrada podría parecer desde un punto de vista simplemente teórico, puesto que la voz política también puede ser creada y no simplemente adoptada. Esto apunta para cierto margen de acción y subversión e invita a plantear la cuestión desde una perspectiva situada. Por este motivo, Vasallo recurre a varios ejemplos e ilustra algunos de los mecanismos concretos por los que la voz política no alcanza a enunciarse, pierde sus palabras en el intento o queda desactivada y convertida en espectáculo.

La autora recoge el relato de Spivak en su texto *¿Puede hablar el subalterno?* y muestra que la enunciación tuvo lugar en el caso de la chica que lo protagoniza, Baduri. En efecto, Baduri esperó a menstruar para suicidarse, dejando claro que el motivo de su suicidio no tenía que ver con embarazo alguno. La enunciación tuvo lugar a modo de protesta y, sin embargo, no existió un marco o una voz política capaz de dar sentido y presencia a su suicidio. El acto se achacó a un embarazo ilegítimo. En este caso, la enunciación existió y lo hizo claramente, pero no fue escuchada y su voz no tuvo ocasión de entrar en diálogo con el resto. A partir de este ejemplo, el texto de Vasallo ahonda en la construcción de significado, su agenciamiento y las formas de locución, subrayando el reparto diferencial de la legitimidad del relato personal según el lugar de enunciación (pp. 37-39).

El libro también toma la escritura académica universitaria como ejemplo de desarticulación de la existencia concreta. No

se trata solo de una tendencia a la generalización —que se reconoce como necesaria—, sino de un refinamiento lingüístico con sesgo de clase. Vasallo apunta contra la definición académica de un modelo de conocimiento que no nace de una redundancia en la sostenibilidad de la vida y de la sabiduría práctica, sino de unas formas discursivas de redacción que delimitan qué palabras existen al margen de su empleo cotidiano, cuáles son correctas y a quién podemos citar (pp. 49, 59, 77). El refinamiento que atravesamos para tener un tiempo y un espacio institucional que nos permitan escribir tiene también que ver con una pérdida de la interlocución entre iguales: regula quién habla y quién escucha. Desde ese momento, todos los intentos por flexibilizar las propias formas de escritura y hacer accesible la especialización suponen un esfuerzo extra.

En otras ocasiones, las existencias subalternas logran un espacio de visibilidad sin perderse en el refinamiento por el camino. Pero para convertir esta existencia en voz política es necesario evitar las tentativas del capital por espectacularizar la enunciación. Resulta fundamental saber el precio que se llega a pagar. El ejemplo es claro cuando observamos el tipo de presencia que ofrecen los programas de telerrealidad —“telebasura”— a las personas que figuran en ellos y cuyas vidas son ahí exhibidas. La visibilidad que reciben tiene un carácter exótico que les permite no disfrazarse pero que, a cambio, los viste en las prendas del espectáculo. Todo lo que se muestra bajo el régimen espectacular de la telerrealidad se apoya sobre una exotización y un desprecio de su existencia anormal. El chonismo, el marujeo y la pluma reciben así su cuota de presencia y visibilidad, pero pierden por completo la potencia de su voz política.

A partir de estos y otros ejemplos, Vasallo apunta que el vínculo entre capital cultural

y capital económico informa el refinamiento que da acceso a la interlocución política. Porque pasar por ese refinamiento no es una elección libre, sino una necesidad impuesta por las condiciones de malestar socio-económico. Por eso, ver a Belén Esteban hablar con sus formas vulgares en un programa de máxima audiencia llega a resultarnos tan disonante. Porque ha obtenido el capital económico y el ascenso de clase social sin pasar por el refinamiento que creemos obligatorio para acceder a ese espacio. Porque muestra que las formas del capital cultural que dan acceso a la voz política no son del orden del tener, sino del aparentar, y que a la performatividad de esta apariencia culta tiene acceso quien puede pagar el refinamiento.

Pero el capital cultural —“la clase que va más allá del dinero” (p. 58)— no solo tiene que ver con la interpelación discrecional al marco hegemónico existente. Las formas culturales se refieren también a la memoria familiar, la producción artística, la contrahegemonía y la actitud civilizatoria, por ejemplo. Vasallo se detiene sobre estas y otras cuestiones para afianzar sus herramientas de análisis y nos deja a las puertas del segundo apartado.

Este segundo apartado se titula “lenguaje, género y (semio)capitalismo” y ofrece un innovador análisis del lenguaje a la luz de algunas nociones vinculadas al marxismo. Por eso, Vasallo lee los procesos lingüísticos como el resultado de un proceso productivo de quienes obramos con y a través de él. Pero esta labor lingüística está regulada por la institucionalización del lenguaje como en la teoría marxista la fábrica en que trabaja el obrero lo está por su dueño. Levantando acta de esta situación, la autora habla de alienación lingüística y nos invita a pensar estrategias para sortearla. La difícil cuestión del lenguaje inclusivo y del masculino genérico representan un ejemplo de esta desposesión

lingüística en la que Vasallo profundiza con rigor.

Por supuesto, la pragmática del lenguaje no es una cuestión lingüística y no puede resolverse como tal. Es una cuestión política que nos remite a los llamados pactos del lenguaje. Estos pactos —implícitos o explícitos— deciden el sentido de una palabra en un determinado contexto, por qué su significado varía cuando la proferimos en otro y qué género se le asigna según el idioma empleado. Es aquello que nos permite resignificar una palabra insultante y convertirla en un apelativo cariñoso, y es aquello que nos permite hacer habitable el lenguaje. Si se lleva el masculino genérico a revisión es porque el pacto lingüístico que lo subyace incomoda debido a dos motivos. El primero de ellos es que el masculino como genérico tiñe lo genérico como masculino, convierte lo masculino en el punto de referencia de todo lo demás. Y esto tiene lugar también fuera del lenguaje, en la vestimenta que se vende como neutra, pero que replica la masculina o en los códigos de conducta que se pretenden neutros, pero que no difieren de los masculinos. El segundo motivo tiene que ver con la posibilidad genérica o de representar bajo una declinación o accidente gramatical a todas las personas en su diversidad. Es desde ahí que Vasallo cuestiona las tentativas de “solucionar” el problema de la inclusividad de manera concluyente. Porque lo que hace sexista (racista, clasista, etc.) al lenguaje no son los accidentes gramaticales, sino los pactos del lenguaje que le subyacen y que vuelve efectivos.

Lo principal no es aquí, por tanto, la imposibilidad de representar a todas las personas bajo un mismo género (la representación preocupa en sentidos muy concretos). Lo sorprendente es la resistencia —e incluso el asco visceral— que generan los intentos por movilizar los pactos del lenguaje en

favor de formas nuevas y menos violentas para con la vida. Vasallo señala que el objetivo de forzar el lenguaje no se restringe a crear nuevas formas más correctas, con mayor amplitud representativa y que obtengan el beneplácito de las instituciones que legislan sus usos. Algo de eso puede darnos oxígeno por el camino, pero no es lo único. El objetivo de forzar el lenguaje y sus usos consiste en retomar nuestra agencia en tanto que personas que obran en él y lo producen. Es, decir, se trata de contestar la idea de que una institución ajena a la producción del lenguaje pueda tener potestad de algún tipo sobre la existencia, corrección y legalidad de las palabras. La intervención política reviste ese doble signo de protesta: contra los pactos que subyacen al término revisado y contra la regulación institucional de esas palabras. Está en juego la posibilidad de ir ampliando poco a poco el espacio de réplica frente a la alienación lingüística que eleva los pactos existentes a categorías morales (p. 108) y nos desposee de nuestra fuerza productiva.

Ahora bien, Vasallo advierte con gran lucidez que ese espacio de producción no será contestado simplemente creando más palabras. En la era del “semicapitalismo” —expresión que la autora retoma de Bifo Berardi—, el capital funciona mayoritariamente al margen de lo real y exige un trabajo de producción simbólica y acumulación de signos. El semicapitalismo, que nos invita a vivir en lo simbólico, también pretende redirigir y circunscribir la intervención política a ese ámbito cada vez mayor. La trampa consiste en hacernos creer que alterando el lenguaje vamos a alterar la realidad, porque una cosa es que lenguaje y realidad estén imbricados y otra distinta que el lenguaje disponga de un poder soberano e inmediato sobre la realidad. Vasallo disputa esta inmediatez y se pregunta en qué tipo de existencia pensamos

cuando decimos que lo que no se nombra no existe. Cruzando las teorías de Peirce y Debord con la ya expuesta definición del semiocapitalismo de Berardi, el texto aborda algunos de los momentos constitutivos de esta conexión entre el ámbito simbólico y lo real, apuntando para el carácter autorreferencial en que el primero tiende a extraviarse en situaciones de desposesión lingüística. Con este diagnóstico en mano, Vasallo sentencia que “lo simbólico, en tiempos de semiocapitalismo, es el gran plano de desactivación” (p. 116).

Así, el segundo apartado cierra con el abordaje de cuestiones vinculadas con el reconocimiento simbólico, las formas de inclusión que admite y su impacto en la esfera de la realidad, quién lo otorga, para qué lo queremos y dónde pretende hacerse efectivo. Por último, el libro concluye con un epílogo donde la autora aplica los resultados de su análisis al comentario *in concreto* de una pieza de teatro, revelando los motivos de la voz política, el lenguaje y la subalternidad en las vidas de sus personajes.

En suma, este libro contribuye a los debates que actualmente pueblan el seno de movimientos sociales y enfoques teóricos como el feminismo, el antirracismo o el marxismo. He encontrado meritorias dos cuestiones. Por un lado, considero prove-

chosa la mirada que el libro propone sobre el capital social y el capital cultural, especialmente las formas en que ambos se entrecruzan según las facetas del ser, el tener y el aparentar, así como la disonancia que este cruce genera. Por otro lado, juzgo que el libro cumple su cometido en lo que respecta al tratamiento del vínculo entre lenguaje y realidad, sobre el cual ofrece una perspectiva compleja, conceptualmente lograda y situada en un contexto social determinado: el semiocapitalismo.

Estamos ante un texto que interviene al nivel de las prácticas activistas tanto como al nivel de sus supuestos más arraigados y de los análisis conceptuales que se encuentran a la base de estos y aquellas. Su ingeniosa articulación conceptual abre nuevas perspectivas y disloca lugares comunes, mientras que su claridad expositiva y un recuso continuado a ejemplos de lo cotidiano aseguran que este libro sea accesible a todas las personas interesadas en él. Estas y otras virtudes hacen de *Lenguaje inclusivo y exclusión de clase* una lectura enriquecedora y concienzudamente recomendada.

Federico Parra Rubio
(Universidad de Zaragoza)

LE BRETON, D. (2021). *Antropología del Corpo*. Milano: Meltemi Editore, 326 pp.

Quando si parla di corpo umano si tende generalmente a cadere in due estremi, o meglio, in due tipi di riduzionismo: il monismo e il dualismo. Mentre il primo si concentra esclusivamente su questa componente della persona umana, cioè la persona

umana non è altro che il suo corpo, abdicando o trascurando così l'altra sua componente, l'anima; il secondo, a sua volta, dissocia nella persona umana il suo corpo dalla sua anima, conferendo così, d'altra parte, un'esclusività a questa componente a

scapito dell'altra, o, in altri casi, mandando in secondo piano la prima.

In questo senso, questo libro molto leggibile del rinomato antropologo e sociologo francese, David Le Breton, è piuttosto interessante, dal momento che ha studiato a lungo questo argomento, mentre cerca di analizzare, chiarire e opporsi a questi due tipi di riduzionismo, utilizzando, per questo, un dialogo interdisciplinare tra, soprattutto, filosofia, psicologia, antropologia, medicina, biologia, sociologia, politica e storia. In altre parole, secondo lui, la persona umana non deve divinizzare il suo corpo, che è tipico del monismo; tuttavia, non dovrebbe nemmeno sottometterlo, ignorarlo, o addirittura cercare di eliminarlo, che è caratteristico del dualismo. Quindi, d'altra parte, deve assumere un atteggiamento intermedio, che consiste, più precisamente, nel considerare il corpo come una componente che essenzialmente fa parte di ogni persona umana, indispensabile per la realizzazione di sé. In questo senso, poiché il corpo è una componente fondamentale per la persona umana, essa deve custodire e preservare il suo corpo, senza però entrare in una sorta di divinizzazione corporea.

Per raggiungere questo obiettivo, l'autore ha deciso di dividere questo libro in 10 capitoli: 1) "Il corpo sfuggente"; 2) "Alle origini di una rappresentazione moderna del corpo: l'uomo anatomizzato"; 3) "Alle origini di una rappresentazione moderna del corpo: il corpo macchina"; 4) "Medicina e medicine dette parallele: da una concezione del corpo a delle concezioni dell'uomo"; 5) "Un'estesia della vita quotidiana"; 6) "Cancellazione ritualizzata o integrazione del corpo"; 7) "L'invecchiamento intollerabile: il corpo sconfitto"; 8) "La tirannia dell'apparenza: il corpo alter ego"; 9) "I geroglifici della luce: dalla diagnostica per immagini all'immaginario del corpo"; 10) "La via del

sospetto: il corpo soprannumerario della tecnoscienza".

Così, nel primo capitolo, l'autore analizza l'importanza del corpo nella persona umana e il suo rapporto con le società e le culture. Nel secondo, Le Breton analizza come il corpo è stato concepito e interpretato nel corso della storia. In questo senso lo mette in relazione soprattutto con la religione, la medicina e l'anatomia. Un rapporto che prosegue nel terzo capitolo, dove ora lo mette in relazione con la filosofia e le sue varie correnti. In questo senso spicca la differenza che l'autore stabilisce tra il corpo e la macchina.

Successivamente, nel quarto, Le Breton mette in relazione il corpo con la sofferenza, il dolore, la malattia, le terapie, le cure mediche, la formazione intellettuale dei pazienti, il rapporto medico-paziente e le medicine alternative, analizzando contemporaneamente alcune questioni etiche, in particolare come il rapporto tra il medico e una persona malata dovrebbero esserlo.

Nel quinto, l'autore mette in relazione il corpo con sensibilità, o meglio, analizza gerarchicamente i cinque sensi esterni della persona umana: vista, udito, gusto, olfatto e tatto, e in che modo sono fondamentali per la persona umana. Penso però che la parte che si riferisce ai sensi del gusto e del tatto potrebbe essere più sviluppata, come è stato per le altre.

Successivamente, nel sesto capitolo, l'autore sottolinea l'importanza del corpo nel linguaggio non verbale e, quindi, nelle relazioni interpersonali. Parimenti, in questo capitolo, mette in relazione anche il corpo con il cibo e lo sport, sottolineando, in particolare, l'importanza del camminare, tema a cui ha già dedicato tre opere.

Nel settimo, Le Breton analizza l'invecchiamento e il suo rapporto con il corpo. In questo senso, si concentra su temi come la

morte, la chirurgia estetica, la cura e l'assistenza agli anziani. Allo stesso modo, in questo capitolo, l'autore analizza e mette in relazione questi temi anche con il corpo di uomini e donne, associando, a sua volta, temi come la vitalità e la seduzione.

Mentre nell'ottavo capitolo l'autore mette in relazione il corpo con la moda, il marketing, il culto del corpo e il consumismo, affrontando questi temi anche da un punto di vista etico, nel nono l'autore evidenzia tuttavia, in modo più approfondito, come dovrebbe essere il rapporto medico-paziente, dal punto di vista sociologico, antropologico ed etico.

Infine, nell'ultimo capitolo, nel decimo, David Le Breton analizza, soprattutto da un punto di vista etico, temi contemporanei di importanza cruciale, che fanno riferimento al corpo, come la morte cerebrale, la donazione e il trapianto, l'acquisto e la vendita di organi (compresi dagli animali irrazionali), la fecondazione in vitro, la clonazione, l'aborto, l'eutanasia, l'intelligenza artificiale, la robotica e la transessualità.

In questo libro vorrei sottolineare i seguenti punti, che possono certamente rispondere a molte domande, che oggi si pongono, in relazione ad argomenti che riguardano il corpo umano. Quindi, in linea con quanto sopra accennato, il primo, forse il più importante, è dunque il fatto che l'autore mostra, attraverso uno studio interdisciplinare, che nell'approccio al corpo vanno evitati due estremi, poiché fino ai giorni nostri ha stato verificato, cioè nella divinizzazione o nel disprezzo del corpo. A tal fine è rilevante il lavoro dell'autore, che analizza, da un punto di vista storico-filosofico, come queste due prospettive siano state erroneamente adottate. In questo senso, in tutto il libro, l'autore condanna espressioni, come "Io sono il mio corpo", considerando così il corpo come un alter ego, o, rispettivamente, come "Devo liberarmi del mio

corpo". Pertanto, si deve adottare, d'altra parte, l'idea che ogni essere umano "ha un corpo", cioè che il corpo è parte dell'essenza dell'essere umano, indispensabile per la sua autorealizzazione, e quindi questa componente deve essere curata e preservata.

Tuttavia, questa divinizzazione o disprezzo del corpo ha ripercussioni, ad esempio, nell'estetismo, nel bodybuilding, nello sport eccessivo, ecc., oppure nel cambio di sesso, nell'eutanasia, nell'aborto, nella robotica, ecc., condizionando negativamente, in vario modo, l'autorealizzazione della persona umana, come ricorda l'autore.

