

Daimon

Revista Internacional de Filosofía

Número 94. Enero-Abril 2025



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 94. Enero-Abril 2025

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 94. Enero-Abril 2025

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 94. Enero-Abril 2025

Artículos

On the Intentionality of Shame and Pride. <i>Marta Cabrera</i>	7
La voluntad de la emoción. Cólera y pensamiento en la concepción aristotélica de la voluntariedad práctica. <i>Esteban Bieda</i>	23
Sobre la originalidad distintiva del genio Una revisión de las propuestas de Perloff y Goldsmith. <i>Adrián Santamaría Pérez</i>	39
Claude Lefort y la filosofía. <i>Diego Paredes Goicochea</i>	55
Teatralidad y exterioridad como hilos conductores de la caracterización platónica de los portadores de la caverna y los sofistas. <i>Lucas M. Álvarez</i>	69
Dimensions of Desire Strength. <i>Federico Burdman</i>	85
El dinamismo de la intencionalidad colectiva y su fundación en la perspectiva de segunda persona como cuerpo extendido: revisitando a Husserl. <i>Ivana Anton Mlinar</i>	101
Lejos del cielo. La dimensión cívica de los consumidores precarios. <i>Luís Pla Vargas</i>	113
La problemática metodológica del fenómeno «inicial y regularmente» en la ontología-fundamental. <i>Christian Ivanoff-Sabogal</i>	129
El papel de la filosofía y las humanidades frente a la nueva barbarie. <i>Manuel Bermúdez Vázquez</i>	145
La resonancia en la teoría crítica de Hartmut Rosa: una respuesta a los límites prácticos de la ética discursiva para las sociedades aceleradas. <i>José L. López González</i>	159
Historia, lenguaje y circunstancia. Un diálogo de la Nueva Filología con la Historia Conceptual. <i>Esmeralda Balaguer García</i>	175

Reseñas

- SÁNCHEZ-ANTONIO, J.C. (2021). *El problema del sujeto en Michel Foucault. Hacia una sociología crítica de la acción social*. Bogotá: Universidad del Rosario. (Roberto Hernández Vásquez)..... 191
- MATÉ, G. (2022). *Quando o Corpo diz Não*. Porto: Ideias de Ler. (Eugénio Lopes) 194
- BARDET, M. (2021). *Perder la cara*. Buenos Aires: Cactus. (Ludmila Hlebovich) ... 197
- MAISO, J. (2022). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Madrid: Akal. (Alberto Sucasas)..... 201
- CALVO, P. (2022). *Planta sapiens. Unmasking plant intelligence*. London: The Bridge Street Press. (Unai Buil Zamorano) 205
- CARRASCO-CONDE, A.; GARRIDO MIÑAMBRES, G.; SÁNCHEZ MADRID, N. (eds.). (2022). *La ironía romántica. Un motor estético de emancipación social*. Madrid: Siglo XXI. (Almudena Pastor García) 209
- HERÁCLITO, HÜLSZ PICCONE, E. (ed., trad.), BERRUECOS FRANK, B. (prol.) (2021). *De Heráclito: discurso acerca de la naturaleza (fragmentos) / ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ)*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. (Ignacio Marcio Cid) 212
- SOTO CARRASCO, D. (2023). *Filosofía, política y ética. Claves conceptuales para comprender el presente*. Valencia: Tirant Lo Blanch. (Javier Gastón Noble Antas)..... 216
- STEWART, J. (2021). *Hegel's Century. Alienation and Recognition in a Time of Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press. (Mario Aguiriano Benítez) 220
- ECHEVERRÍA, J. (2023). *Leibniz, el archifilósofo*. Madrid: Plaza y Valdés. (Francisco J. Fernández)..... 224
- BARRIOS CASARES, M. (2021). *La vida como ensayo y otros ensayos. Kundera, Benjamin, Ortega*. Sevilla: Athenaica Ediciones. (Kilian Lavernia Biescas) 228

ARTÍCULOS

On the Intentionality of Shame and Pride*

Sobre la intencionalidad de la vergüenza y el orgullo

MARTA CABRERA**

Abstract: This paper argues against the widely held view according to which the main difference between shame and pride, and the rest of our emotions — such as fear, hate, surprise, joy or jealousy — is that the former are necessarily directed at the self as the intentional object of the emotion while the latter are typically oriented towards objects in the world other than the self. I examine three arguments in favour of this view and claim that further arguments should be provided in order to show that shame and pride are necessarily directed at oneself — *the doer* — rather than at an object different from the self — *the deed*.