Le conseguenze del monismo e del dualismo, oggi, in relazione al corpo, si verificano anche di un altro modo, secondo Le Breton. Ad esempio, quanto al monismo, ciò si verifica nel fatto che le persone cercano a tutti i costi di evitare l'invecchiamento e la morte, non cercando i mezzi per raggiungere questi fini, come si può vedere, in casi più estremi, nella clonazione. L'invecchiamento e la morte sono quindi i tuoi peggiori nemici. In questo senso, è pertinente saper rapportarsi con gli anziani, come sottolinea l'autore, per aiutarli ad affrontare la vecchiaia e la morte.

Un'altra conseguenza del monismo è il fatto che ogni persona con disabilità fisiche, in modi diversi, non solo finisce per essere etichettata e quindi ridicolizzata, ma anche esclusa dalla società. In effetti, come dimostra David Le Breton, c'è una differenza tra "avere" una disabilità o "essere" disabile. Pertanto, le persone non devono essere ridotte alla loro condizione corporea, tipica del monismo.

Quanto al secondo riduzionismo, il dualismo, questo diventa evidente nei rapporti medico-paziente, dove il primo, dissociando il corpo umano dalla persona, tratta il secondo come una macchina, ignorando così il paziente nel processo di guarigione. A

causa di questa dissociazione, non si instaura un rapporto personale tra lo specialista e il suo paziente, ostacolando o addirittura impedendo, così, molte volte, il processo di guarigione. Infatti, come fa notare l'autore, oggigiorno si curano molte malattie, ma si guariscono pochi malati. Per questo, come sottolinea l'autore, è necessario che gli specialisti della salute non solo acquisiscano una migliore nozione della persona umana, costituita da corpo e anima, al fine di evitare un trattamento in cui il malato sia visto come una macchina da riparare, ma anche che creino un buon rapporto con il proprio paziente, coinvolgendolo attivamente nel processo di guarigione.

A causa di questo dualismo, dove il medico dissocia la persona dal suo corpo, non rendendo così il paziente partecipe del suo processo di guarigione, né instaurando con lui un rapporto umano, il paziente, molte volte, per sopperire a questa carenza, ricorre alle cure alternative, dove il contatto con lo "specialista" e il paziente è più profondo e umano. Qui, come mostra Le Breton, le relazioni tendono a essere più umane, qualcosa che il paziente sempre cerca.

Tuttavia, con relazione al dualismo, invece, l'autore sottolinea la mancanza di esercizio fisico, tipico delle società odierne, fondamentale per garantire il nostro benessere, in ogni modo, come il camminare, il nuotare, l'andare in bicicletta, dando più importanza al primo, perché qui la persona umana può usare tutti i suoi 5 sensi. Tuttavia, non si dovrebbe cadere nell'altro estremo, cioè esagerare nel fare dell'esercizio fisico.

La mancanza di esercizio fisico, secondo l'autore, diventa evidente attraverso l'uso eccessivo di nuovi mezzi tecnologici, impedendoci così di utilizzare il nostro corpo nell'esecuzione di determinati compiti, come si può vedere, ad esempio, nell'uso eccessivo dei mezzi di trasporto, per effettuare

qualsiasi viaggio, anche per brevi distanze. Esiste infatti una buona stanchezza, legata allo sforzo fisico, che fa bene alla persona, contrapposta alla brutta stanchezza, causata da forte stress, cosa che le nuove tecnologie possono favorire.

Tuttavia, come conseguenza di questo dualismo, c'è il fatto che dopo la morte la persona è dissociata dal suo corpo. Cioè, dopo la morte, adottando il dualismo, si pensa che il corpo non faccia più parte della persona, che sono due realtà a loro estranee, avvicinandosi così alle questioni etiche in questo senso. E qui sta un altro merito dell'autore, cioè di aver analizzato e messo in relazione, soprattutto da un punto di vista etico, temi contemporanei di importanza cruciale, come la morte cerebrale, la donazione e il trapianto, l'acquisto e la vendita di organi (anche irrazionali animali), fecondazione in vitro, clonazione, aborto, eutanasia, intelligenza artificiale, robotica e transessualità. Penso che queste analisi che l'autore stabilisce possano rispondere a molte domande che sorgono intorno a loro.

Un altro punto interessante che emerge in questo libro è che il corpo, in particolare il volto, consiste in un fattore di individuazione, attraverso il quale possiamo comunicare e relazionarci con gli altri, soprattutto nelle società di tipo comunitario, dove la persona è subordinata al cosmo o al gruppo. Come giustamente sottolinea Le Breton, una ferita profonda, ad esempio, in un braccio o in una gamba non condiziona l'identità di una persona. D'altra parte, se questo viene eseguito in faccia, può compromettere la sua identità. In questo senso, poiché il corpo è un mezzo di individualizzazione della persona umana, lei non si deve diluire nella comunità, cosa che spesso accade, dove le persone devono sempre, incondizionatamente, sottomettersi ai dettami delle società, buone o cattive che siano.

In un periodo in cui prevale una cattiva concezione del corpo, che sicuramente incide negativamente sulla nostra autorealizzazione, penso che questo libro di David Le Breton, che presenta una visione abbastanza realistica del corpo, demistifica questa cattiva concezione, non solo identificando le sue cause ma anche le sue conseguenze. Se teniamo a

mente queste sue idee, penso che molti mali che aleggiano nella nostra società di oggi possono essere risolti e che, allo stesso modo, impediscono di prosperare come persone.

Eugénio Lopes

GARCÍA MARQUÉS, A. (2019). *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*. Madrid: Dykinson, 262 pp.

En esta obra, el catedrático Alfonso García Marqués elabora una teoría del sujeto partiendo de una peculiar lectura de la metafísica aristotélica en diálogo con las críticas del filósofo norteamericano Willard van Orman Quine al sujeto. Como él mismo señala al comienzo del libro (pp. 22-23), la cuestión del sujeto, es decir, de cuáles son las unidades del mundo de las que hablamos y predicamos, ha sido ampliamente estudiada a lo largo de la historia de la filosofía y aún hoy en día posee gran actualidad. Basta con pensar en los debates éticos sobre a qué sujetos debemos conceder derechos o en quien reside la soberanía (el gobernante, el pueblo, la mayoría de los ciudadanos...). Sin embargo, la perspectiva de este libro no es ética ni política, sino metafísica.

Bajo la concepción de García Marqués, la metafísica no se entiende como una pura ontología ni como una mera teoría del conocimiento. En efecto, tan imposible resulta una investigación sobre la realidad que prescindiera de nuestro modo de conocerla (o, dicho en términos kantianos, del alcance y límites de nuestras facultades cognitivas) como una indagación sobre nuestro conocimiento al margen de la realidad. Por el

contrario, la metafísica que subyace a esta obra es una propuesta que combina ambos aspectos: es una investigación acerca de lo que hay (ontología) y acerca de cómo pensamos y conocemos lo que hay (gnoseología). Esta tesis se basa en su peculiar lectura de la metafísica aristotélica, pues en los estudios aristotélicos sobre el ente, lo uno, o la propia sustancia (el principal tema de este libro) se dan ambos aspectos. Como él mismo lo expresa, estos dos aspectos “no son, en rigor, dos partes de la misma ciencia, sino dos aspectos de ella inseparablemente unidos” (p. 36). En este sentido, el libro es enriquecido con múltiples discusiones filológicas sobre el significado de los términos aristotélicos (“οὐσία” o “τὸ τί ἦν εἶναι”) o con los más prestigiosos intérpretes de Aristóteles (como Enrico Berti, Giovanni Reale y Fernando Inciarte).

Sin embargo, conviene aclarar que García Marqués no se limita a repetir doctrinas aristotélicas de sobra conocidas. Por el contrario, su libro realiza una relectura de la filosofía aristotélica para intentar resolver cuestiones de máxima importancia en nuestra época (como es la del sujeto). De hecho, al comienzo del libro su propio autor

señala que la filosofía aristotélica ha sido malentendida en muchos aspectos, como la tesis de que la sustancia aristotélica es el *synolon* (p. 20) o la escasa atención que se ha prestado al principio de contradicción y a su importancia en la metafísica aristotélica (p. 26).

Junto a Aristóteles, García Marqués expone las teorías metafísicas del sujeto más extendidas dentro de la filosofía analítica. Principalmente se centra en los planteamientos de Quine, pues siguiendo a algunos intérpretes suyos como Josep Blasco (pp. 16-19), concibe a su filosofía como un intento de elaborar una “filosofía primera” a través de la lógica fregeana y de la filosofía del lenguaje contemporánea. En este sentido, aunque sus planteamientos nieguen cualquier clase de conocimiento conceptual o eidético, e incluso rechace cualquier forma de esencialismo, sus tesis desembocan en una ontología fenomenista. O como se la denomina en este libro, procesual (pp. 214-219). Junto a Quine, García Marqués enriquece el libro con múltiples aportaciones de otros filósofos analíticos que han indagado esta cuestión, como Gottlob Frege, Peter Strawson, Anthony Quinton, Saul Kripke o Peter Geach. La cuestión reside en si (frente a la propuesta aristotélica) estos planteamientos representan una alternativa más lógica y coherente con nuestro modo de hablar y conocer.

Bajo este enfoque, el capítulo 1 está dedicado a exponer los supuestos lógicos y semánticos de Aristóteles y la filosofía analítica. García Marqués comienza exponiendo la cuestión de los principios (p. 31), la importancia del principio de contradicción para la metafísica aristotélica (pp. 36-45) y para la cuestión del sujeto (pp. 88-89) y la distinción entre “identidad” (*praedicare unum*) y “predicación” (*praedicare de uno*). Esta exposición se va enriqueciendo con

una distinción de los distintos planos en los que se da la predicación (semántico, gramatical, lógico...) y un diálogo entre la teoría clásica aristotélica y la teoría fregeana (pp. 54-58). Junto a estas distinciones, se presentan el conductismo semántico de Quine (pp. 67-78) y su concepción puramente extensional de la lógica (pp. 89-99). El objetivo de este primer capítulo es presentar los supuestos lógicos y semánticos de ambos autores de cara a la investigación posterior. En él ya se desarrollan las consecuencias que tiene la defensa aristotélica del principio de contradicción para la teoría del significado y para su concepción del sujeto o οὐσία (pp. 107-114) y las dificultades a las que conducen el conductismo semántico o la propia concepción extensional de la lógica (pp. 102-107).

Los dos siguientes capítulos se dividen atendiendo a su concepción de la metafísica como un saber gnoseológico y ontológico. En el segundo capítulo se lleva a cabo lo que Aristóteles denomina λογικῶς σκοπεῖν, es decir, una indagación sobre “las características conceptuales de la *ousia*” (p. 116). No se trata de indagar qué es la οὐσία *in re*, sino cómo conocemos la οὐσία y qué características debe tener. Una vez resuelta esta cuestión, en el tercer capítulo el autor realizará la investigación *in re* (φυσικῶς σκοπεῖν), es decir, indagará qué realidades del mundo responden a dicho concepto.

En esta línea, el segundo capítulo se centra en la discusión contemporánea sobre la esencia, tanto en las críticas de Quine a esta tesis (basadas en sus presupuestos lógico-semánticos y en su crítica a la lógica modal) como en el concepto aristotélico de esencia. En este sentido, García Marqués recoge no solo la discusión contemporánea de ámbito analítico sobre el “esencialismo aristotélico”, sino también las aportaciones

de varios especialistas (Jaime Nubiola, Alejandro Llano, Fernando Inciarte...) que han establecido que, en realidad, esta postura no se corresponde con los planteamientos del estagirita (pp. 119-120).

Por último, en el tercer capítulo se lleva a cabo la φυσικῶς σκοπεῖν, es decir, la indagación sobre qué partes de la realidad pueden ser consideradas como “sujetos” (u “objetos” en la filosofía analítica). García Marqués comienza con los tres posibles candidatos a la οὐσία real según Aristóteles: la materia, la forma o el compuesto de ambas (p. 178). A su vez, a lo largo del capítulo se va dilucidando cuál de estas posturas es la más cercana a la caracterización conceptual ofrecida en el capítulo anterior junto con un diálogo con algunas teorías empiristas contemporáneas (principalmente la de Anthony Quinton). En lo que respecta a Quine, se expone su crítica del sujeto a través de varias tesis suyas (el compromiso ontológico, la inescrutabilidad de la referencia y la indeterminación de la traducción) y se reconstruye su propuesta de un sujeto real. Como en los anteriores, este capítulo va clarificando los conceptos de ambos autores y exponiendo de un modo claro y riguroso las dificultades que van surgiendo a ambos.

Por todo lo expuesto, no cabe duda de que la obra de García Marqués es una de las mayores contribuciones al campo de la metafísica que hemos tenido en los últimos años. Su modo sistemático y riguroso de abordar las cuestiones atendiendo a la claridad conceptual y al rigor histórico muestran una gran erudición y un gran conocimiento de la cuestión que va desarrollando a lo largo de la obra. Conceptualmente, usa los términos con mucha precisión y acompaña las reflexiones de profundos análisis filológicos

que permiten comprender mejor las tesis de los diversos autores que va tratando (Aristóteles, Quine y los demás que va mencionando). Históricamente, aborda la cuestión atendiendo a su estado actual por parte de la filosofía analítica, pero al mismo tiempo trae al presente a un filósofo que, como va mostrando a lo largo de su obra, tiene mucho que aportar aun en la actualidad.

En consecuencia, se debe reconocer al autor el mérito de haber expuesto su pensamiento según una clara y orgánica estructura que permite al lector seguir el hilo de la argumentación con claridad y orden. No se trata de un libro donde prime una retórica confusa, sino que se mantiene fiel a una concepción de la filosofía como un saber riguroso. Prueba de ello es su propia lectura de los textos aristotélicos, pues no se limita a repetir confusamente términos aristotélicos, sino que se esfuerza por exponerlos con un lenguaje lo más preciso y claro posible y más cercano a la sensibilidad contemporánea. Por tanto, la cuestión no reside en simplemente recuperar a un autor que pudiera parecer desfasado, sino en realizar una reconstrucción de sus propuestas atendiendo no al peso de la tradición o la autoridad, sino a la coherencia lógica del mismo. Como él mismo dice: “La investigación sobre un autor alejado de nosotros en el tiempo no siempre es filología o arqueología. [...] ¿Por qué no escuchar las razones de los que nos han precedido en las búsquedas de respuestas, al menos con la misma atención con que oímos a nuestros contemporáneos?” (p. 245).

*Francisco Haro Almansa
(Universidad de Málaga)*

VALDECANTOS, A. (2022). *La modernidad póstuma*, Madrid: Abada.

Quien haya prestado atención al debate sobre el fin de la modernidad en el último medio siglo estará acostumbrado a manejar muchos adjetivos y prefijos que intentan situar el concepto de modernidad en el presente, pero casi nunca los habrá tomado juntos, enfrentándolos y atendiendo al debate implícito que proponen. Pocas veces se repara en el conflicto que hay cuando se usan como sinónimos «posmodernidad» y «modernidad tardía» —las denominaciones que más éxito han tenido—, puesto que la primera remite a una superación y a una nueva etapa, mientras que la otra refiere a un ocaso y a un acabamiento, pero a nada más que eso. El libro de Antonio Valdecantos, *La modernidad póstuma*, se sitúa exactamente en ese punto de la discusión, proponiendo una definición del tiempo presente que tiene que mirar a la modernidad de forma constante para entenderse a sí mismo, pero no porque sea su continuación o acaso su realización, sino más bien porque es el fingimiento banal del cumplimiento de los anhelos modernos. La definición que Valdecantos ofrece de la modernidad póstuma es la de una modernidad llevada al extremo y que ha radicalizado los tópicos heredados del pasado, pero que, por eso mismo, los ha convertido en póstumos, en algo que sigue teniendo influencia a pesar de haber sido superado. La modernidad póstuma está entre el prefijo de pos- y el adjetivo de tardía, y ese tipo de posición fronteriza es precisamente su imagen exacta.

La tarea de pensar y de describir esta fase de la modernidad no puede darse sin la cautela de que se está trabajando con la ideología que los modernos póstumos tienen sobre sí y sobre el mundo, una premisa

desde la que surge toda la obra de Valdecantos, pero que en este libro se vuelve el eje principal, girando desde el concepto de ideología hacia el de crítica. De hecho, el libro podría dividirse en dos partes bien diferenciadas bajo esas nociones, ideología (que abarca del capítulo primero al quinto) y crítica (del séptimo al noveno capítulo, quedando el sexto como una transición entre ambos conceptos). La importancia de la investigación de estas dos cuestiones reside en que completa la obra reciente de Valdecantos dedicada a la crítica de la modernidad tardía.

En la parte dedicada a la ideología, Valdecantos describe a la par que demuele los conceptos que la modernidad póstuma ha erigido en ídolos, a saber, la novedad, la experiencia, el conocimiento y la cultura, los cuales la modernidad clásica tomó en forma de *double bind*: una «imposición de obedecer a dos órdenes contradictorias» (pág. 42, nota 47) que la póstuma ha neutralizado, convirtiendo las dos órdenes en una sola. De hecho, ese es el rasgo fundamental de la modernidad póstuma: una «sobredeterminación» (pág. 144) que resuelve los conflictos modernos, pero no llegando a una tercera vía conciliadora sino más bien exigiendo el cumplimiento —siempre con baja intensidad— de sus extremos. Por ejemplo, en cuanto a la novedad y la experiencia, el *double bind* moderno consistía en que no podía darse progreso si se daba novedad, pues esta anulaba y cancelaba el pasado, o lo que es lo mismo, el recorrido histórico que nos había traído hasta entonces no importaba ante la novedad sin precedentes; para que hubiera progreso, no podía haber una novedad radical, sino que el pasado debía

aparecer como un conjunto de pilares del hoy. En nuestro tiempo, sin embargo, esa contradicción no importa, ya que «a mayor conciencia de lo crepuscular, mayor producción de novedades» (pág. 51). Dado que el pasado, dice Valdecantos, funciona como un chiste —sirve apenas de entretenimiento porque tenemos conciencia de que todo ha pasado ya¹— y no importa más que como archivo museístico, lo único relevante es la novedad, que se buscará incansablemente.² Esa «mezcla de cansino archivo cultural y trepidante reciclaje» (pág. 61) se da en todas las esferas sociales, desde la forma de vida³ —el enésimo viaje añade novedad a todas las experiencias anteriores y equivalentes de turismo— hasta los estilos artísticos —el intertexto es exactamente esa conciencia de quien no puede inventar ya nada nuevo pero que, a la vez, está haciendo la innovación extrema de quien se atreve a profanar los clásicos—.

La principal neutralización de la modernidad póstuma y sobre la que puede leerse pormenorizadamente su ideología es la que ha llevado a cabo con el libertino y el puritano: uno transgresor, que actúa en los már-

genes sociales y que tiene que ver con el arte —la figura de un Baudelaire⁴—, y otro rigorista y trabajador, de costumbres conservadoras y deportivas —la figura de un calvinista tal como la describió Max Weber—. La modernidad póstuma exige a sus súbditos la superación de esta lucha de manera que se sea puritano y libertino por igual, algo que puede verse muy bien en lo que Valdecantos llama «cuadrilátero ideológico de la modernidad póstuma» (cap. 5, §28), formado por dos parejas de conceptos: valores y hechos más juego y seriedad. Mientras que el puritano atiende al desafío de los «crudos» hechos y los concibe como naturaleza encarnada en la historia, sin tomárselos a broma sino más bien como la imposición de una tarea y un trabajo, el libertino vive por unos ideales unas veces más vagos y otras más militantes, y se toma la vida como un juego,⁵ pero de casino, donde las reglas son plenamente opresivas y hay que apostar y arriesgar. De hecho, esa imagen del juego como algo en extremo reglado es una imagen muy fiel de la modernidad póstuma, que, como dijimos, habita la frontera de las oposiciones, como las de los valores y los

1 Igual que ocurre hoy, Ortega ya se refería a la costumbre (aristocrática entonces) de conversar sobre en qué época pasada se hubiera preferido vivir, algo que implicaba, dice, que el presente se pensara como el final de la historia y que el pasado no importara demasiado. Ortega y Gasset, J. (1983). *La rebelión de las masas*, Barcelona: Orbis, págs. 57-58.

2 En 1932, Carl Schmitt puso de manifiesto el desdoblamiento del progreso entre una concepción técnico-económica y otra humanitario-moral, añadiendo que cualquier avance técnico ya era tomado por progreso independientemente de sus consecuencias, algo muy semejante a la situación póstuma del concepto. Schmitt, C. (2016). *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid: Alianza, págs. 116-118.

3 Cfr. Valdecantos, A. (2018). *Manifiesto antivitalista*, Madrid: Catarata.

4 En *Parque central*, Benjamin dice de Baudelaire que «hace surgir la fantasmagoría de la modernidad» e interpretaba un papel que los modernos contemplaban como «en un patio de butacas», o sea, un papel contemplado por puritanos que, en su conflicto moderno, no pueden llegar a ser efectivamente libertinos. Benjamin, W. (2008). «Parque central». En *Obras, libro I vol. 2*, Madrid: Abada, págs. 261-301.

5 La modernidad póstuma se caracteriza por una pérdida de la seriedad (cap. 5, §26). Es clásica sobre el tema, pero todavía utilísima —pues muestra cómo la ironía es una de las grandes herramientas del poder—, la contribución que hizo Foster Wallace, D. (1993). «E unibus pluram: Television and US fiction», en *Review of Contemporary Fiction*, 13, págs. 151-194.

hechos,⁶ el trabajo y el ocio, la norma y la transgresión o el juego y la seriedad; ninguno de esos conceptos se distinguen ya casi nada, puesto que la modernidad póstuma obliga a ser puritano y libertino a la vez, como tampoco se distinguen modernidad tardía y posmodernidad, dado que muchos tópicos modernos siguen funcionando — así también los del puritanismo y el libertinaje— pero lo hacen en forma de desechos reciclados con sus contrarios.

Esta concepción del presente viene montada sobre toda una teoría de la ideología que sirve a Valdecantos como continuación del retrato y de la crítica de la sociedad moderna póstuma a la vez que como método, y que podemos encontrar, especialmente, en el capítulo dos, «Ideología, verdad y deformación». Antes del desarrollo de esa teoría, se dedica un párrafo a la historia del concepto (§7) y otro a la descripción de la ideología que tiene la sociedad moderna póstuma sobre sí: la ideología disyuntiva (§8). La disyunción consiste en que la pluralidad de ideologías se toma como uno de los valores fundamentales de la sociedad occidental contemporánea, del que se muestra cómo sus costuras están en una tensión que suele pasarse por alto. Por ejemplo, la ideología disyuntiva exige que cada cual elija su propia ideología de las muchas que hay disponibles, pero no de manera que no se identifique con ella, puesto que, en la elección, está mandado que haya también algo identitario y que estuviera de antemano en el sujeto, como si le estuviera destinado. Esa mezcla hipócrita entre autonomía y autenticidad no sólo es propia de la ideología, desde luego, pero en ella funciona afirmando los prejuicios de la concepción

moderna póstuma del sujeto, que tienen que ver con el descubrimiento personal de su identidad única y propia, otra contradicción moderna⁷ que quiere presentarse hoy sin fisuras y sin tensiones. Igual ocurre con el «cultivo espontáneo» del yo (págs. 167-168), un oxímoron en que no se repara cuando se trata, mediándolos con la propia identidad, con objetos de cultura: el manejo ideológico de los libros, las películas, los museos, etc., invita al descubrimiento de una personalidad que surge *espontáneamente* a la vez que es cultivada, *artificialmente*, por uno mismo.

Pero la ideología de la modernidad póstuma es más que esa serie de lugares comunes, y Valdecantos muestra sus rasgos contrastándolos con las cuatro características clásicas del concepto de ideología. Primero, la ideología se ha considerado tradicionalmente un producto exclusivamente de la clase dominante; sin embargo, en la modernidad póstuma, los dominados han pasado a ser «hiperactivos» productores de ideología (pág. 93). Contra la segunda tesis que afirma que la ideología es un arma de legitimación, la modernidad póstuma no necesita legitimación ni la quiere, puesto que se presenta como ilegítima, o más exactamente, como transgresora: su régimen de dominación proporciona «estímulos constantes para quebrantar toda sujeción» (pág. 98). Así ocurre también con la función narcótica de la ideología, ya que, en nuestro tiempo, la ideología es esencialmente una llamada constante a la acción y un conjunto de estímulos atrayentes. En cuarto lugar, la concepción de la ideología como falsa conciencia queda en entredicho, principalmente porque la ideología póstuma consiste en que se creen «innumerables verdades [...]

6 Sobre valores y hechos, cfr. Valdecantos, A. (2016). «La metamorfosis de las dos ciudades», en *Teoría del súbdito*, Barcelona: Herder, págs. 117-214.

7 Taylor, C. (1991). *The Malaise of Modernity*, Concord, Ontario: Anansi.

como consecuencia de un falseamiento» (pág. 100). La ideología es fundamentalmente performativa, puesto que intercambia la verdad y la mentira de manera que una se sirve de la otra: a veces se actúa a sabiendas del engaño pero mirando para otro lado (pág. 108) y otras se toma la verdad del vaticinio —principal herramienta de la *auctoritas* moderna póstuma,⁸ que ostenta el experto— como fundamento de la mentira ideológica. Pero lo que más importa es que la ideología es un falseamiento de verdades que termina haciéndose verdad por la capacidad de expansión de su discurso.

Así introduce Valdecantos un método de análisis crítico del discurso ideológico pero, sobre todo, una descripción de la ideología moderna póstuma que continúa y completa su obra reciente, cuya principal característica podríamos decir que es una *prosopopeya cómica de la ideología*, donde esta se presenta con su imagen más exacta y habla por su boca más sincera, lo que termina resultando en una inversión ridícula de sí misma. Ese es el mismo método de crítica que Valdecantos defiende en el capítulo seis del presente libro, tomando a la ideología por texto: la crítica destituyente —esto es, la que con su glosa (o incluso su paráfrasis) termina anulando al texto que comenta, cobrando más importancia que él— es la crítica a la que se le reconoce mayor capacidad destructiva, aunque se presente, en principio, como un «criado de la ideología» (pág. 240). Así, y así ocurre a menudo en la obra de Valdecantos, una descripción pormenorizada de la ideología suele resultar en su insalvable destrozo. Esa ironía de la crítica conlleva siempre un conflicto identitario en el sujeto que la lleve a cabo, puesto que

semejante prosopopeya implica cederle a la ideología todo lo que se considera propio, o más exactamente, personal —la prosopopeya hace de la ideología una persona, y esa persona suele ser la propia, sea autor o lector—, pero, a la vez, no ser capaz de verlo más que como algo ridículo y cómico: «la crítica de la ideología exige odiar hasta la autodestrucción aquello que se critica, y también, con ambigüedad que no debería sorprender a nadie, amarlo lo bastante para haber asimilado sus vicios y tomar algunos de ellos por virtudes» (pág. 244). En general, la ideología se presenta bajo las formas de la personalidad, mientras que la crítica conlleva por fuerza una impersonalización.

Los capítulos finales se esfuerzan en mostrar la capacidad de resistencia de esa impersonalización. A través de la discusión filosófica sobre el intelecto material averroísta, Valdecantos defiende que tomar en serio un intelecto como ese implica concederle la capacidad de dividir y fragmentar la identidad, pero no para reelaborarse como una obra de arte o para la conversión del yo en multitud y en comunidad, sino como un elemento dañino de la persona, sea individual o colectiva. Lo personal, igual que ocurría con la ideología, se pone en jaque cuando el intelecto material muestra que lo que creíamos propio no nos pertenece. Aquí Valdecantos, además de criticar la ideología de la identidad de la modernidad póstuma, sitúa su tesis contra los pensadores del cuidado de sí como práctica emancipatoria de juego con la subjetividad y contra los filósofos de la comunidad como superación de la persona, lo que conlleva la insinuación —que en la obra de Valdecantos es constante— de la connivencia de buena parte de la filosofía contemporánea con la ideología moderna póstuma.

Termina *La modernidad póstuma* proponiendo una serie de prácticas de resisten-

8 Valdecantos, A. (2014), «La autoridad del augur», en *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Madrid: Díaz y Pons, págs. 73-82.

cia —más teóricas que prácticas, pero sin desanudar del todo ese entrecruzamiento— basadas en la desconexión, el exilio y el retraso, y que se resumen en las costumbres del pudor y la indolencia. Contra el libertinaje convertido en una ascesis⁹ de obligado

cumplimiento y de amanerada e impostada catarsis, así como contra la transgresión hecha norma de conducta, sólo cabe el pudor, o sea, la vergüenza de verse situado en contra del propio yo, y la indolencia, es decir, el aburrimiento de la hiperactividad obligada del presente. La única crítica que cabe a la ideología sin salida de la modernidad póstuma sólo puede tomar la forma de resistencia, y aquí Valdecantos ofrece materiales suficientes para pensar en serio la cuestión y no acudir a los tranquilizadores comodines filosóficos de hace ya varias décadas.

9 Foucault dice que el ascetismo ya era «una forma de desafío», en Foucault, M. (2008). *Seguridad, territorio, población*. Tres Cantos: Akal, pág. 205. La relevancia del comentario reside en que la ideología del desafío como conducta ascética —tomar la vida como un conjunto de retos— es fundamental en la teoría de la modernidad tardía que está haciendo Valdecantos. Cfr. Valdecantos, A. (2014), op. cit. Ya en Ortega, por cierto, se da cierto síntoma de esta ideología cuando vinculaba la vida esforzada y activa de los selectos con la ascesis, que llega a llamar «incesante entrenamiento». Ortega y Gasset, J. (1983), op. cit., págs. 77 y ss.

Julián Chaves González
(Universidad Complutense de Madrid)

SAFRANSKI, R. (2021). *Hölderlin o el fuego divino de la poesía*. Barcelona: Tusquets.

La poesía de Friedrich Hölderlin es uno de los frutos más distintivos del Romanticismo y el Idealismo alemán. El propio Hölderlin se erige como el personaje que mejor encarna los ideales del momento: el filósofo que traslada la cultura alemana de la época a la grandeza y la inocencia de la Grecia clásica, un mundo que resultaba inocente y que al mismo tiempo sucumbía a la llama poiética de la canción de los dioses. En esta nueva biografía filosófica de Rüdiger Safranski, editada por Tusquets y traducida de nuevo por Raúl Gabás, nos encontramos de nuevo con el vidente cuyo intento por desentrañar el lenguaje divino lo aproximó demasiado a su fulgor, y que hubo de pagar con su juicio este atrevimiento; también con el estudioso que vivió la mitad de su existencia como seminarista en poten-

cia, preceptor privado y bibliotecario áulico y la otra media sumido en la incomprensión de sus propias sombras; por último, volvemos a conocer al poeta que en *Hiperión, o el eremita en Grecia* rubrica una de las citas más hermosas de la literatura universal, pues como asegura el héroe homónimo: “El hombre es un Dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona”.

En *Hölderlin o el fuego divino de la poesía* nos trasladamos a la segunda mitad del siglo xvii y la primera parte del xviii, un periodo que Safranski conoce bien, como queda reflejado en otros trabajos sobre Goethe, Schiller, Hoffman, Schopenhauer o el posterior Nietzsche. Su escritura nos transporta a este momento de gran esplendor, los años salvajes de la filosofía alemana, en el que la palabra, el ser y la acción se daban la

mano en la creación poética de la escritura. Un tiempo en el que, enardecidos por la crítica de Kant, toda una constelación de filósofos se lanzó a la aventura de desvelar la cosa en sí: bien como dimensión subjetiva, desde el espíritu, o desde el lado objetivo, entendiéndola como materia. El autor se pregunta por el ígneo impulso que arde en la poesía de Hölderlin, y con su estilo elegante y sutil nos introduce en la intrahistoria de este coloso del pensamiento alemán. Al igual que otros biógrafos han hecho antes, Safranski trata de descifrar la mente del personaje y los factores que pudieron desencadenar su derrumbe: tanto en sus instantes alciónicos como en sus horas más bajas; desde el entusiasmo juvenil en Tubinga y el disfrute liviano de su breve estancia en Burdeos hasta las jornadas más crudas previas a su primer internamiento, así como los arrebatos pacíficos durante su larga convalecencia al amparo de los Zimmer. En las décadas que nos atañen acaecía algo único en Alemania: literatura y vida por fin se habían unido. Los escritores expresaban emociones íntimas a unos lectores anhelantes, que indagaban pistas de la biografía del autor en cada fragmento del texto. Se buscaban modelos de conducta en la literatura, y la literatura bebía de las experiencias vitales. Ya no era doctrinal como antaño, sino íntima y expresiva, y aportaba una nueva textura y densidad al paso de los días. La anodina rutina diaria se hacía más soportable si se fundía con la posibilidad que brindaba la literatura de compartir infinitos relatos. La gris monotonía de Alemania, que carecía de centros urbanos de importancia o instituciones que patrocinasen la vida social, favorecía esta fuga a través de la filosofía y la fantasía.

Fue en este contexto filosófico y cultural en el que Hölderlin llegó al mundo de los mortales, en una familia de la burguesía suaba, el 20 de marzo de 1770. Tras pasar por diversas escuelas conventuales de pre-

paración entraría en el célebre seminario de Tubinga en 1788. Ahí conoce a Hegel y Schelling, con los que entabla una de las amistades más fructíferas de la historia de la filosofía. Los futuros párrocos (aunque los tres lograrían eludir este destino) recibieron una sólida y ortodoxa formación filosófica, que complementaron por su cuenta con lecturas sobre Spinoza, Leibniz y Kant. El joven Hölderlin quedó prendado de la filosofía spinoziana, pero pronto se alejó de sus postulados: se resistía a renunciar al soporte que proporciona el amor personal, que el pulidor de lentes amstelodano resumía como unidad de espíritu y materia. Kant, en cambio, le supuso toda una revolución intelectual. El estudio de la filosofía kantiana apasionó a Hölderlin y también le sirvió como inspiración en su discurso poético. Según su interpretación artística del kantismo, la imaginación considerada como poder creador no es solo una de las características del *Sturm und Drang*, sino que está enraizada en el corazón del idealismo alemán. Conocer es poetizar, dar lugar a un conocimiento sobre el mundo en el que la palabra poética adquiere una facultad gracias a la cual, además de describirlas, es posible formular realidades.