Keywords: subject, object, evaluative properties, attention.

Resumen: Este artículo cuestiona la concepción ampliamente aceptada según la cual la principal diferencia entre la vergüenza y el orgullo, y el resto de nuestras emociones — miedo, odio, sorpresa, alegría o celos— es que las primeras se dirigen necesariamente al yo como objeto intencional de la emoción, mientras que las segundas se encuentran típicamente orientadas hacia objetos del mundo distintos del yo. Examinó tres argumentos a favor de esta concepción y sostengo que el defensor de la misma debería aportar nuevos argumentos que muestren que la vergüenza y el orgullo se dirigen necesariamente a uno mismo — *el agente*— y no a un objeto distinto del yo — *el acto*.

Palabras clave: sujeto, objeto, propiedades evaluativas, atención.

Recibido: 25/03/2022. Aceptado: 23/06/2022.

* This work has been supported by the research projects PID2019-106420GA-I00 and PID2020-119588GB-I00 and by the grant BES-2017-081537 funded by MCIN/AEI/10.13039/501100011033 and “ESF Investing in your future”.

** PhD candidate at the Universitat de València. Her main areas of interest are philosophy of emotions, philosophy of mind and action theory, and she has recently published “Duchenne Smiles are Actions not Mere Happenings: Lessons from the Debate on Expressive Action” (2022) in *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 37(2), 163-179 and “¿Qué es una emoción” (2022) in *Quaderns de filosofia*, 8(2), 145-91. Marta.Cabrera@uv.es

One of the most common assumptions among philosophers working on emotions is that there seems to be an important difference between shame and pride, and the rest of our emotions. According to a widely held view, shame and pride can be distinguished from the rest of our emotions by virtue of their specific intentionality, in particular *by their being necessarily oriented towards the subject of the emotion* (Helm 2001, Zinck 2008, Deonna and Teroni 2012, Deonna, Rodogno and Teroni 2012, Teroni 2016 and Tietjen 2020). This is to be contrasted with emotions such as fear, hate, surprise, jealousy, anger, joy or pity, which are typically oriented towards objects, people, states of affairs and events in the world other than the self. While this is a view that has become quite widespread among philosophers working on emotions, I will argue that the way of understanding the reflexivity of shame and pride it proposes seems problematic. Moreover, I will claim that such view is exclusively based on deviated forms of shame and pride, which prevents reflection on paradigmatic normative cases.

In section 1, I will introduce the view according to which shame and pride are necessarily directed at the subject of the emotion in contrast with the rest of our emotions. In section 2, I will examine “The Correctness Argument” and argue that the criteria that we use to assess our emotional responses do not allow us to establish that the subject rather than an object different from the subject is necessarily the intentional object of shame and pride. In section 3, I will review “The Phenomenological Argument” and argue that subject-focused cases of shame and pride are not a manifestation of their characteristic reflexivity but rather deviations from object-focused cases of such emotions. In section 4, I will address “The Grammatical Argument” and argue that feeling an emotion towards one’s features is not necessarily equivalent to feeling an emotion towards *oneself*. In section 5, I will conclude that further arguments should be provided in order to show that shame and pride are necessarily directed at oneself – *the doer* – rather than at an object different from the self – *the deed*. In addition, I will suggest that a plausible account of the reflexivity of shame and pride should be able to explain paradigmatic normative cases of such emotions, which are object-focused rather than subject-focused.

1. The Distinction

Philosophers working on emotions tend to think that there is an important distinction to be drawn between *reflexive and non-reflexive emotions*. “In the former class we find emotions such as guilt, shame, pride, embarrassment, and the like. The idea here is that these emotions are distinctive in virtue of the fact that the subject has an attitude towards herself when undergoing the emotion” (Deonna and Teroni 2012, 18). While there is an ongoing debate regarding how best to account for the reflexivity of the different emotions that are usually classified as reflexive – for instance, on the basis of criteria such as responsibility, agency, accountability, self-ascription, etc. –, there is a broad consensus with respect to the idea that *shame and pride* are reflexive emotions in virtue of their *being necessarily directed at the self as the intentional object of the emotion*¹. Although each of these emotions is

¹ This way of understanding the reflexivity of shame and pride is different from the way in which the reflexivity of guilt or remorse, for instance, is usually understood. Since the latter emotions cannot intelligibly be oriented

related to the self from a different evaluative perspective – in shame, I see myself as unworthy or shameful; in pride, I see myself as praiseworthy – it would seem that, in either case, “the subject and intentional object of the emotion are identical” (Zinck 2008, 497. See also Deonna, Rodogno and Teroni 2012, Teroni 2016 and Tietjen 2020)². While non-reflexive emotions – such as fear, hate, surprise, jealousy, anger, joy or pity – are typically oriented towards objects in the world other than the self, shame and pride would seem to be always directed at the subject who undergoes the emotion:

Non-reflexive felt evaluations are those emotions and desires whose targets are things in the world (...) By contrast, reflexive felt evaluations are those emotions and desires that focus on one’s being a certain kind of person (...) *pride*, in the sense I intend it here, is a positive evaluation of oneself or one’s character in light of one’s sense of the kind of person one ought to be. *Shame* or, more strongly, *mortification*, is a negative evaluation of oneself for not living up to one’s sense of who one ought to be (Helm 2001, 103-4, emphasis in the original).

The idea here is that I am the intentional object of shame not just when I am ashamed of my big nose, for instance, but also when I feel ashamed due to the lie I have told a friend of mine. The thing I am *ashamed of*, in both cases, is *myself*. Likewise, I am the intentional object of pride not only when I am proud of being a good mother to my children, for instance, but also when I proudly contemplate my business. The thing I am proud of, that is, the object that I represent as *something worthy of pride* is, in both cases, *myself*. This is to be contrasted, as we said, with emotions such as fear, hate, surprise, jealousy, anger, joy, or pity, which are typically directed at objects that are different from the self. The shared thought seems to be that the self is not distinctively implicated in these emotions, or, in other words, that such emotions “do not critically involve the self” (Tracy and Robins 2007, 7).

One could certainly reply that some of these emotions can also be reflexive on some occasions: I may fear *the dog* in front of me (non-reflexive fear) but I may also fear *myself* because of my impulsive behaviour (reflexive fear), I may hate *my annoying neighbour* (non-reflexive hatred) but I may also hate *myself* for how insecure I am (reflexive hatred), I may be surprised by *a piece of news* (non-reflexive surprise) but I may also be surprised by *my ability* to quickly pick up a language (reflexive surprise), etc. However, as advocates of the reflexive/non-reflexive distinction claim, this sort of reflexiveness – in which the self

towards oneself (I cannot feel guilt/remorse of or for myself), philosophers tend to account for their reflexivity in alternative ways. Since I will only be concerned here with the widespread view that explains the reflexivity of shame and pride in terms of the subject necessarily being the intentional object of such emotions, I will not get into the different ways in which we can understand the reflexivity of other emotions that are also thought to be reflexive.

2 Tietjen claims that “we may define self-reflexive emotions not just with reference to their material object [oneself] but also with regard to the concerns involved in them” because “theories that one-sidedly focus on the material object of self-reflexive emotions without reflecting on the concerns involved in them might be badly incomplete” (2020: 311). In any case, Tietjen assumes that, although this might not be the whole story, shame and pride *are directed at oneself as the intentional object of the emotion*. Since this is the idea that I will be questioning, it will be enough for our purposes that she agrees with the central claim of the view we will be discussing.

or one of its features is the intentional object of a typically non-reflexive emotion – seems to be of a *contingent* kind: it is constitutive of these emotions that they *can* have the self as their intentional object, but in the case of shame and pride, the self is the *only* intentional object that they can have. Emotions like fear, hate or surprise are not necessarily about the self: they tend to be directed at people, other living creatures, physical objects, events or states of affairs that surround us – in which case, they would seem to free us from preoccupation with the self³.

In what follows, I briefly review the need for some arguments in favour of this idea (Teroni 2016) and argue that the suggested way of distinguishing shame and pride from the rest of our emotions is subject to some important problems. If the objections I develop in the coming sections are plausible, the idea that the reflexivity of shame and pride has to do with the fact that they are necessarily directed at oneself will be in need of further justification.

2. The Correctness Argument (CA)

According to Teroni (2016), shame and pride are necessarily directed at the subject of the emotion because, in their case, the subject *must* exemplify the relevant evaluative property – shamefulness or praiseworthiness – in order for the emotion to be correct. We will hereby refer to such argument as the Correctness Argument (CA)⁴.

A reflexive emotion takes the subject who undergoes it as its particular object, and is correct if and only if the subject exemplifies the evaluative property that constitutes the formal object of the emotion. A non-reflexive emotion does not abide by the same requirement: its correctness conditions require that a particular object, distinct from the subject who undergoes it, exemplify the relevant formal object (Teroni 2016, 5)⁵.