La otra referencia fundamental para Hölderlin, así como para buena parte de los poetas y filósofos coetáneos, es la grandeza del mundo griego. En la generación previa muchos habían quedado seducidos por la grandeza de la Antigüedad al calor de la interpretación de Winckelmann, que describía el esplendor de una Grecia apolínea regida por los ideales de orden y belleza cósmica. Pero frente a esta valoración canónica Hölderlin prefería la de su amigo y mentor Wilhelm Heinse, que incidía en la fuerza sensual y dionisiaca del mundo heleno. A los románticos les fascina el discurso clásico e idealizado de los mitos, pero esta lectura se suscribe

desde una perspectiva académica que no afectaba en lo personal. El enamoramiento por lo helénico es artístico y estético, pero en ningún caso se toma como un fenómeno religioso. El caso de nuestro poeta es distinto. Hölderlin sí que incorpora el trasfondo de estas divinidades a su existencia, y este compromiso adquirido es llevado hasta sus últimas consecuencias. No se trata solo de una cuestión formativa: la mitología griega adquiere una modalidad mítica y religiosa que lo acompañará durante el resto de sus días. Safranski incide en esta lectura de la cultura y el politeísmo, en la que la divinidad acaece en la multiplicidad. El biógrafo suabon nos recuerda además la importancia de Dionisos tanto en la poesía de Hölderlin como en su interpretación de la cultura griega, y nos muestra cómo el poeta más representativo del romanticismo alemán se adelanta en una generación a la lectura heterodoxa de otro ínclito helenista, que como Hölderlin también padeció la desconexión entre su identidad y la del mundo. Medio siglo antes que el filósofo de Rocken, Hölderlin ya se había percatado del potencial filosófico de la *hybris* en la cultura helénica; de la primacía de un dios que no nos aproxima a la quietud contemplativa, sino a la ardiente y extática pasión que se encarna en la poesía.

Sobre la poesía que se incardina en la vida versa *Hiperión, o el eremita en Grecia*, la gran obra de Hölderlin. En este poema, iniciado en 1792 pero desarrollado a lo largo de los siguientes años, el componente descriptivo deja paso a la reflexión lírica y el discurso filosófico. Se ilustra la disonancia crepuscular de su protagonista, que vive en la excentricidad de sí mismo y a la vez anhela la plenitud. En *Hiperión* la filosofía se relata de forma epistolar, una fórmula que exige una concreción narrativa que no está presente en el ensayo al uso. Los laberintos del pensamiento y la acción son descritos a través

de las cartas, en las que Hiperión narra las aventuras revolucionarias con su camarada Alabanda y su pasión romántica por la bella Diotima. La naturaleza es el nodo central de la obra, pero esta no responde a una única interpretación: no es solo el objeto de nostalgia por lo no vivido en el que es posible fundirse, sino también un poder colosal que sitúa al sujeto ante su abismo.

Pero esta subsunción con la naturaleza no condujo a Hölderlin a una integración tranquila, sin miedo ni esperanza, con la totalidad, sino al derrumbe de su relación con el mundo. Sumido en una crisis, y padeciendo gran agitación personal, los rayos de Apolo impactaron contra Hölderlin en torno a 1803. Este devenir errático se agravaría más tarde con la desfragmentación de su lenguaje, que hibridaba el alemán, el griego y el latín. Su decir abandona la capacidad expresiva y creadora, y se limita a autorreferenciar el estrecho mundo en el que habitaba entonces el poeta, poblado de dioses y memoria. Fue declarado como enfermo mental inofensivo pero incurable al que se le auguraron pocos años de vida. Comienza aquí la segunda parte de su historia, en la que apenas experimentaría cambios en lo biográfico pero que daría lugar al inicio de su leyenda. Sería acogido por Ernst Zimmer, un ebanista de Tubinga apasionado lector de su poesía. En estas décadas del nuevo siglo Hölderlin vivió una prematura senectud sosegada y familiar: los Zimmer le dispensaron un trato cordial y cercano, y el residente que iba a ser temporal se convirtió en uno más de la familia. A pesar del barroquismo de su lenguaje y sus excéntricas costumbres el menoscabo de sus facultades físicas era menor, por lo que Hölderlin pudo sobrevivir muchos años al diagnóstico de una temprana muerte, que llegó de forma pacífica en 1843, cuando contaba con setenta y tres años. Pero su fama póstuma se inició antes incluso de que llegara su desaparición física. Recibía

con frecuencia las visitas de estudiosos y admiradores que percibían en *Hiperión* la síntesis del espíritu de una época. Un año después de la muerte de Hölderlin nació Friedrich Nietzsche, otro de los filósofos más apasionantes y malogrados. Para el primer Nietzsche el poeta del Neckar era una referencia literaria de primer nivel, un escritor que ejemplificaba la nostalgia de plenitud y unidad de la antigua Grecia. Alababa a Hölderlin como su poeta predilecto, e incluso recomienda a un amigo su lectura, tal y como leemos en una carta de 1861. Este entusiasmo no era compartido por el profesorado universitario, que hubo de aconsejar a Nietzsche alejarse de un autor tan sospechoso y errático.

¿Qué lecciones podemos extraer hoy de la poesía de Hölderlin? ¿Qué es lo que nos enseña su áureo mensaje? Que los dioses no han de buscarse *fuera* sino *dentro*. El ocaso de los dioses, que no sobrevivieron al embate de la historia, no significa que lo divino haya abandonado el mundo. Se encuentran en cada acción, en cada ser, y la digna canción ígnea de la poesía es la que les hace aflorar. La imaginación poética de Hölderlin no está limitada a la de unos personajes y situaciones: hace suya la cualidad del viejo demiurgo helénico y crea a unas criaturas que también son creadoras. Hölderlin *crea* sus propios dioses. El incon-

veniente de esta práctica, como nos recuerda Safranski, es que estos dioses personales condenan al vacío y la soledad como únicos acompañantes de su hacedor, tal y como le sucedió a nuestro protagonista.

¿Cómo podemos leer hoy a Hölderlin? ¿Es posible hacerlo con la inocencia que se requiere? ¿Seremos acaso capaces de interpretar la voz de un vidente cuyo lenguaje no estaba a la altura de la concepción del mundo que proponía? Tal vez, como él mismo sugirió, recibió más de los dioses de lo que podía digerir. Pero, ¿acaso los que hemos nacido más tarde, sin haber experimentado apenas nada de esos dioses, estamos en disposición de poder comprender en su totalidad el misterio que esconden sus palabras? La poesía de Friedrich Hölderlin nos estimula a redescubrir el potencial del mundo onírico, que aflora por encima de la pobreza gris del raciocinio limitador. La claridad mundana del presente nos ciega para sentir el abismo de la noche sublime de poeta. El parnaso en el que arde el fuego de la poesía nos lastra a la indigencia en el ejercicio del pensamiento, pero a la vez, como leíamos en *Hiperión*, nos convierte en dioses cuando habitamos el mundo de Oniros.

Álvaro Ledesma de la Fuente
Universidad de La Rioja.

GARCÍA MORIYÓN, Félix (2021): *La educación moral, una obra de arte*. Prólogo de Carmen Azaustre Serrano. Madrid: PPC. 150 pp.

¿En qué debería consistir la educación moral que tendría que impartirse en la enseñanza formal, en escuelas de Primaria y en Institutos de Secundaria? ¿Qué se está haciendo y, sobre todo, qué sería adecuado

hacer para que las nuevas generaciones realmente reciban una educación moral de calidad? Para dar respuesta a estas preguntas, el autor de este ensayo ha redactado un magnífico texto que se lee con fluidez y que

transmite cordialidad y sensatez. El profesor García Moriyón, que ha ejercido la docencia en Filosofía durante muchos años en Institutos de Bachillerato y en la Universidad Autónoma de Madrid, comparte con nosotros, sus lectores, unas atinadas reflexiones que se nota que son fruto de toda una vida de práctica educativa en las aulas. Se agradece la oportunidad de leer un texto apasionado, escrito por alguien que ha amado y sigue amando la difícil profesión de profesor. Es un texto «cargado de futuro», como decía Celaya acerca de la buena poesía. Porque es un texto que intenta, desde la primera línea hasta la última, contagiar a quien lo lea de una actitud positiva hacia la tarea de educar moralmente, que resulta ser una de las tareas más hermosas y satisfactorias que se pueden emprender, a pesar de la enorme dificultad que entraña su desempeño y de lo incierto del resultado.

El libro consta de un amable prólogo de la directora de la revista *Crítica*, una Introducción y ocho capítulos. Va de lo más general (1: en qué consiste la educación formal, 2: para qué vamos a la escuela, 3: el contexto secularizado y pluralista de la educación moderna, 4: los valores en los que debe centrarse la educación moral en ese contexto) a lo más particular (5: qué ética debe adoptar el profesorado, 6: qué significa crear en el aula una comunidad de investigación, 7: cómo avanzar hacia la creación de centros escolares democráticos y cómo fomentar la participación de las familias en la escuela, y finalmente, 8: cómo enfocar la educación como una obra de arte). Cada capítulo finaliza con una selecta bibliografía comentada, en la que figuran las fuentes utilizadas y también algunas meramente recomendadas. El conjunto es una propuesta solvente por diversas razones: está bien fundamentada, es razonable, contiene consejos prácticos que el propio autor ha validado con

éxito y consigue, a mi juicio, compaginar la utopía con la realidad; es una propuesta de educación moral éticamente deseable, políticamente comprometida, pero no partidista, y pedagógicamente realizable si se cuenta con un mínimo de apoyos en cualquier centro educativo. Su lectura puede servir como guía teórica y práctica para profesionales de la enseñanza de cualquier especialidad y nivel educativo (incluido el nivel universitario, aunque según mi experiencia de 28 años de profesor universitario y 15 de profesor de Secundaria, en la universidad se puede aplicar la propuesta si se hacen algunas adaptaciones de cierto calado).

Desde el punto de vista formal, en esta primera edición he detectado unas 50 erratas, que ojalá sean corregidas en las próximas ediciones, y de ese modo realzar la excelencia de esta obra, por lo demás muy cuidada en cuanto a maquetación, tipo de letra, espaciado y demás, salvo en el detalle de que los capítulos no van numerados. Las personas que han estado a cargo de la edición han hecho un buen trabajo, que únicamente encuentro mejorable en el exceso de erratas y en la falta de numeración de los capítulos.

Desde el punto de vista de los contenidos, voy a comentar algunas cuestiones que me parecen especialmente relevantes. En primer lugar, hablar de «educación moral» implica repensar el concepto de educación y el concepto de moral, además de preguntarse si es posible y necesaria una actividad que merezca el nombre de «educación moral». En cuanto al concepto de educación, considero que García Moriyón estaría de acuerdo con Kant en que el ser humano es el único animal que necesita ser educado (no meramente adiestrado) y en que el ser humano es lo que la educación hace de él. La educación es un proceso que comienza en el nacimiento y solo termina con la muerte,

aunque tiene una particular importancia en la etapa anterior a la vida adulta, una etapa en la que nos hacemos con un bagaje formativo que es básico para la supervivencia, para la convivencia y para llevar a cabo cualquier proyecto personal de vida plena. En ese proceso educativo, el componente de la formación moral es absolutamente necesario, decisivo, imprescindible. De ahí que la educación moral se presente aquí como una actividad que exige atención, esfuerzo y recursos. El autor se queja, con razón, de que en nuestro país no se han tomado las medidas necesarias para garantizar una educación moral de calidad en los centros educativos de la educación formal. De ahí que vea necesaria una aportación teórica como la suya, que no se limita a denunciar este déficit, sino que tiene la pretensión de ofrecer unas orientaciones básicas sobre el modo de paliarlo. En este sentido, encontramos en esta obra algunas indicaciones dedicadas a la Administración Educativa, otras dedicadas a los padres y madres del alumnado, y otras muchas (tal vez la mayor parte) dedicadas al profesorado.

Desde el punto de vista ético, es interesante resaltar que el autor transforma la pregunta kantiana que da sentido a la Ética («¿qué debemos hacer?») por esta otra: «¿qué clase de persona quiero ser y en qué tipo de mundo quiero vivir?». Esta es la pregunta clave que hay que responder con la educación moral, según García Moriyón. El educador ha de poner los medios para que el alumnado se la plantee en serio. La Administración educativa debería poner los medios para que el educador pueda suscitar la pregunta y para que el alumnado pueda buscar respuestas con ayuda de los adultos. Y los padres y madres deberían colaborar, en la medida de sus posibilidades, para que esta búsqueda de respuestas que se lleva a cabo en la educación formal, culmine con

éxito en forma de ciudadanos reflexivos, críticos, solidarios, cuidadosos de los demás y del medio ambiente. En otras palabras: la educación moral va encaminada (en principio) a formar personas para un presente y un futuro en el que se conjuguen dos metas que no siempre es fácil conjugar:

garantizar la conformidad social de niños y adolescentes y al mismo tiempo la adquisición de una formación crítica, cuidadosa y creativa que les permita insertarse en la sociedad con capacidad de innovar y buscar nuevas respuestas para nuevas preguntas. (p. 15).

Pero el autor señala, acertadamente, que en la práctica las cosas no son tan sencillas: a la hora de la verdad, parece que los adultos preferimos el control social frente al aumento de la libertad del alumnado, y optamos por el credencialismo (acreditación de las capacidades mediante títulos y diplomas) frente al crecimiento personal (p. 44). La educación formal se ha ido transformando, en gran medida, en un sistema que no acaba de cumplir los elevados objetivos proclamados solemnemente en las leyes y en las declaraciones internacionales, y en su lugar nos ofrece como resultado un alumnado que

desarrolla una competencia peculiar: ser capaz de memorizar significativamente contenidos que, repetidos en un examen, les permitirán aprobar y seguir adelante, pero que serán olvidados muy pronto. (p. 41).

Muchos de los esfuerzos que se hacen para procurar una educación de calidad parecen diluirse ante un «currículo oculto» que transmite al alumnado un «disciplinamiento» (Foucault) encaminado a reforzar

la imagen de una sociedad en la que «los papeles están bien repartidos: unas personas mandan y otras obedecen» (p. 39).

Pero que no cunda el pánico: a pesar de los enormes condicionamientos que afectan a la educación formal, todavía tiene sentido abrir espacios de aprendizaje en los que sea posible una educación de calidad y una educación moral que esté a la altura de los enormes retos que la humanidad tiene que afrontar en estos momentos de crisis mundial. La clave puede estar en que el profesorado recupere el sentido de la profesión que está ejerciendo y se percate de que

la educación es, sobre todo, una tarea social y política: el logro de personas moralmente educadas, algo parecido a lo que en el mundo clásico grecolatino llamaban el “*floruit*” o la plenitud personal. Se trata de lograr que lleguemos a ser buenas personas. Eso nos permite establecer un ponderado equilibrio entre la búsqueda de la felicidad y algo que es previo a esa felicidad: ser dignos de la misma. (p. 45).

Es muy relevante la insistencia del profesor García Moriyón en que la formación ética del profesorado se realice mediante la creación de asignaturas específicas de Ética en los centros universitarios (pp. 16 y 87). No es tan clara la apuesta por la existencia de una asignatura de Ética en la enseñanza primaria y secundaria, y pareciera que se apuesta más bien por la transversalidad de una formación moral encomendada a todo el profesorado de todas las materias.

Quizá el núcleo de esta obra se encuentre en el capítulo 4, titulado precisamente «Educación moral»: allí expone que esta debe contar con los siguientes elementos: 1) centrarse en los valores, entendidos como

cualidades valiosas por sí mismas («no son valiosas porque las queremos, sino que las queremos porque son valiosas», p.76); entre los valores, hay que aprender a distinguir «los que tienen un carácter universal» (los derechos humanos) y aquellos otros que «son preferencias absolutamente personales, aunque podamos compartirlas con otras personas»; 2) ir ampliando «la estimativa moral» mediante la promoción de la «capacidad de prestar atención, de mirar y escuchar con interés, descubriendo lo que de valioso hay en personas y situaciones» (p. 76); 3) contribuir «a que se den cuenta de que tienen derecho a disfrutar de cosas valiosas, como un hogar, una escuela o un entorno seguro en la escuela y la ciudad, pero también tienen deberes que acompañan a esos derechos (p. 77); 4) percibir que, en ocasiones, «diferentes valores entran en conflicto» y que en otras ocasiones hay desacuerdos en los que «el reto es conseguir soluciones que todo el mundo (o casi todo) pueda aceptar (p. 77); 5) una vez tomada la decisión acerca de lo que es preferible hacer, aparecen «dos problemas morales decisivos: el de la relación de los fines y los medios y el de las partes y el todo»; esto significa que hay que «saber cuáles son los medios más coherentes con los fines que queremos conseguir» y que hay que «tener en cuenta no solo lo que nos preocupa, sino también los efectos colaterales, consecuencias indirectas que no podemos obviar en todo lo que nos rodea, pero también en nuestra vida» (p. 77); y 6) el objetivo de una educación moral «como decía Aristóteles, no es ser expertos en moral, sino ser buenas personas»; el alumnado ha de comprender que «si ves algo que está mal o bien, no te limites a quejarte o alabar, actúa en consecuencia» (p. 77); el alumnado ha de llegar a comprender que «lo que define nuestra identidad no es lo que decimos, sino lo que hacemos»

(p. 77): el objetivo último de la educación, no solo de la educación moral, se puede expresar como

abrir nuevas posibilidades existenciales, es decir, nuevas y diferentes formas de estar en y con el mundo; formas que, por buenas razones, bien podríamos nombrar religiosas o morales de estar en y con el mundo. (p. 78).

En el capítulo dedicado a «La ética del profesorado», el doctor García Moriyón declara lo siguiente:

la relación educativa es una relación interpersonal entre unos adultos que tienen el derecho y el deber de educar (lograr que sus alumnos aprendan lo que está enseñando) y un alumnado que tiene el deber de recibir esa educación y el paradójico derecho de no dejarse educar, de practicar activa o pasivamente el absentismo. (p. 82).

Esta es una afirmación que, en mi opinión, necesita mayor explicación. Si hubiera una futura edición revisada y ampliada, este sería uno de los puntos en los que me gustaría encontrar un argumento más desarrollado. También me gustaría entender mejor la explicación que nos ofrece acerca de la responsabilidad ética del profesorado cuando la presenta con la ayuda de Lévinas y mantiene algo que dudo mucho que pueda ser entendido por la mayor parte del profesorado de nuestra época. Dice así:

es la persona adulta la que es vulnerable ante el estudiante. Por una parte, Lévinas pone como punto de partida de la conducta el reconocimiento del otro, cuyo rostro, en concreto su

mirada, exige de mí una respuesta y me sitúa en una cierta actitud de dependencia. La real fragilidad del alumno, su manifiesta inferioridad en saber y poder, no hace más que acentuar, si cabe, esa condición del profesor que se convierte en rehén de otro cuya alteridad no puede, en ningún caso, manipular, estado que pone de manifiesto cuál es la raíz profunda del comportamiento ético. (p. 86).

De ahí parece que se sigue que el comportamiento ético del profesor frente a su alumno ha de ser la adopción de actitudes de solicitud, cuidado y cariño, desarrollando la virtud de la paciencia y la actitud de un cariño incondicionado. Desde mi punto de vista, el planteamiento de Lévinas no me ha parecido nunca convincente, porque le falta algo que Kant sí supo ver: que la desigualdad entre las personas es una cuestión fáctica (que no afecta solo a la relación profesor-alumno, sino a casi todas las relaciones humanas), mientras que la afirmación de la igualdad de dignidad de todos los seres racionales es una creencia propuesta por la razón práctica, una perspectiva que se puede adoptar o no, pero que si se adopta pone al sujeto moral en el camino del bien (de conformar una buena voluntad, que es lo único moralmente bueno), mientras que, si no se adopta, pone al sujeto moral en el camino contrario, en el del supremacismo, en el del desprecio del otro, en el de la manipulación y la dominación. Creo que cualquier profesor actual podría entender el planteamiento kantiano de que hemos de tratarnos unos a otros como iguales en dignidad, y que este punto de vista hace cambiar radicalmente la visión anticuada del profesor autoritario que establece una relación con el alumnado basada en el poder coercitivo y la amenaza de castigo. Si hay que esperar

a que el rostro y la mirada del estudiante me inspiren paciencia y cariño, a lo mejor la espera no acaba nunca, mientras que si entiendo que la moralidad consiste en adoptar un punto de vista que va más allá de las realidades fácticas de desigualdad y conflicto y que nos impulsa a buscar un mundo más justo y fraterno (el reino de los fines como ideal regulativo), entonces se hace posible una relación profesorado-alumnado en la que la responsabilidad ética del docente es la de hacer ver al alumnado que la gran revolución ética de la modernidad es la afirmación de la igual dignidad de todas las personas. Este es el núcleo de esos valores básicos universales que sustentan los derechos humanos. En tiempos de Aristóteles y de otros autores antiguos y medievales esa afirmación no tenía cabida, a pesar de que está implícita en muchos textos bíblicos y en algunos textos estoicos. Al adoptar la perspectiva de la igual dignidad, no solo podemos encontrar un camino hacia la plenitud personal, sino que, sobre todo, nos hacemos dignos de alcanzarla (p. 45).

El planteamiento general que nos presenta el profesor García Moriyón en este libro parece alinearse claramente en la corriente teórica de educación moral que defiende la filósofa norteamericana Nel Noddings (*La educación moral. Una propuesta alternativa a la educación del carácter*. Amorrortu, 2009). Sin embargo, me hubiera gustado

encontrar en la obra que estamos reseñando algún comentario a esa propuesta, y sobre todo una toma de postura respecto a la controversia de la que habla el libro de Noddings: la contraposición entre un modelo de educación moral que insiste en la formación del carácter y el que propone la propia Noddings y otras muchas personas, que insiste en la formación para cuidarnos los unos a los otros y cuidar del planeta que nos cobija.

En definitiva, estamos ante un ensayo que aporta unas reflexiones atinadas y necesarias para enfrentar la tarea de la educación moral en un contexto difícil, en el que la sucesión de leyes educativas y la falta de formación ética de la mayor parte de los docentes, entre otros muchos factores que el profesor García Moriyón desgrana acertadamente, han provocado algo así como una crisis permanente de esta tarea educativa en la educación formal. Estoy seguro de que esta excelente aportación está siendo acogida con atención y tendrá el eco suficiente como para hacer que algunas cosas cambien para bien. Se necesitan muchas más personas apasionadas y expertas como este profesor en las aulas de todo el mundo.

Emilio Martínez Navarro
(Universidad de Murcia)

AGUIRRE, Javier y LAVILLA, Jonathan (2022). *Platón y la valentía*. Laques. Madrid: Plaza y Valdés, 154 pp.

No es sencillo mantener joven un anciano texto y tampoco lo es materializar la lírica de un autor como Platón en otra lengua, pero Aguirre y Lavilla lo consiguen,

y más que aciertan, mediante una prontuaria lectura y un exquisito análisis de la obra y de su contexto. Suficiente es con acercarse a la más modesta librería y preguntar por

Platón para encontrarse con alguna que otra traducción de algún que otro célebre diálogo reeditado y sin actualizar entre los entrepapeños de Estudios Literarios, Lingüística, Política, Filología o, por supuesto, Filosofía; el éxito de su obra se refleja en la cantidad de publicaciones y versiones de sus textos. En cualquier caso, la presente versión castellana del *Laques* (178a - 201c) rezuma agilidad y pensamiento y el estudio que lo acompaña, sabiduría y bien hacer.

La traducción del *Laques* parece ser, en realidad, una excusa que Aguirre y Lavilla aprovechan para presentar un estudio con el fin de desvelar las diferentes estrategias que emplea Platón para obligar a la reflexión a su lector. Así, ofreciendo un escenario para debatir y el debate concreto sobre qué pudiera ser la *valentía*, en el *Laques*, Platón nos presenta una suerte de caldo concentrado de su quehacer indagatorio: ante una pretensión aparentemente bien definida en sus inicios —la educación de los jóvenes en el combate con armas— para debatir sobre un objetivo concebido *ab initio* —la respuesta a qué sea la *valentía*—, mediante el diálogo va forzando que los interlocutores revisiten una y otra vez la cuestión inicial mostrando las contradicciones en que incurren las respuestas que se van proporcionando, por la vía de exigir una y otra vez a los participantes que aclaren algo sustantivo no enunciado de lo que dependía su argumentación: aprovecha así Platón, es su método, para ir dando por sentado qué pudieran ser lo bueno y lo malo, la sabiduría y la ignorancia, o en qué consisten un buen maestro o la virtud.

Como diría Franco Trabattoni es necesario “Attualizzare Platone” (2006, 718) no solo en Italia, también en España. Si toda traducción de un texto clásico debe presentarse esclareciendo la datación, la composición, la autenticidad y la estructura del original, Aguirre y Lavilla, no contentos

con cumplir con creces estos pormenores, abordan interrogantes esenciales que podría suscitar cualquier lectura de estos “dramas literarios de fuerte contenido filosófico” (p. 15) y proponen un completo vademécum para facilitar su adecuada comprensión. Sin divagaciones redundantes, y descartando en todo momento que se trate de un diálogo menor como habría sugerido Nietzsche en sus esbozos, caracterizan el *Laques* como una propedéutica filosófica dirigida a la necesaria reconsideración por el lector de sus opiniones sobre la educación, la virtud y, cómo no, la *valentía*.

En el diálogo *Laques* Sócrates es, una vez más, el interrogador, aunque esta vez arbitre entre dos partes contendientes, Lisímaco y Melesias (padres de dos jóvenes a los que desean educar responsablemente), y los generales Laques y Nicias, quienes convenientemente se reúnen en la palestra, para debatir sobre la exhibición en el combate con armas de un tal Estesíleo. Nuestros introductores, Aguirre y Lavilla, nos desvelan la incógnita que lleva a Sócrates a interceder entre los generales Laques y Nicias: *dos concepciones distintas sobre la valentía* dirigidas respectivamente, una por la imprudencia y la otra por la prudencia. Para Laques, la *valentía* sería una resistencia anímica ante la adversidad (una especie de resiliencia frente a los miedos y el desasosiego). Para Nicias, el resultado de la prudencia y de la erudición. Aguirre y Lavilla no perdonan, debe señalarse, que el diálogo se desarrolle envuelto en un aura de guerra y virilidad inculcada a los jóvenes mediante *doxas* tradicionalistas de padres como Lisímaco o Melesias, personajes espléndidamente retratados junto con su estirpe.

Aquello que habría hecho saltar a la palestra a Sócrates, nunca mejor dicho, para defenderse de las acusaciones en la *Apología*, se pone de relieve como una gran virtud

del ateniense en *Platón y la valentía* (2022) y el *Laques*. La educación de los jóvenes en la excelencia del *Laques* se contrasta, pues, con las infundadas acusaciones vertidas sobre Sócrates de haber corrompido sus mentes en la *Apología*. Una mala educación procedería de la desidia de los padres, de la tradición y del hábito social irreflexivo. En la tradición griega educarse sería una pérdida de tiempo; la vía del cobarde. Por ello incluyen una descripción preliminar, aunque esencial, del contexto educativo y cultural de la Grecia clásica, cuyo salto generacional sobre la captación de la tradición se percibe curiosamente actual.

El lector verá en este libro a un Sócrates retratado como *un extraño* para los progenitores Lisímaco y Milesias, quienes únicamente saben de él lo que sus hijos comentan entre ellos y el chisme popular de que frecuente charlas con los mancebos. Por lo que no extraña que inicialmente recelen de él. Sorprenderán al lector las posiciones que se defienden. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el diálogo tiene lugar en un espacio de justas y entrenamiento —aunque no sea el único— y se debaten asuntos como la educación de los jóvenes, la utilidad de las armas o la valentía.

Aprovechándolo, Aguirre y Lavilla discurren acerca de la controversia que Platón introduce sobre la utilidad de la *hoplomachía* [entrenamiento en combate con armas]. Presentan el alegato de Nicias a la conveniencia de la *hoplomachía* ordenada en cinco partes y la “réplica cargada de ácida ironía” (p. 33) de Laques. La contestación de este último, aparte de ser una camorrista ironía que viste de irrelevante a la *hoplomachía*, encomia, sin duda, la defensa que en *Platón y la valentía* (2022) se hace sobre que el *Laques* no es *ningún dialogo menor*, aunque su inicio no sea el de un dialogo platónico al uso. En seguida sale a relucir el

arsenal de conocimientos de que disponen Aguirre y Lavilla con sus concienzudos análisis de detalles que el ojo inexperto habría pasado por alto; tales como el audaz *chascarrillo* sobre la exhibición de Estesíleo en el entrenamiento de armas —una idea que venían madurando desde su anterior libro *El humor en Platón* (2018)—. Según los autores, la *technitēs* le es negada a Estesíleo: “Como en el *Ion*, frente a la mera apariencia de conocimiento de Estesíleo, Platón opone el conocimiento real de los generales” (p. 37). Además, como en el *Hippias Mayor*, relegan al presentador a la rapsodia.

Una particularidad que cabe destacar de la ubérrima propuesta, son las definiciones y explicaciones contextualizadas de las expresiones griegas que juntas constituyen una herramienta fundamental para comprender mejor el origen de los debates que se llevan a cabo en *Laques*. Por poner un ejemplo, Lisímaco, quien introduce a Sócrates en el arbitrio para romper el empate entre los generales, perplejo por el desacuerdo entre los “expertos” —asombro que Aguirre y Lavilla adjudican a una falta de criterio en el asunto—, da pie al recurrente debate platónico entre *epistēmē* y *téchnē*. Un recurso del que los traductores se sirven para sus explicaciones. De la *epistēmē* en particular, resaltan tanto su *principio de especialidad* —la posesión de una función específica—, como su *principio de totalidad* —que debe ser aplicable a un conocimiento experto de todos los casos—. La *téchnē*, por su parte, la diferencian de la *empeiría*. Además de expresiones griegas definidas, son las prolíficas notas las que enriquecen la lectura.

Con todo, el concepto central del diálogo y el principal foco de atención de la investigación no es otro que el de la *valentía*. En el *Laques*, tras la inusual introducción de Platón en una prosa larga, comienza el dialogo. Para su examen, los traductores plantean una

estructura compuesta por dos definiciones de Laques (la segunda como corrección de la primera) y dos debates acerca de la definición de Nicias, lo que conduce a Aguirre y Lavilla a preguntarse: “¿Está enfrentando Platón dos modos extremos de entender la valentía, uno, propio de Laques, que pone el acento en el carácter innato del agente moral, y otro, propio de Nicias, centrado más bien en la adquisición de conocimientos, para finalmente, por mediación de Sócrates, mostrar las limitaciones de una y otra postura y la necesidad de seguir con la investigación?” (p. 80). Una pregunta pertinente, puesto que en la intervención final de Sócrates se exhorta a seguir conversando con los maestros, debiendo permanecer activo el debate.

Sorprenderá al lector el peculiar desenlace que Aguirre y Lavilla defienden y, por la inquietud que a uno le genera, enardecerá en él la relectura de la traducción. Porque aún con todas las definiciones y explicaciones, los traductores sopesan un posible final *aporético* [inconcluso o sin salida] en el que el lector es quien debe reflexionar sobre lo leído y dictaminar por sí mismo cuál es el alegato vencedor. Ahora bien, no contentos con turbar a los académicos, introducen, además, una posibilidad aún más controvertida. *Platón y la valentía* (2022) abanderada que “todos los diálogos [...] siempre resultan en cierta manera aporéticos [...], obligando al lector a implicarse en la discusión y a tratar de captar por sí mismo qué es lo que hay en juego y problematizar lo expuesto” (p. 104). Este carácter inconcluso, que genera la sensación de insatisfacción por la ausencia de *euporías* [de salidas] —tan característico del quehacer filosófico, pero tan poco reconocido en otras obras— sería, entonces, un elemento central de los diálogos. Cuando un dogma es omitido y no hay un autor como foco de

atención para la crítica, sino una pluralidad de opiniones (las de Sócrates, Laques, Nicias, etc.) algunas más o menos cercanas a la del lector, suscitan en él la reflexión y exigen su posicionamiento. Algo que, según argumentan Aguirre y Lavilla, se aplica en realidad al *corpus* dialógico completo, en tanto que son textos en los que Platón no suscribe opiniones ajenas por mucho que en ellos se incline al lector hacia una posición. La sensación de direccionalidad del diálogo podría deberse, en parte, a que los interlocutores “admiten sin demasiada oposición las pegas que les pone Sócrates” (p. 80) a sus opiniones, y que defienden, sucede en otros diálogos, como el *Fedro*, el *Protágoras*, o el *Gorgias* (Cf., p. 81s).

El término de la presente obra, y lo más fundamental para un lector primerizo, es la traducción del diálogo, colocada al final a propósito de esa *aporía* para posibilitar la hermenéutica íntima del texto y decidir el alegato vencedor. El lector en seguida se da cuenta del cuidado con el que se ha elaborado la traducción del *Laques* y la atención que se le ha dedicado a la claridad de la lectura del diálogo. Considero todo un mérito descifrar un texto tan filosófico, como poético, de una lengua que nos es tan extraña y manteniendo en todo momento su sonoridad e ironía. La erudición de Aguirre y Lavilla queda patente, de este modo, con la bella traducción con la que culmina el libro. En definitiva, no puedo más que terminar esta reseña con una muestra esa materialización:

LAQUES.—Mi postura sobre los discursos, Nicias, es realmente sencilla; [188d] y si lo prefieres, no sencilla, sino doble, pues a alguno podría parecerle que soy un amante de los discursos, y a otro, asimismo, que soy un enemigo de los discursos. Cuando escucho dialogar sobre una

virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de los discursos que expone, me alegro profundamente al contemplar que quien habla y aquello de lo que habla están en recíproca conveniencia y armonía. Y estoy convencido de que un hombre tal es un músico que ha producido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juguete, sino en su propia vida, al adecuar los hechos a las palabras en su vida real, simplemente al modo dorio y no al jonio, creio, ni tampoco al frigio o al lidio,

sino según el único modo de armonía griego (p. 120).

Bibliografía

TRABATTONI, Franco (2006), *L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni*, in Id., *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 61 (3), pp. 701-719.

Elias S. Ordorika
(Universidad del País Vasco)

DAMASIO, Antonio (2021). *Feeling and Knowing: Making Minds Conscious*, New York: Pantheon, New York, pp. 256.