CA seems to be based on the idea that the identification of the object of an emotion is linked to the criteria of correctness that allow us to evaluate an emotional response as

-
- 3 One could also reply that, just as fear, hate or surprise can be directed at the self or at an object different from the self, shame and pride might also be oriented towards the self on some occasions – as when I am ashamed of my nose or proud of being a good mother – while on others, such emotions might be oriented towards objects that are *different from the self*. Perhaps, the thought goes, I can be ashamed of *the lie* I have told my friend or proud of *the business* I have built, and not necessarily ashamed or proud of myself. Although we can intuitively accept that shame and pride are directed at myself when I am ashamed of my nose or proud of being a good mother (the same way my reflexive fear or reflexive hatred are oriented towards myself), it is not obvious that this is so when the shame I feel has to do with the lie I have told my friend or the pride I feel has to do with the business I have built. That is, it does not seem obvious that, in the latter cases, *what I am ashamed of or proud of is myself*. This is roughly the view I will argue for through the arguments that I develop in the following sections, against the idea that shame and pride are necessarily directed at the self.
 - 4 The labels “The Correctness Argument” (CA) (s. 2.), “The Phenomenological Argument” (PA) (s. 3.) and “The Grammatical Argument” (GA) (s. 4.) are mine.
 - 5 “Formal objects” of emotions correspond to the evaluative properties that allow us to distinguish between different types of emotion: dangerousness is the formal object of fear, unworthiness or shamefulness is the formal object of shame, loss is the formal object of sadness, praiseworthiness is the formal object of pride, etc. (Kenny 1963).

correct or incorrect. According to this idea, the object of an emotion is what sets the criterion for evaluating the subject's emotional response: my fear of the dark is a correct or proportional response if *the dark* merits fear, therefore, the dark is the object of my fear. In more standard terms, the object of the emotion is what exemplifies (or not, if the emotion is inadequate) the evaluative property that corresponds to the type of emotion in question. We can therefore reformulate CA as follows: *if the criterion of correctness of an emotion is provided by the subject and her features, we are dealing with a reflexive emotion; the correctness criteria for shame and pride are provided by the subject and her features, and thus they are reflexive emotions*⁶.

It seems clear that CA's treatment of reflexive emotions easily applies to those cases where we have already assumed that the subject's emotion is directed at herself: my shame for my big nose is correct or proportional *if my nose is big* (which is a shameful thing) and the pride I feel for being a good mother is correct *if I am, in fact, a good mother* (which is something praiseworthy). Similarly, my fear of my impulsive behaviour is correct *if I am an impulsive person* (which makes me dangerous), my hatred of my insecurities is correct *if I am an insecure person* (which is something hateful), and so on⁷. In other words, in all these cases, it does seem that we evaluate the subject's emotional response by looking at the subject herself and her features – the emotion “is correct if and only if the subject exemplifies the evaluative property that constitutes the formal object of the emotion” (Teroni 2016, 5). This means that, in all these cases, the subject is the intentional object of the emotion: she is ashamed of herself, proud of herself, scared of herself and hates herself, respectively. So far, CA seems convincing.

What happens, though, when what I am ashamed of is the lie I have told my friend or what I am proud of is my business? Teroni seems to think that, in these cases, the correctness of the emotional response is also tied to the subject's exemplifying the relevant evaluative property. That is, my shame is correct if I am a shameful person due to the lie I have told my friend and my pride is correct if I am a praiseworthy person for how I have made my business prosper. Accordingly, since I exemplify the evaluative properties that are required in order for my shame and my pride to be correct, *I am the intentional object* of both emotions. On the other hand, and this is where non-reflexive emotions differ from shame and pride according to Teroni, the fear I feel towards the dog in front of me and the hatred that I experience towards my annoying neighbour are correct emotions if, respectively, the dog is dangerous and my neighbour is a hatefully annoying person. Since the features of the dog and the neighbour are what allow us to evaluate the correctness or proportionality of my emotional responses, we can conclude that the dog and my neighbour are the intentional objects of my fear and hatred.

This apparently clear and easy way of distinguishing shame and pride from the rest of our emotions is subject, however, to some difficulties. In order to examine these difficulties, we should first note that when assessing the situation to which an emotion responds (in order to determine whether the subject's emotional response is adequate or not) such a situation *can*

6 I thank an anonymous referee for pressing me to formulate this argument more clearly.

7 I do not agree with the idea that feeling an emotion towards certain features or aspects of oneself implies that *the subject herself* is the intentional object of the emotion. For the sake of the argument, however, we will provisionally assume that this is so. This issue will be addressed in section 4.

be described in many ways and it is not always necessary to make *explicit* reference to the evaluative properties of the object of the emotion. For instance, we can say that my fear of the dog is correct if *I am in danger* or my hatred of my annoying neighbour is correct if *I have to put up with his conversations every day*. In each case, what I analyse in order to see whether the emotion in question is correct is *the subject* of the emotion together with certain aspects related to her. This move, however, *does not imply that the subject is the object of the emotion*, that is, it does not imply that we are emotionally responding to ourselves: although the features of the subject are what allow us to evaluate the emotional response (if I am not in danger, my fear is not a good response), this is only possible because such features *implicitly* refer to the features of the intentional object of the emotion (I am not in danger if the dog is not dangerous).

I believe Teroni would agree that, although I can assess whether my fear is correct by observing whether I am in danger or whether my hatred is correct by observing whether I have to put up with my neighbour every day, the relevant features for assessing such emotional responses are, ultimately, whether *the dog is dangerous* and whether *my neighbour is annoying*. After all, it is the dog and my neighbour that must exemplify the relevant evaluative property for my emotions to be correct. And this is so because *the dog and my neighbour are the intentional object* of my fear and hatred.

Now that we have clarified that the subject's features can implicitly refer to the features of the intentional object and that this does not mean that the subject herself is the object to which her emotion responds, we can look into the difficulties that affect CA. Let us go back, then, to the case of shame and imagine that, out of self-interest or some deep insecurity, I have given a friend of mine some false information that will make it extremely hard for her to pass an important exam. When I think, after a while, about the lie I have told her, I am overcome with shame: not only it is wrong to lie to a friend, but I am significantly harming her by not giving her the right information. From my perspective, what I have done to her is a serious thing. What are the relevant features that allow us to determine whether my feeling shame in these circumstances is correct or appropriate? It seems clear that shame is a response to shamefulness or unworthiness. The question is: *what is the shameful or unworthy object to which I am responding* and that allows us to assess the proportionality of my emotional response? As we have seen, according to Teroni, this object is myself: shame is a response to my own shamefulness. However, it seems that, while we can look at the subject and her features (as in the case of the dog or my neighbour), we can also look at *the lie itself*. Is not the lie, after all, something shameful and unworthy in the face of which it is appropriate to feel shame? Perhaps, just as we sometimes assess whether my fear of the dog is appropriate in terms of whether I am in danger because we implicitly refer to the dangerousness of the dog, when we assess whether the shame I feel is appropriate in terms of whether I am a shameful person, we are also implicitly referring to the shamefulness of the lie.

So, in the case of shame, what is shameful – the lie or myself? And, in the case of pride, what is praiseworthy – my business or myself? A natural answer to these questions is: *both*. This is an important difference with respect to the case of fear: standing before something dangerous puts me in danger, but it does not make me a dangerous person. By contrast, doing something shameful or praiseworthy makes me a shameful or praiseworthy person. In a way,

the evaluative property is “transferred” to the agent of the action. Thus, in the case of shame and pride, we can say that both *the act* (that is, the *deed* – lying and building a business) and *the subject* (the *doer*) exemplify the evaluative property in question. But *does it follow from this that the subject is the intentional object of such emotions* (since she exemplifies the evaluative property that is required for her emotion to be correct)? Does it follow from this that the subject is *always* responding to herself when feeling shame and not to something other than herself? Whoever considers that, from what we have said, it does indeed follow that the subject is the intentional object of shame (and not the lie) would have to provide some arguments in favour of this idea, for it seems that there are *two candidates* for the object of the emotion, since both the shameful lie (the deed) and the shameful subject (the doer) exemplify the relevant evaluative property.

Given the two candidates for the object of the emotion, one might point out that the lie has an important *priority* over the liar: the subject is shameful insofar as she has performed a shameful act, but not the other way around. What ultimately determines whether the subject is a shameful person is the lie she has told. So, even if we want to assess the correctness or proportionality of shame in terms of whether the subject is a shameful person, we will inevitably have to refer to the lie and its shamefulness. It would seem, therefore, that the object that ultimately provides us with the criterion for evaluating the emotional response is the lie. We might conclude, then, that *the lie*, and not the subject, is the intentional object of shame. Focusing on the features of the subject seems rather (as in the previous examples of fear and hatred) an implicit way of referring to the features of the lie.