Quando se fala de pessoa humana, deve-se também falar de temas como a vida, a biologia, o corpo, o cérebro, a sensibilidade, a afetividade, a inteligência, a consciência, a mente, etc. Porém, muitas das vezes, ao abordarem-se estes temas geralmente caem-se em alguns extremos, criando-se assim vários reducionismos: a) um consiste em opor estritamente muitas de estas realidades; b) outro consiste em analisar estas realidades separadamente, sem estabelecer-se qualquer tipo de relação entre elas; c) outro consiste na desconsideração de alguns de estes temas; d) um outro consiste na deturpação das suas essências, associando-as, muitas vezes, a realidades distintas, ou inclusive tornando-as sinónimas.

Neste sentido, é relevante e importante o livro mais recente de António Damásio, renomado neurocientista, que, dialogando

com diversas áreas do conhecimento, como a filosofia, a biologia, a psicologia, a neurociência e a sociologia, propõe uma visão mais realista das mesmas, evitando, assim, cair em qualquer tipo de reducionismo. Do mesmo modo, salienta-se também o facto de o autor mostrar, ao longo da obra, bastante legível, os limites da sua investigação.

É verdade que, ao longo dos anos, Damásio tem vindo a abordar e a estudar estes temas, apresentando e propondo, com estas suas investigações, resultados bastante considerados e respeitados pela comunidade científica. Contudo, esta sua obra, na sua grande maioria, não consiste apenas numa síntese, compêndio ou epílogo de algo que foi mencionado anteriormente. De facto, como o autor menciona na introdução, nesta sua obra ele aborda temas que transcurrou previamente e que, portanto, seria impor-

tante serem evidenciados nesta sua obra mais recente. Ao mesmo tempo, nela ele evidencia, foca e desenvolve novos temas e novas intuições, que não se verificam nas suas obras anteriores.

Assim, para atingir tais objetivos, o autor dividiu basicamente esta sua obra em 5 capítulos: 1) *On Being*; 2) *About Minds and the New Art of Representation*; 3) *On Feelings*; 4) *On Consciousness and Knowing*; 5) *In All Fairness: An Epilogue*.

No primeiro capítulo, o autor analisa e relaciona: 1) a vida com a os diversos seres; 2) a evolução dos diversos seres; 3) os diversos seres vivos com o sistema nervoso, a sensibilidade, a afetividade, a inteligência, a consciência e a mente; 4) os seres vivos e as suas faculdades com o fenómeno da homeostasia; 5) os diferentes tipos de inteligência, o sistema nervoso, a mente, consciência, a memória e a imaginação.

Já no segundo, António Damásio continua a analisar e a relacionar os diversos seres vivos com o sistema nervoso, a sensibilidade, a afetividade, a inteligência, a consciência e a mente. Simultaneamente, neste capítulo o autor analisa e distingue os dois tipos de inteligência que se podem encontrar nos seres vivos: explícita e não explícita.

Sucessivamente, no terceiro capítulo, o autor examina, de uma forma mais detalhada, os sentimentos, ou seja: 1) a base e a origem dos sentimentos; 2) como os sentimentos se relacionam (ou não) com os diversos seres vivos; 3) a função e a importância dos sentimentos; 4) os diferentes tipos de sentimentos; 5) como os sentimentos se relacionam entre si; 6) a relação que eles estabelecem com o corpo, o sistema nervoso, a inteligência, a consciência e a mente; 7) a relação existente entre os sentimentos, a sociedade e a cultura.

Posteriormente, no quarto, Damásio analisa, todavia, de uma forma mais pormeno-

rizada, a consciência, ou seja: 1) as funções e a importância da consciência; os diversos tipos de consciência; 2) de que forma ela se relaciona (ou não) com os seres vivos; 3) a relação da consciência com a sensibilidade; 4) a sua relação com o corpo, o sistema nervoso, a inteligência, os sentimentos e a mente; 5) a sua relação com a atenção, a imaginação, a memória e a cognição; 6) a relação existente entre a consciência, a sociedade e a cultura; 7) a relação existente entre a consciência, a medicina, a farmacologia, as enfermidades e as adições; 8) como a consciência se relaciona com a robótica e a inteligência artificial.

Finalmente, no último capítulo, no quinto, o autor destaca uma vez mais, como forma conclusiva, a importância e a função dos sentimentos, da mente e da consciência. Termina, com algumas questões éticas, ou seja, sobretudo alertando para o facto de que não devemos manipular a natureza nem destruí-la, algo que, infelizmente, sobretudo nos últimos tempos, tem vindo a acontecer.

Após esta análise à metodologia e à estrutura desta obra, gostaria de evidenciar os seguintes pontos, que considero aqueles que mais se destacam neste livro. O primeiro consiste no facto de António Damásio descrever, com bastante subtilidade, logo no início da sua obra, os traços principais que caracterizam e distinguem os seres vivos dos seres não vivos, os seres unicelulares dos seres pluricelulares, as bactérias dos vegetais, das bestas e da pessoa humana, algo imprescindível para compreender-se com maior profundidade outros argumentos e noções contidas posteriormente em todo o livro.

Em sintonia com este ponto, destaca-se também nesta obra que o autor tenha estabelecido uma relação entre os vários seres, mostrando, assim, que eles são importantes não só para o ambiente, mas também para

que os diversos seres possam garantir a sua própria sobrevivência.

Um outro ponto interessante da obra reside no facto de Damásio relacionar os vários seres vivos, em particular a pessoa humana, com algumas componentes e faculdades, como por exemplo, com o corpo, o sistema nervoso, a sensibilidade, a afetividade, a imaginação, a memória, a inteligência, a consciência e a mente. Ou seja, de que modo e porquê estas faculdades e componentes estão presentes (ou não) nos vários tipos de seres, e como eles se servem delas.

Destaca-se também, neste sentido, o facto de o autor, ao analisar estas distintas faculdades e componentes, ter distinguido, em algumas delas, diferentes tipos e graus de perfeição: por exemplo, quando fala e distingue a inteligência não-explicita da inteligência explícita, ou quando considera que a mente e a consciência humanas possuem, ontologicamente falando, um maior grau de perfeição. Quiçá, o autor pudesse, nesta sua análise, também distinguir entre consciência e autoconsciência, podendo, assim, dar mais profundidade à sua análise.

Em consonância com estes pontos, um outro, de igual modo interessante, consiste no facto de o autor descrever e relacionar também todas estas entidades entre si, aplicando-as sobretudo à pessoa humana, criando assim uma espécie de ‘simbiose’ entre elas.

Também em consonância com os pontos anteriores, destaca-se de igual modo na obra o facto de António Damásio demonstrar que não todos os seres vivos estão dotados com as mesmas faculdades. Assim, existe um grau de perfeição ontológico distinto entre todos eles; grau de perfeição ontológico que culmina na pessoa humana. Portanto, a pessoa humana é o ser mais complexo, dotado com um maior número de faculdades, e que, ao mesmo tempo, na maioria dos casos, apresentam um maior grau de perfeição.

Seguindo esta linha, destaca-se, de igual modo, o facto de o autor ter analisado como os a diferentes seres vivos evoluíram ao longo da história. De facto, os vários seres vivos diferem de como os conhecemos hoje, tendo estado, pois, sujeitos a um processo de evolução, a fim de sobretudo saberem interagir com o ambiente e, assim, garantir a sua sobrevivência. O mesmo, diga-se face às distintas faculdades e componentes que podemos encontrar neles. Assim, para o surgimento destas faculdades e componentes foi necessário que os seres vivos tivessem adquirido um certo grau de perfeição, sem a qual não seria possível desenvolverem-se.

Sucessivamente, destaca-se também nesta obra o facto de Damásio não só descrever com profundidade a essência destas entidades, mas também de mostrar a sua importância para a vida, nomeadamente da pessoa humana, sobretudo no que diz respeito aos sentimentos, infelizmente, muitas das vezes, ignorados, desconsiderados, descredibilizados, ou até mesmo, do lado oposto, ‘divinizados’ por muitos investigadores.

António Damásio tem, portanto, o mérito não só de evitar qualquer tipo de reducionismo, mas também de apresentar uma visão muito realista ao abordar também esta faculdade. Isto torna-se evidente quando, por exemplo, ao longo da obra, ele mostra a função e a importância dos sentimentos, relacionando-os com as outras componentes e faculdades da pessoa humana, inclusive com os próprios sentimentos, entre si; ou quando demonstra que os sentimentos fazem referência tanto ao nosso mundo interno com àquele externo; ou quando explica as diferentes qualidades e graus de intensidade dos sentimentos.

Contudo, penso que o autor, ao abordar os sentimentos, a sua origem, função e importância, e de que forma eles se relacionam com as outras entidades, apresenta um mapa afetivo reduzido. Assim, em contra-

partida, penso que o autor poderia nesta sua obra alargar o seu raciocínio a outros afetos, de igual modo importantes, em particular, para a pessoa humana, e não se remeter somente a analisar uma parte da afetividade.

Penso, de igual modo, que Damásio apresenta o limite de considerar que todos os tipos de sentimentos são conscientes. Objetando, penso que não todos os sentimentos são conscientes, como sucede por exemplo diante de alguns sentimentos físicos ou corporais ou diante de alguns sentimentos psíquicos, etc.. De facto, se não somos conscientes deles, eles podem escravizar-nos. Portanto, uma das nossas atitudes consiste em sermos conscientes desses sentimentos.

Analisando esta obra, salienta-se também o mérito do autor ter distinguido realidades que, por vezes, se confundem com outras realidades, essencialmente distintas, como por exemplo, a inteligência, a mente, a consciência, a imaginação, etc. Como ele demonstra e bem, estas realidades são essencialmente distintas, apesar de poderem relacionar-se entre si.

Destaca-se também na obra o facto de Damásio analisar, do ponto de vista neurocientífico, biológico e químico alguns fenómenos, entidades e faculdades, como a sensibilidade, os sentimentos, imaginação, a memória, a inteligência, a mente, a consciência, investigação que pode, sem dúvida alguma, desenvolver muitas outras áreas.

Em sintonia com este ponto e também com os outros, um outro, de igual modo interessante, que se evidencia nesta obra, consiste no autor relacionar as entidades mencionadas anteriormente com a medicina, a farmacêutica, as enfermidades e as adições. De facto, por exemplo, as adições interferem quantitativa e qualitativamente no nosso corpo, no nosso sistema nervoso, na nossa mente, consciência e inteligência, etc.

Nesta obra, considero também relevante que o autor tenha evidenciado alguns pontos éticos bastante importantes, que, por vários fatores, podem ser descurados. Isto torna-se evidente quando por exemplo quando alerta para o facto de não se deve manipular, adulterar a natureza, a fim de não comprometermos também a nossa existência.

Num período onde se tende sobretudo a confundir a essência das entidades, componentes e faculdades anteriormente mencionadas, ou a desprezá-las, ou a evitar qualquer tipo de relação entre elas, ou a cair em alguns reducionismos, etc., penso que a mais recente obra de António Damásio poderá dar respostas muito válidas, contribuindo, assim, ao desenvolvimento de muitas áreas de investigação.

Eugénio Lopes

PUELLES ROMERO, L. (2022). *Más que formas. Confluencias del arte y la vida*. Madrid: Abada Editores, 184 pp.

La actitud desinteresada que Immanuel Kant prescribe como exigencia de obligado cumplimiento al sujeto estético permite disociar nítidamente a éste del objetivo de

su juicio, otorgándoles a cada uno de ellos —*sujeto y objeto* respectivamente— sendos roles en la relación epistemológica que habrá de vincularlos. Esta diferencia, cifrada

en un distanciamiento fundacional, consagra a la Estética como disciplina filosófica autónoma. Sin embargo, en el reverso de esta ganancia hallamos la irreversible reducción de su versatilidad germinal. Asimismo, al circunscribir bajo la fórmula de «lo estético» exclusivamente el análisis formal del objeto, se marginan deliberadamente otras posibilidades de especulación igualmente valiosas para la disciplina. En este espacio marginal, de convergencia de motivos «extra-estéticos», se sitúan las propuestas hermenéuticas incluidas en el libro de Luis Puelles Romero, que acertadamente toma por título *Más que formas. Confluencias del arte y la vida*.

Antes de pasar revista al contenido del libro, cuidadosamente editado por Abada, refiramos mínimamente la pertinencia del autor para ocuparse del mismo. Para revelar la aptitud que posee Luis Puelles Romero, catedrático de Estética y Teoría de las Artes de la Universidad de Málaga, a la hora de abordar especulativamente estos problemas *estéticos* —más próximos a la noción originaria de *aisthesis* que a la de *aisthetika*— bastaría observar que todos ellos, en mayor o menor grado, responden a un pulso que posee linaje propio en sus manos. El estudio de la modernidad filosófica y artística, así como la comprensión del arte, la vida y la estética bajo un prisma común, ha sido un *leitmotiv* que de manera más o menos explícita el autor ha perseguido a lo largo de los años y que rezuma en su extensa producción filosófica. Algunos de sus libros anteriores, pertinentes para el propósito que aquí se nos ofrece, son: *Figuras de la apariencia. Ensayos sobre arte y modernidad* (2001), *Mirar al que mira. Teoría estética y sujeto espectador* (2011), *Honoré Daumier. La risa republicana* (2014), *Imágenes sin mundo. Modernidad y extrañamiento* (2017) y *Mítico Manet. Ideologías estéticas en los orígenes de la pintura moderna* (2019).

Recientemente, además, fue comisario de la exposición *Máscaras. Metamorfosis de la identidad moderna* en el Museo Thyssen de Málaga.

Adentrémonos al fin en sus páginas. En la Presentación encontramos una declaración de intenciones. Así, el propósito que persiguen los cinco episodios que componen el libro es el de asumir como propia la tarea de pensar el arte sin perder de vista su radical inmersión en la vida. Y es que la obra es su condición aspectual, su superficie, pero no solo: ella es también el contexto en el que surge, la disposición y los materiales empleados, el lugar en el que se expone —si de facto se halla expuesta—, su proyección futura, el artista mismo que la realiza y que *se realiza* con ella, entre otros. Es lo que se ve y lo que no puede verse. «La obra artística es más y quiere ser más» (pág. 8), escribe Puelles. Parafraseando a Ortega, podría decirse que la obra es *ella* y su *circunstancia*. Por tanto, no debe sorprendernos que el primer episodio verse sobre el *atelier* y la significación de este espacio de trabajo; como tampoco que en las sucesivas páginas el autor se pregunte por la proliferación de máscaras en el arte moderno, por la posibilidad de la vida en clave artística, por los vínculos socio-políticos de arte y utopía o, en última instancia, por la intervención decisiva de la enfermedad en los inclasificables dibujos de Unica Zürn.

Como decía, el primer episodio versa sobre la significación del taller de creación. En él se analiza el viraje desde la *techné* hacia *poiesis*, con la consecuente evolución del artista, que, movido por el deseo de alteridad, transita desde la artesanía hacia el arte. Paulatinamente adquiere soberanía sobre su hacer, tanto que «su trabajo no se agota en la mera acción de pintar con soltura y corrección sino que habrá de consistir en elegir lo que pinta, en la manera de hacerlo

y para quiénes» (pág. 18). A partir de aquí se explora la noción de *atelier* y el taller mismo en una triple dimensión, a saber, como lugar de génesis, como lugar de temporalidad y como lugar de sociabilidad.

Un grabado de los *Desastres* de Goya da acceso al segundo episodio. Desde esta obra limítrofe, que separa la tradición dieciochesca de la modernidad, Puelles ofrece algunas respuestas en torno a la complicada cuestión de la proliferación de máscaras en el arte desde el romanticismo en adelante. Nos invita a mirar desde Goya hacia Jean Paul, Baudelaire y Nietzsche, principalmente, descubriéndonos así, en todo su esplendor, el vínculo de las máscaras con el proceso histórico-filosófico de desaprensión del mundo circundante que tiene lugar en esos años. De este modo, el nihilismo, que impregna la existencia en su totalidad, es advertido hermenéuticamente por el autor en las obras de Picabia, Nussbaum o Ensor, creaciones en las que a la máscara se le encomienda la ardua tarea de cubrir la *nada*. Aclara el autor a este respecto que si bien sucede esto en los albores del romanticismo, en el implacable avance hacia el siglo XX aún es posible dirimir un doble vector prolongado genealógicamente desde Goya hacia Balzac, Daumier, Stendhal o Poe y que apunta, por un lado, a la conversión de la *máscara en imagen artística* y, por otro, a la *asimilación de la máscara por el rostro*. Recabemos en esto último: el rostro, imbuido por la máscara, deja de ser expresión identitaria del individuo para pasar a ser fuente de equívocos o posibilidad de dispersión. Siguiendo a Nietzsche, a la identidad sustantiva le sobreviene la irremediable consideración del «sujeto como pluralidad». La del sujeto abrumado por su inherente multiplicidad.