The ideas presented so far, rather than definitively determining what the object of reflexive emotions are, suggest that the subject/object division presupposed in this discussion is quite problematic. The idea that the evaluative property that corresponds to the emotion we have to assess has to be exemplified by the subject *or* by an object other than the subject rests on a rather artificial way of articulating the situation to which the subject’s emotion responds. As we are seeing through the examples we are examining, evaluative properties seem to depend both on the subject and on objects other than the subject. The sort of things we can say about this issue, however, will depend very much on the conception of evaluative properties to which we are committed. This question is part of a long and complex debate which we will not go into here⁸.

3. The Phenomenological Argument (PA)

The following argument turns away from issues of correctness and focuses on the phenomenological differences that may exist between shame and pride, and non-reflexive

8 For the debate on the relation between emotions and evaluative properties see Wiggins (1987), Goldie (2000), Dunn (2006), Corbí (2012), Deonna and Teroni (2012) and Tappolet (2016). A related issue we will not go into either is the asymmetry that appears to exist between the third and the first person in the determination of the shamefulness or blameworthiness of a deed. Talk of mere correctness – at least in the terms we have been discussing so far – ignores the fact that someone’s shame or guilt may be a rational, correct and proportional response to a situation even if, from a third person perspective, we do not think that the subject has done anything shameful or blameworthy. Cases of survivor’s guilt or shame are especially telling in this respect (Corbí 2012).

emotions, for which reason we will refer to such argument as the Phenomenological Argument (PA).

The characteristic reflexivity of emotions such as shame and pride, which is manifested in the attention directed at oneself and one's features, is here [amusement, admiration, joy, pity, gratitude and compassion] replaced by an attention wholly directed outside the self () [a]ll these emotions in their normal activities free us from preoccupation with self (Teroni 2016, 6)⁹

This idea is very different from the one expressed by CA. In the previous argument, the aim was to show that, in the case of shame and pride, the subject is the object of the emotion because the subject and her features are what provide the criteria of correctness of the emotion (as opposed to what happens with non-reflexive emotions). With PA, on the other hand, the reasoning seems to be as follows: *if the subject focuses her attention on herself and her features when experiencing an emotion, we are dealing with a reflexive emotion; the subject's attention is directed towards herself and her features when she feels shame and pride, and thus they are reflexive emotions*. By contrast, when the subject experiences amusement, joy or pity, her attention is “wholly directed outside the self” (2016, 6), thus they are non-reflexive emotions.

The idea here is that the fact that the subject tends to focus her attention on herself – and, more precisely, on how she looks from the point of view of others – when experiencing shame and pride is indicative that she herself is the object of her emotion in such cases. This seems to be Teroni's suggestion when he claims that attention towards oneself is a *manifestation* of “the characteristic reflexivity of emotions such as shame and pride” (2016, 6). This claim is based on the assumption that when I feel ashamed of something, my thoughts and feelings revolve around me – “why did I do this?”, “I am a terrible person”, “I should have known better”, etc. – while when experiencing fear of the dog or hatred towards my neighbour my attention is typically focused on salient features of the dog (its teeth, claws, etc.) or my neighbour (the way he speaks, how repetitive he is, etc.). However, is it really the case that shame and pride are characteristically subject-focused in the way suggested by Teroni?

Contrary to what is presupposed by PA, it seems that those cases in which the subject of shame or pride focuses on herself and on how she might look from the point of view of others constitute *a very particular kind of case* that appears to be a *deviation from the normatively paradigmatic case*. In order to illustrate this idea, Moran (2001) introduces the example of Fred Vincy, one of the main characters of Eliot's novel *Middlemarch*, who feels ashamed after having lost the money he had borrowed from the Garths. In the example Moran examines, Fred feels sorry for what he has done but, at some point, all he seems concerned with is *how he looks from the point of view of the Garths*, rather than with the harm caused to them. As Moran points out, “[h]is attention to how he is to be esteemed interferes with reflection on the significance of what he did” (Moran 2001, 189).

9 With the last sentence, Teroni is quoting Shand (1918, 227).

Curiously enough, his pain in the affair beforehand had consisted almost entirely in the sense that he must seem dishonourable, and sink in the opinion of the Garths: he had not occupied himself with the inconvenience and possible injury that his breach might occasion them, for this exercise of the imagination on other people's needs is not common with hopeful young gentlemen. Indeed we are most of us brought up in the notion that the highest motive for not doing a wrong is something irrespective of the beings who would suffer the wrong (Eliot 1871, Chapter 24, quoted in Moran 2001, 189).

The point of this example is to show that by focusing his attention on himself, Fred is neglecting, in an important sense, the object of his emotion¹⁰.

According to this, there seems to be two possible configurations of shame: on the one hand, we have *subject-focused shame* – where the subject focuses on how she looks from the outside – and, on the other, *object-focused shame* – where the subject focuses on what she has done and on the harm caused to others. The former constitutes the kind of shame we tend to *ensor* as an inadequate, narcissistic, insensitive or even fearful response on the part of the subject: as Eliot's and Moran's fragments show, this does not seem to be the way in which one *should* respond when one has harmed someone, *even if*, in many cases, this is how we *normally* respond. The normative requirement arises from the fact that, by focusing exclusively on herself, the subject ceases to acknowledge the significance of what she has done and distances herself from the harm and the needs of those affected by her actions. This seems to be the reason why refocusing one's attention away from oneself and towards the harm caused is seen by us as an ethical achievement (Corbí 2012). Object-focused experiences of shame are hence the normatively paradigmatic cases that allow us to criticise subject-focused cases as deviations.

Turning back to our previous examples, this means that when I feel ashamed of the lie I have told my friend, I can focus on myself, on what a bad friend I am, on what others will say of me, etc. (subject-focused shame) or, in contrast, I can focus on my friend, on how much I have hurt her, on what she may need from me now, etc. (object-focused shame). The same goes for pride: when I am proud of my business, I can focus on myself, on how great my achievements are, on how many people must admire me, etc. (subject-focused pride) or, in contrast, I can focus on the business itself, on how smoothly things work, on how good

10 It should be noted that Moran originally analyses such an example as a case of guilt. However, Eliot's words are that Fred's worry is "that he must seem *dishonourable*, and sink in the opinion of the Garths" (Eliot 1871, Chapter 24, quoted in Moran 2001, 189, emphasis added). Losing one's honour is something for which one feels shame, not guilt, so the reading I suggest seems to be plausible given the way Eliot describes Fred's thoughts and feelings. Although for reasons of space I will not be able to dwell on this issue, I acknowledge that more should be said about the difference between shame and guilt since – according to my arguments – this difference cannot be that the former is intentionally directed at the self while the latter is intentionally directed at an object different from the self. As I said in section 1, there is an ongoing debate regarding the criteria that allow us to classify an emotion as reflexive (responsibility, agency, accountability, self-ascription, etc.). Perhaps, the difference between shame and guilt lies in the role that accountability plays within these experiences, or in the kind of failure to which the agent is responding in each case. Although more should clearly be said about this issue, all I can argue for at this point is the negative conclusion that shame cannot be distinguished from guilt in virtue of the subject being the intentional object of the emotion.

the atmosphere among my colleagues is, etc. (object-focused pride). We might even think that genuine pride is “selfless”¹¹.

From all this, it seems that we can conclude that, contrary to PA, cases in which the subject focuses her attention on herself and on how she looks are of a very specific kind, which we censure as inappropriate. There seem to be more proportional and adequate forms of shame and pride in which the subject focuses on the shameful or praiseworthy of her deed rather than on herself. This brings into question the idea that attention towards oneself is a *manifestation* of “the characteristic reflexivity of emotions such as shame and pride” (Teroni 2016, 6). Such a claim ignores what we have just called proportional and adequate forms of shame and pride and focuses exclusively on their deviations. This is an important distinction that we should keep in mind given the fundamental role it plays in the everyday practices through which we regulate our emotions. Additionally, we can see how CA turns against PA in this respect: the shameful or praiseworthy of a deed determine that when the subject focuses on herself, she is turning away from the object of her emotion¹².

Moreover, the idea that the subject’s attention is “wholly directed outside the self” (Teroni 2016, 6) when feeling typically non-reflexive emotions, such as amusement, admiration, joy, pity, gratitude and compassion does not seem to be correct either. When undergoing these kinds of emotions the subject can also shift her focus of attention and focus on herself (Dunn 2006), something that also allows us to distinguish between proportional or disproportional, adequate or inadequate, narcissistic and non-narcissistic forms of these emotions. This is something that Teroni himself seems to admit when he introduces the case of someone who pities another because feeling such emotion triggers a positive image of herself, and not because she is worried about the other person’s situation. This kind of case, says Teroni, must be explained in terms of narcissistic personality trait (2016, 7).

To summarise, the assumption that the subject’s attention is directed towards herself whenever she experiences shame and pride does not seem to be correct. As mentioned, when this occurs, we are dealing with very specific forms of these emotions. In any case, even if there is a psychological tendency – which is normatively deviated – to focus on one’s

11 There may be many other configurations beyond completely subject-focused and completely object-focused shame and pride (Goldie 2000, 17). Our emotions are closely related to our cares and concerns, so it is only natural that when experiencing an emotion our attention and thoughts occasionally shift back and forth towards ourselves (see Dunn 2006 and Corbi 2016).