Con todo, fingir es a veces fingir que se es. El fingimiento, que según el caso

equivale a un ejercicio de *disimulo* o de *simulación*, encierra dentro de sí cierta asunción de vacuidad, el vértigo ante el abismo que solo somos, que, por otra parte, nutre y sustenta la urgencia de esta astucia en sí misma. Debemos encarar la nada para alcanzar a ser. «Y detrás de los mitos y las máscaras, / el alma, que está sola», escribe Borges. De esta forma, la creciente imposibilidad de suposición de un *yo* que permanezca inalterable tras los cambios —a la manera de la clásica *ousía* aristotélica— socava al sujeto, volviéndolo cada vez más fragmentario, esencialmente dispar, siendo esta inestabilidad un signo inequívoco de su condición moderna. Insistiendo en esta línea especulativa arribamos la poética de la existencia, esa *existencia estética* practicada por individuos solitarios y decididamente seculares, como Pessoa, que optaron por hacerse únicos. Indefinido, comprometido con su propia sujeción, su tarea consistirá en elegirse, una y otra vez, como Sísifo, entre posibilidades igualmente indefinidas. Sin desestimar cuantos vértices pudieran abordarse en este sentido, Luis Puelles nos pide en el episodio tercero que nos situemos en la antesala de estos planteamientos, retro trayéndonos a la distinción entre *praxis* y *poesis* que perfila Aristóteles en su *Ética nicomáquea*. Será precisamente desde aquí desde donde elabore una teorización con la que fundamentar sólidamente el *ethos* de este sujeto, desobediente e independiente, de la mano de Baudelaire y Foucault, para, posteriormente, rastrear su progresión: Pico della Mirándola, Baldassare de Castiglione, Michel de Montaigne y, en el barroco español, Miguel de Cervantes constituirán los umbrales desde los que perseguir indicios del mismo. Robinson Crusoe se sitúa en el extremo de estos prolegómenos como adalid de cuanto se viene explicando, en el esfuerzo incierto pero consistente de resis-

tencia frente a las inclemencias: queriendo hacer de la suya una *vida artística*.

Ocurre que en esta confluencia recíproca de arte y vida también tiene cabida lo socio-político. De esto se encarga el capítulo cuarto, ordenado en dos secciones: en la primera de ellas se desbroza el contenido de tres idearios utopistas: la *utopía estética*, de carácter revolucionario y en la que, siguiendo a Schiller, el arte bello habría de ser el origen de todo progreso político; las *utopías socio-industriales*, donde el artista dejará de ser un espíritu excepcional para pasar a ser un trabajador de las transformaciones sociales; y, por último, las *utopías artísticas*, que concretan su ímpetu en crear algo en lo que creer. Por otra parte, en la segunda, centrado en las vanguardias, el núcleo de problematización se dirige hacia el fuego cruzado apreciable en la correspondencia entre los surrealistas y el Partido Comunista Francés. Cartas que son el reflejo del difícil equilibrio entre el surrealismo y la política.

El quinto y último episodio tensa hacia el presente una consideración platónica, referida en el diálogo *Ion*, que posee resonancias en los primeros manifiestos surrealistas. Es la del artista como lugar de emergencia de revelaciones. Si pensamos literariamente en el individuo *médium*, que padece a la par que ofrece al resto una verdad que no le pertenece, seguramente pensemos en *La náusea* de Sartre, en *El*

Horla de Maupassant o en *El libro del desasosiego* de Pessoa, obras todas ellas en las que se presentan experiencias que difícilmente clasificaríamos como enteramente ficticias. Cierta atención ha recibido también en este sentido *El hombre jazmín*, de una artista poco conocida, cuyo ensombrecimiento pudiera ser atribuido a su relación sentimental con Hans Bellmer. El último episodio de *Más que formas* explora la condición marginal de la autora de esta última, Unica Zürn, atendiendo a sus confusos dibujos creados en estado de trance, dando a conocer algunas claves para su comprensión.

En síntesis, puede afirmarse con seguridad que en *Más que formas. Confluencias del arte y la vida* encontrará el lector el resultado de una desobediencia. Un desacato bien documentado e ilustrado. A través de él, el afán filosófico de Luis Puelles por dilucidar aspectos esencialmente irreductibles de ciertas áreas del arte moderno se abrirá paso llevándonos a pensar, ingenuamente, que nos encontramos ante motivos asimilables, verdaderamente conceptualizables. Donde, si bien no todo se vuelve evidencia, al menos se evidencian las fuerzas equívocas que nos excluyen.

Cristóbal Javier Rojas Gil
(Universidad de Málaga)

OYA, Alberto. (2020). *Unamuno's Religious Fictionalism*. Cham: Palgrave MacMillan. IX + 93 pp.

What would human beings share? According to Spanish philosopher Miguel de Unamuno, the longing for immortality. That idea was one of the main concepts argued by the

philosopher. The Spanish scholar Alberto Oya has devoted his most recent study to analyzing this Unamuno guideline. Oya's book offers an analysis of Unamuno's ideas on religious

faith, the reasons that Unamuno proposed about this subject and related currents, and his defense of this human aspect.

The author structures his book with short chapters that show Unamuno's view from different perspectives. The influences of the Spanish philosopher also appear in the essay, from Spinoza to Kierkegaard. The essay examines some of the main features in Unamuno's system of philosophy. This is written from the perspective of a Spanish scholar who studies him from his analytic background, and often deepens in the philosophy of religion. In fact, the book points out the relevance of Unamuno's stance when addressing contemporary non-cognitivist and fictionalist conceptions of religious faith.

Oya starts with the notion of hunger of immortality, "hambre de inmortalidad". Immortality is considered a nuclear and vital matter in each human life. This concept is related to Spinoza's notion of appetite, felt by all sentient beings and apparently non-sentient beings, such as rocks. All beings long for an endless existence. For Unamuno, this is a metaphysical claim rather than a psychological one. Unamuno took Spinoza's *conatus* but developed the idea with different implications, theorizing that beings want to exist in a never-ending life as themselves.

Nevertheless, Oya rightly points out that, accepted this, then Spinoza's grounds drop in his free man principle. The consequence of Unamuno's hambre-hungry is that all human beings look for extending their individuality to embrace the universe, being themselves. Therefore, an aspiration to God. Still, what kind of immortality is sought by Unamuno? One embodied, as individuals of flesh and bones, instead of the one unwarranted granted as souls. We long for this endless life against reason, which denies that very possibility. The Christian

God seems to be granted this desire, thanks to Resurrection.

According to Unamuno, the Christian God satisfies our longing for an endless existence, our most essential inclination. But this is not an intellectual longing. We have an affective or emotional relationship with this aspiration and with God. Sadly, arguments will fail to demonstrate that this hunger can be satisfied. For this reason, Christians believe in their God with faith based on love and spirit, instead of arguments and ideas. For Unamuno, Christianity was a wrestle between heart and mind.

Therefore, we long for the Christian God because this God can offer an endless life in flesh and bones, thanks to Resurrection. However, on the other hand, we cannot be sure of His existence if we see this from the point of view of reason. That causes the tragic sense of life, "sentimiento trágico de la vida", paradigmatic of the Spanish philosopher. This anguish grows from the irresolvable struggle between sentiment and reason, and the faith that has to come from this fight, at least for a Christian. This anguish seems to be felt by all singular things, even apparently non-sentient beings, so we can feel mercy for our fellows in life. Our anguish induces a feeling of the world as a sentient Being linked to us by love and compassion.

If we understand religious faith like Unamuno does, it constitutes something rooted in human natural condition. Unamuno's stance does not have an apologetic value because it is grounded in us, beings, and in our nature. Therefore, his view does not provide evidence that proves the existence of God. Religious faith emerges from us, from our vital longing for an endless life. Oya links the original subjectivism, nuclear to Unamuno, with the notions expressed by contemporary philosophers working close to religious fictionalism.

In conclusion, the book consists of new insights proposed by a Spanish scholar on philosophy about one of the most remarkable philosophers of this culture. The author studies Unamuno analyzing one of his most relevant notions. Oya demonstrates a solid background on this subject, thanks to which

he leads the way to new views of Unamuno and the philosophy of religion that will improve our understanding of them.

Roger Ferrer Ventosa
(Universidad de Barcelona)

DERRIDA, Jacques (2021). *Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)*, Paris: Seuil, 356 pp.

Fronteras, derecho y justicia global son algunas de las principales cuestiones alrededor de las cuales gira el seminario de Jacques Derrida publicado, en noviembre del año pasado, con el título de *Hospitalité*. Tras la publicación de los últimos seminarios que impartió en L'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, traducidos al castellano como *La bestia y el soberano* (2001-2003) y *La pena de muerte* (1999-2001), así como *Le parjure et le pardon* (1997-1999), aún no traducido, la editorial Seuil publicó, el pasado mes de noviembre de 2021, el primer volumen del seminario que Derrida dedicó al estudio de la *Hospitalité* (1995-1996). Y, aunque el filósofo de origen argelino tenía por costumbre recurrir al material de sus seminarios con el fin de elaborar los textos de conferencias o libros que iba publicando, lo cierto es que la mayor parte de los contenidos de dichos seminarios no había visto por el momento la luz. Es el caso del seminario que nos ocupa y del que tan sólo habían sido publicadas, hasta la fecha, la cuarta y la quinta sesión como respuesta derridiana a la invitación de Anne Duffourmantelle a responder de *La hospitalidad* (Buenos Aires, 2000). Pero también es cierto que nuestro autor había relacio-

nado ya la cuestión de la hospitalidad con el pensamiento de Emmanuel Levinas en su texto «Palabra de acogida», publicado en *Adiós a Emmanuel Levinas* (Madrid, 1998). Y, finalmente, uno de los anexos finales del volumen que reseñamos ahora había sido publicado con el título de *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* (Valladolid, 1996). Ahora bien, esto no quiere decir que sea poco lo que nos puede aportar la lectura completa de su seminario.

Derrida comienza la primera sesión citando, a título de exergo, el «tercer artículo definitivo» para *La Paz perpetua* de Kant, cuyo título es «El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal», para adelantarnos ya que, al hablar de hospitalidad, no se tratará de una cuestión de *filantropía* sino de *derecho*; el derecho de un extranjero a no ser tratado con hostilidad por aquel en cuyo territorio ingresa. Ahora bien, Derrida afirma de inmediato que «no sabemos qué es la hospitalidad» (Paris, 2021: 26) y que esta podemos entenderla, al menos, según cuatro diferentes acepciones: en primer lugar, no se trata de un concepto del que podamos obtener un conocimiento objetivo sino tan sólo una pre-comprensión; en segundo

lugar, la hospitalidad no es un ente sino un derecho y un deber; en tercer lugar, se trata de una cuestión de tiempo, es decir, no sabemos *aún* qué es la hospitalidad pero, si *deseamos* su venida, quizá lleguemos a saberlo; por último, podemos encontrar en la hospitalidad lo que Derrida llama *double bind* y que nos obliga a reconocer que la hospitalidad implica, por un lado, dar la bienvenida a aquel que llega pero, por otro, que para recibir al invitado es necesario ser dueño (o, al menos, poseer algún tipo de autoridad) del lugar en que lo recibimos; de modo que el propietario puede hacer imposible la hospitalidad pero, al mismo tiempo, su propiedad es la condición de posibilidad de dicha hospitalidad, pues, de lo contrario, no podría ofrecerla al recibir a sus invitados.

Esto último nos permitirá entender, en la *segunda* sesión, porqué Derrida afirma que la cuestión de la hospitalidad es también la cuestión de la ipseidad, o de la identidad del sí mismo. Pues, no se trata simplemente de ser hospitalarios al recibir a alguien en un espacio sino también de acoger al otro *en uno mismo*. En este sentido, la maternidad sería una figura absoluta de la hospitalidad, ya que acoge de manera desinteresada al que llega totalmente desarmado. Pero, a su vez, comprobamos cómo la hospitalidad puede convertirse en su contrario, en hostilidad, al dar lugar a un poder del que es posible abusar desde el momento en que alguien se vuelve irremplazable o insustituible. En efecto, la hospitalidad siempre implica el hecho de que nadie puede ser hospitalario *en mi lugar* y he ahí la razón por la que ésta supone, en todo caso, el poder de afirmarse uno mismo en su ipseidad. Sin embargo, es posible que el poder tampoco pueda pensarse sin la posibilidad de ser hospitalario, así como damos la bienvenida *en nuestra propia* lengua pero no hay sistema lingüístico que sea idéntico a sí mismo y no esté

abierto a la traducción y a la inseminación por parte de otras lenguas. El problema ético, en cualquier caso, se deriva del hecho de que la posibilidad de ser responsable depende de que el sujeto disponga de sí mismo; es decir, según Derrida, la dificultad se encuentra en que la hospitalidad depende de la ipseidad.

En la *tercera* sesión de la *Hospitalité*, Derrida centra su atención en la cuestión del derecho que determina al extranjero. Pues, la ética de la hospitalidad, según él, es inseparable de una filosofía del derecho, de su dimensión jurídica determinada como territorio (familiar, civil, estatal o tecnológico). De donde se deduce, por un lado, que una hospitalidad regida por el derecho resulta bastante inhospitalaria, ya que sólo acoge al extranjero provisto de pasaporte pero, por otro, que una hospitalidad absoluta, no condicionada por el derecho, y dispuesta a acoger a cualquier otro, sin restricciones, se arriesga a pervertirse hasta convertirse en su contrario. Ya que, en este caso, aquel que ofrece su hospitalidad corre el riesgo de convertirse en *rehén*, en sentido levinasiano, de su propio invitado. Pero, en ambos casos, dice Derrida, tendremos que correr el riesgo de inversión de la hospitalidad debido a la posibilidad de que la ipseidad, o bien la alteridad absoluta, se imponga sobre el otro. Lo que nos puede llevar a pensar que, más allá de la ipseidad que afirma su propiedad contra el extranjero, quizá se encuentre la reciprocidad como igualdad o equivalencia entre ambos. Aunque el intercambio recíproco, añade Derrida, implica, más bien, su adversidad puesto que todo don exige un contra-don, algún tipo de compensación.

Nos encontramos, a continuación, con la *cuarta* y la *quinta* sesión que, dado que fueron publicadas por Derrida al ser invitado por Anne Duffourmantelle a responder de *La hospitalidad* (Buenos Aires, 2000), con los títulos de «Pregunta de extranjero:

venida del extranjero» y «No existe hospitalidad», no requerirían que nos detuviésemos demasiado en comentarlas. Sin embargo, una semana después de la *tercera* sesión, se produjo el fallecimiento de Emmanuel Levinas, al que Derrida le dedicaría un discurso fúnebre, el 27 de diciembre de 1995, que se publicaría, más tarde, como *Adiós a Emmanuel Levinas* (Madrid, 1998); lo que no haría que Levinas desapareciese sino, por el contrario, que reapareciera, sin apenas ser nombrado, en el discurso de Derrida, dos semanas más tarde, durante su *cuarta* sesión. Pues, aunque desde el punto de vista del derecho, señala Derrida, el huésped es y deber seguir siendo un extranjero, de manera que la hospitalidad absoluta, o incondicional, parece ser imposible, planteándose como antinomia insoluble entre las leyes que establecen las condiciones de la hospitalidad y una hospitalidad ilimitada, de acuerdo con Levinas, la acogida debe estar dispuesta a darlo todo sin pedir ni siquiera el nombre a aquel que solicita el asilo. De modo que Levinas reaparece, como el Extranjero en *El Sofista* de Platón, para poner en duda a Parménides, al padre del *Logos* en cuya casa se hospeda, y, a pesar de ello, pretende ser tomado en serio.

Pero es, en su *sexta* sesión, donde Levinas retorna, si cabe de manera más explícita, cuando Derrida plantea la cuestión del lenguaje como hospitalidad. Discrepando de las famosas declaraciones de Hannah Arendt durante su exilio, al negar que la lengua alemana se hubiese vuelto loca y afirmar que nada podía reemplazar a la lengua materna, añade Derrida: para ella, es la *propia* lengua lo que permite conservar la identidad, mientras que nosotros nos inclinamos por Levinas, que había convertido el francés en su propia lengua sin ser su lengua, e incluso había hecho de la lengua griega de la filosofía el lugar de acogida para el pensamiento

judío. La lengua materna no es, pues, ni para Levinas ni para Derrida el *hogar* irremplazable del sentido (pues, esto sería la locura: convertir cualquier cosa en insustituible) sino que, por el contrario, todo puede ser dicho en la lengua del otro y la lengua que uno habla no es nunca propia, dado que no es nada de lo que uno pueda apropiarse.

Por el contrario, sostiene Derrida en la *séptima* sesión del seminario que reseñamos, lo que la hospitalidad pone en cuestión es, precisamente, la pureza del concepto de lo propio, o de la propiedad, ya que éste es siempre contaminado, o asediado, por la expropiación, hasta el punto de poder hablar de *exapropiación*. Es decir, no hay sujeto, o ipseidad, que no sea cuestionado desde su *propia* interioridad y esto se manifiesta, de manera paradójica, justamente allí donde se trata de evitar el contagio o la contaminación de lo propio por lo impropio, o de lo mismo por el otro: en la pulsión de expulsión xenofóbica. Dicho de otro modo, ¿por qué habría de ser preciso para el sujeto, la nación o el Estado, inmunizarse o purificarse contra el contagio de lo otro, del extranjero, si dicha diferencia no fuese tan próxima, tan cercana, o tan interior que temiese, por ello, el contagio o la contaminación de lo propio? Es posible que la inhospitalidad se produzca, dice Derrida, según la lógica del enclave o la cripta; a partir de lo que se considera un intruso encerrado en el corazón de lo propio. Ahora bien, si esto es así, la negatividad xenofóbica pone de manifiesto que jamás estamos *en casa*, aislados del otro en lo propio, sino siempre en tierra de nadie, no es fácil saber si somos quienes invitan o bien invitados, ¿quién es dueño del territorio que pisamos?

Surge, así, en la *octava* sesión, lo *Umheimliche* (lo siniestro), lo más extraño en lo más familiar, las fronteras que se borran entre lo ajeno y lo propio, lo privado y

lo público, e incluso entre el animal y lo humano, lo vivo y lo muerto, la necesidad de una hospitalidad incondicional en el corazón de las leyes. Es decir, ningún supuesto sujeto, sea individual o colectivo, la familia, la sociedad civil o el Estado, étnico o nacional, es idéntico a sí mismo sino que siempre encontramos lo otro que lo contamina o lo deconstruye desde dentro: el inconsciente en la conciencia, según Freud; la diferencia ontológica, de acuerdo con Heidegger, o la necesidad de negociar, que Derrida encuentra en Levinas, para inscribir lo completamente otro en el imperio de lo mismo.

La *novena*, y última sesión, manifiesta la tragedia según la cual no podemos asumir la ley incondicional de la hospitalidad sin restringirla, sin decidir las condiciones a las que debe someterse, a pesar de la urgencia ética que nos impide negar nuestra acogida a la singularidad del otro. Quizá vivamos sin saberlo, concluye Derrida, inmersos en una crisis de la hospitalidad debido, diría Heidegger en *Construir, habitar, pensar*, a

que aún no hemos aprendido a habitar la tierra. No comprendemos, concluye Derrida, lo que habitar quiere decir ni, en consecuencia, en qué consiste la hospitalidad como invitación a habitar. El volumen se cierra con un anexo, correspondiente a una sesión restringida de su seminario, que ya había sido publicado por Derrida, con el título de *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* (Valladolid, 1996). Más allá del primer volumen del seminario derridiano que reseñamos, la publicación del segundo volumen, a cuyo inédito ha tenido acceso George Leroux, nos aportará, como asegura este profesor de la Universidad de Montréal, una nueva perspectiva acerca de la hospitalidad al ponerse allí en relación el concepto de sustitución de Levinas con la hospitalidad sagrada del Islam tratada por el islamólogo francés Louis Massignon (Montréal, 2020).

Pedro Carrión Murcia
(IES Floridablanca, Murcia)

INFORMACIONES SOBRE *DAIMON REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*

1. Personas que han llevado a cabo tareas de revisión-evaluación en 2023

Los editores de *Daimon Revista Internacional de Filosofía* agradecemos la desinteresada y eficaz ayuda que nos han prestado las personas que han colaborado en la revisión-evaluación de originales a lo largo del año 2023. La calidad de una revista científica depende sobre todo de dicha labor de revisión y evaluación que realizan estas personas (en nuestro caso, sin recibir compensación económica). ¡Muchas gracias!
CLAVE: Apellido(s), Nombre, número de originales evaluados en 2023.

- | | |
|-------------------------------------|-----------------------------------|
| 1. Alias Bergel, Antonio, 1 | 24. Caneda Lowry, Santiago, 2 |
| 2. Altuna Lizaso, Belén, 1 | 25. Capasso, Verónica, 1 |
| 3. Araiza Díaz, Verónica, 1 | 26. Carriquiry, Andrea, 1 |
| 4. Arenas Dolz, Francisco, 1 | 27. Casacuberta, David, 3 |
| 5. Arrieta, Ion, 1 | 28. Casales García, Roberto, 2 |
| 6. Arroyo García, Nantu, 1 | 29. Casquete, Jesús, 1 |
| 7. Balaguer García, Esmeralda, 1 | 30. Castellanos, Roger, 1 |
| 8. Ballester Corres, Roberto, 1 | 31. Castilla Cerezo, Antonio, 1 |
| 9. Barenstein, Julián, 2 | 32. Castleton, Alexander, 1 |
| 10. Barreto, Daniel, 1 | 33. Catalina Gallego, Cristina, 1 |
| 11. Barroso Rojo, Maribel, 1 | 34. Chacón Pérez, Jonathan, 1 |
| 12. Bey, Facundo Norberto, 1 | 35. Chame, Santiago, 1 |
| 13. Blanco, Azucena, 1 | 36. Codina, María José, 1 |
| 14. Blanco, Juan, 1 | 37. Conde Borrego, Violeta, 1 |
| 15. Broncano Rodríguez, Fernando, 1 | 38. Correia Machuca, Manuel, 1 |
| 16. Bueno Gómez, Noelia, 1 | 39. Corso, Laura, 1 |
| 17. Buló Vargas, Valentina, 1 | 40. de la Cámara, María Luisa, 1 |
| 18. Burges, Lucrecia, 1 | 41. De Manuel Lozano, Alicia, 1 |
| 19. Butierrez, Luis Fernando, 1 | 42. De Miguel Álvarez, Ana, 1 |
| 20. Cabot Ramis, Mateu, 1 | 43. de. Tienda, Lydia, 1 |
| 21. Cabrera Altieri, Daniel H., 1 | 44. del Arco, Jorge, 1 |
| 22. Calvo Cabezas, Patrici, 1 | 45. Delgado, Janet, 1 |
| 23. Campillo Meseguer, Antonio, 1 | 46. Dellunde, Pilar, 1 |

47. Digon Martin, Raúl, 1
48. Domingo Moratalla, Agustín, 1
49. Duarte, Frederico, 2
50. Esparza, Gustavo, 1
51. Espinoza Lolas, Ricardo Andrés, 1
52. Feenstra, Ramón A., 1
53. Fermani, Arianna, 1
54. Fernández Beltrán, Francisco, 1
55. Fernandez Díez, Antonio, 1
56. Fernández López, José Antonio, 1
57. Ferreirós, José, 1
58. Fischetti, Natalia, 1
59. Flores Quiroz, Fidel, 1
60. Forte, Juan Manuel, 1
61. Frápolli Sanz, María José, 1
62. Galera-Gómez, Andre, 1
63. Garcés Ferrer, Rocío, 1
64. García, Jonatan Gastón, 1
65. García Gibson, Francisco, 2
66. García Libreros, Hector Fabio, 1
67. García López, Daniel J., 1
68. García Moriyón, Félix, 1
69. García Pavón, Rafael, 2
70. Garcia-Aguilar, Gregorio, 1
71. García-Granero, Marina, 2
72. García-Lorente, José Antonio, 1
73. García-Ramos Gallego, David, 1
74. Garrido Periñán, Juan José, 1
75. Genazzano, Pablo, 1
76. Giannoni, María, 1
77. Gómez, Francisca, 1
78. Gómez Orfanel, Germán, 1
79. Gómez Rincón, José Francisco, 1
80. Gómez Villar, Antonio, 1
81. Gomila Benejam, Antoni, 2
82. Gonzalez, Juan Carlos, 1
83. González, Anahí Gabriela, 1
84. González Fisac, Jesús, 2
85. Grande Sánchez, Pedro José, 1
86. Gutiérrez García, José Antonio, 1
87. Hadlich, Josiana, 1
88. Haro Almansa, Francisco Andrés, 3
89. Hernández, Nalliely , 1
90. Herrera Guevara, Asunción, 1
91. Herszenbaun, Miguel Alejandro, 1
92. Horneffer, Ricardo, 1
93. Isern, Carme, 1
94. Jarque Soriano, Vicente, 1
95. Jiménez Perona, Ángeles, 1
96. Jimeno Ramírez, Sonia, 3
97. Karczmarczyk, Pedro, 1
98. Latorre Merino, Jorge, 1
99. Llorach, Pere, 1
100. Llorca Albareda, Joan, 3
101. Loewe, Daniel, 1
102. López , Federico Ezequiel, 1
103. López Astorga, Miguel, 1
104. López González, Jose Luis, 1
105. López Pérez, Sheila, 1
106. López Sastre, Gerardo, 1
107. Lozano Aguilar, José Félix, 1
108. Lucero, Guadalupe, 1
109. Luna, Matilde Eugenia, 1
110. Maiso, Jordi, 1
111. Martínez Sánchez, Ángel, 1
112. Massó Castilla, Jorge Santiago, 1
113. Mattei, Eugenia, 1
114. Mendonça, Marta, 1
115. Minguez Vallejos, Ramón, 1
116. Miranda Gonçalves, Rubén, 1
117. Molina Cantó, Eduardo, 1
118. Monasterio, Anibal, 1
119. Monsonis, Irene, 1
120. Mora, Jesús, 2
121. Moreno Ferrer, Gerard, 1
122. Morillas Esteban, Jordi, 1
123. Moscoso Perez, Melania, 1
124. Mundó, Jordi, 1

125. Muñoz Almazan, Jesús, 1
126. Muñoz Pérez, Enrique, 1
127. Muñoz Sanchez, Maria Teresa, 1
128. Navarrete Alonso, Roberto, 1
129. Navarrete Alonso, Roberto, 1
130. Núñez Cantos, Marco Antonio, 1
131. Núñez García, Amanda, 1
132. Ortega Chacón, Orlando, 1
133. Ortigosa , Andrés, 3
134. Palomo García, Miguel, 1
135. Parrilla Martínez, Desiderio, 1
136. Peña, Javier, 1
137. Pérez López, Héctor Julio, 1
138. Pinedo García, Manuel de, 2
139. Pizzi, Jovino, 1
140. Pizzi, Matías Ignacio, 1
141. Pomés i Vives, Jordi, 1
142. Portela, Manuel, 2
143. Prada Rodríguez, Manuel Leonardo, 1
144. Prieto López, Leopoldo José, 2
145. Pulgar Moya, Pablo, 1
146. Quiroga, Noelia Eva, 1
147. Ramírez Cobián, Mario Teodoro, 1
148. Rendón Ángel, Juan Edilberto, 2
149. Rendueles, Cesar, 1
150. Reyna Fortes, Rafael, 2
151. Robles, Gustavo, 1
152. Rodriguez, Juan José, 1
153. Rodriguez, Hannot, 1
154. Rodríguez, Pablo Uriel, 1
155. Rodríguez, Romina Emilce, 1
156. Rodríguez-Fleitas, Maximiliano, 1
157. Rojas Durán, Edgar Eduardo, 1
158. Rovira, Rogelio, 1
159. Rueda, Jon, 2
160. Ruiz Carrasco, Francisco Javier, 1
161. S. Almendros, Lola, 1
162. Sánchez Berrocal, Alejandro , 1
163. Sánchez García, Victoria Paz, 2
164. Sánchez Gómez, Pablo Bernardo, 1
165. Sánchez Marín, Leandro, 1
166. Sánchez Ordorika, Elías, 1
167. Sánchez Santiago, Alfredo, 1
168. Sangüesa, Ramón , 1
169. Sanmartín Catalán, Carlos, 1
170. Sans Pinillos, Alger, 4
171. Santamaría Pérez, Adrián, 2
172. Senent Julián, Rosa, 1
173. Seoane Pinilla, Julio, 1
174. Silva, Gustavo Adolfo, 1
175. Siurana, Juan Carlos, 1
176. Solana, Mariela, 1
177. Sorin, Ana, 1
178. Straehle, Edgar, 1
179. Suñol, Viviana, 1
180. Sutil-Gaón Ruiz, Antonio, 1
181. Teixidó Durán, Óscar, 1
182. Terrones Rodríguez, Antonio Luis, 1
183. Valdivielso, Joaquín, 1
184. Valls Prieto, Javier, 1
185. Vallverdú, Jordi, 1
186. Vázquez, Manuel E., 1
187. Vázquez García, Francisco, 1
188. Velázquez García, César, 1
189. Ventura, Patricia, 2
190. Vera Vega, Pablo, 1
191. Vera Vega, Pablo, 1
192. Viciano, Hugo, 3
193. Vidiella, Georgina, 1
194. Villegas, Cristina, 1
195. Villegas Carrete, Adolfo, 1
196. Viñas Vera, Ángel, 2
197. Viñuela Villa, Pedro Aurelio, 1
198. Yousef Sandoval, Laila, 2
199. Yuan, María Sol, 1
200. Zamora Zaragoza, José Antonio, 1
201. Zaragoza Bernal, Juan Manuel, 1
202. Zuloaga Daza, Juan David, 1
203. Zúnica García, Alfonso, 2

2. Datos estadísticos de los años 2021, 2022 y 2023

	2023	2022	2021
Envíos recibidos ¹	187	216	181
Envíos aceptados	72	90	79
Envíos rechazados	112	113	110
Envíos rechazados (antes de revisión)	54	44	38
Envíos rechazados (después de revisión)	58	69	72
Envíos publicados	63	63	75
Días hasta la primera decisión editorial ²	33	32	35
Días hasta la aceptación	122	91	130
Días hasta el rechazo	85	76	94
Tasa de aceptación ³	34%	43%	43%
Tasa de rechazo ⁴	66%	57%	57%
Tasa de rechazo antes de revisión	33%	24%	22%
Tasa de rechazo después de revisión	32%	34%	35%

Murcia, 5 de enero de 2024. Dr. Salvador Rubio Marco (Editor Jefe/Secretario de *Daimon*)

- 1 Los envíos incluyen todo: artículos, notas críticas, reseñas e informaciones (por ejemplo, el listado anual de personas evaluadoras).
- 2 El número de días que la mayoría de envíos tardan en recibir la primera decisión editorial, como rechazarlo inmediatamente o enviarlo a revisión. Estos datos indican que el 80% de envíos alcanzan una decisión dentro del número de días proporcionado. Esta estadística intenta describir el plazo en que la mayoría de autores/as que hacen un envío a su revista recibirán una decisión.
- 3 El porcentaje para el rango de fechas seleccionado se calcula para envíos que fueron enviados durante este rango de fechas y que han recibido una decisión final. Por ejemplo, pongamos por caso que se hicieron diez envíos durante este rango de fechas. Cuatro fueron aceptados, cuatro rechazados y dos aún esperan una decisión final. La tasa de aceptación será del 50% (4 de 8 envíos) porque los dos envíos que no han alcanzado una decisión final no son contabilizados.
- 4 El porcentaje para el rango de fechas seleccionado se calcula para envíos que fueron enviados durante este rango de fechas y que han recibido una decisión final. Por ejemplo, pongamos por caso que se hicieron diez envíos durante este rango de fechas. Cuatro fueron aceptados, cuatro rechazados y dos aún esperan una decisión final. La tasa de aceptación será del 50% (4 de 8 envíos) porque los dos envíos que no han alcanzado una decisión final no son contabilizados.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

La finalidad de *Daimon - Revista Internacional de Filosofía* es publicar trabajos de investigación en filosofía. *Daimon* es, desde 2001, una publicación cuatrimestral. Algunos de los números son monográficos y otros no. Los números monográficos son anunciados con antelación suficiente (al menos un año) mediante la correspondiente *llamada para aportaciones (call for papers)*, en la que se anuncia el tema del monográfico y el nombre de la persona encargada de coordinarlo. En el caso de que un monográfico no reciba originales suficientes para completar el volumen (actualmente tenemos fijado un límite en torno a las doscientas páginas), se completará con una sección de artículos variados.

Formato de los originales: Véase en <https://revistas.um.es/daimon/about/submissions>

El texto de los artículos y de notas críticas que sea enviado para revisión NO debe contener datos personales del autor o autores, ni en el propio texto, ni en las propiedades del archivo informático, ni en las citas bibliográficas (en este último caso, cada cita de trabajos del autor ha de ser sustituida por la palabra "Autor" y el año de la publicación referida).

Las citas bibliográficas han de hacerse de acuerdo con el ESTILO APA a partir de *Publication Manual of the American Psychological Association, 7th edition*, de 2020 (<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/index>). Resumen en español de la 7ª ed. de estas normas en <http://www.um.es/analesps/informes/APA7ed-resumenNormas-v10febr2021.pdf>.

Derechos de autor:

Las obras que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

1. El Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia (la editorial) conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

© Servicio de Publicaciones, Universidad de Murcia, 2011

2. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.



3. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación, ya que favorece su circulación y difusión más temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica.

Procedimiento: Véase en <http://revistas.um.es/index.php/daimon/about/submissions>

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 92. Mayo-Agosto 2024

Artículos

"Nos falta esta última fuerza. Nos falta un pueblo". Notas sobre el pensamiento y el pueblo que falta. <i>Carlos Ramírez Vargas</i>	7
De la Violencia al Amor. O del nudo problemático entre subjetividad, afecto y la constitución de lo político en la obra de Toni Negri. <i>Virginia Fusco</i>	21
How Should the Benefits and Burdens Arising from the Eurozone Be Distributed amongst Its Member States? <i>Josep Ferret Mas</i>	37
Desencantamiento y post-fotografía: apuntes sobre la imagen contemporánea y la muerte. <i>Antonio Fernández Vicente</i>	53
Fetichismo y lucha de clases en Slavoj Žižek. <i>Eduardo Abril</i>	69
La violencia de la voluntad general. Sobre la crítica a Rousseau en la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel. <i>Juan Pablo de Nicola</i>	83
Sobre la fenomenología en los escritos póstumos de la historia del ser. <i>César Gómez Algarra</i>	99
Mímesis Dialéctica. Sobre un concepto básico en Adorno. <i>Vicente Jarque</i>	115
El embrollo causal del naturalismo biológico. <i>Asier Arias Domínguez</i>	131
Hacia una ética sentipensante: cultivando experiencias encarnadas de bienestar solidario. <i>David Sebastian Contreras Islas y Ximena González Grandón</i>	145
La búsqueda y el fracaso en la inteligibilidad como parte de la construcción de la identidad dramática. <i>Mercedes Rivero-Obra</i>	161
El silogismo como combinación en Alejandro de Afrodiasias. <i>Manuel Correia</i>	177
Reseñas	193
Informaciones sobre Daimon 2023 (revisores y estadísticas)	237