12 Someone may, nevertheless, put forward the following counterexample to the idea that cases of subject-focused shame are normatively inappropriate: noticing that I am a bad person, I may feel shame and worry about my character in general, which would not only be an appropriate response but even a virtuous one, since I would be concerned with improving myself as a person (I thank an anonymous referee for suggesting this counterexample to me). My response to this objection consists in pointing out that such an emotional response can only be a morally virtuous one if my concern is connected to the harm caused to others – to improving myself so that *I will not harm them again* – and not merely with whether I can be considered a good person. I think that, when the former is the case, my shame cannot be seen as completely subject-focused for the others are at the center of my concern: my feelings and my wish to improve is not strictly about me, but rather about them. In any case, these considerations seem to bring us back to the problem of drawing a clear line between the subject and the object of an emotion.

own image when experiencing shame and pride, *this does not imply that the subject is the intentional object of such emotions*¹³.

4. The Grammatical Argument (GA)

The last argument – which we will refer to as the Grammatical Argument (GA) – focuses on the way we speak about our emotions and the changes in meaning that can take place when we introduce explicit reflexive components such as “herself”, “myself”, etc.

We commonly report pride or shame episodes by saying such thing as “Mary is proud of the canvas” or “Mark is ashamed of his big nose”, but these constructions can easily be completed in the following fashion: “Mary is proud *of herself* because she painted this canvas”, “Mark is ashamed *of himself* because of his big nose”. This rule does not apply to non-reflexive emotions. (Teroni 2016, 5, emphasis in the original).

According to GA, then, *if we can insert an explicit reflexive component in sentences that refer to emotions without changing the meaning of the sentence, we are dealing with a reflexive emotion; we can insert an explicit reflexive component in sentences that refer to shame and pride without changing their meaning – all we do is complete the information already given –, and thus they are reflexive emotions*. In the case of sentences that refer to non-reflexive emotions, by contrast, the insertion of a reflexive component – if grammatical at all – *does* change the meaning of the sentence. As Teroni points out, getting upset at a comment that someone has made is very different from getting upset *at oneself* because one’s naiveté is the reason why the other person made such comment (Teroni 2016, 7).

According to our discussion so far, the case in which Mark is ashamed of his big nose is different, in a relevant sense, from the case in which Mary is proud of the canvas she has painted. In the former case, we have assumed that the intentional object of shame is the subject himself, whereas, in the latter (which is equivalent to the case in which I am proud of my business), we have pointed out that it is not clear that the subject is the intentional object of pride (unlike when I am proud of being a good mother – that is, of one of my features). Someone might say that, for this reason, it is not clear that GA applies to the case where Mary is proud of her canvas or to the case where I am proud of my business: it is not clear that what we are proud of is ourselves (for the reasons given in section 2.)

13 The strategy that I have developed in this section can also be applied to another possible argument in favour of the idea that shame and pride are necessarily directed towards the self (I thank an anonymous referee for pointing out such argument to me). One could think that the fact that shame and pride involve action tendencies that are directed towards oneself shows that such emotions necessarily take the self as their intentional object – for instance, hiding from the world or exhibiting submissive behaviour in the case of shame, or standing up tall in the case of pride. These cases, however, seem to be *subject-focused* examples of shame and pride (although it is not clear to me why exhibiting submissive behaviour should be thought of as being directed towards oneself). In more object-focused cases, our action tendencies might be completely different: trying to make up for what we have done in the case of shame or displaying our work so that everyone can enjoy it in the case of pride, for instance. In any case, and as I have concluded in section 3, even if there is a tendency to focus on oneself when experiencing shame and pride, this does not imply that the subject is the intentional object of such emotions.

Therefore, there does seem to be an important difference between saying that I am proud of my canvas or my business, on the one hand, and saying that I am proud of *myself* because I painted this canvas or because I made this business prosper, on the other. In the latter cases, rather than the canvas or the business, what I am proud of is some trait or ability of mine that I consider praiseworthy. In such cases, intuitively, the subject does seem to be the intentional object of pride¹⁴. In the former case, however, the object of pride seems to be rather the canvas or the business. This becomes more obvious if we notice that we can be proud of our canvas or our business without necessarily being proud of ourselves.

For these reasons, one might think that the transformation suggested by Teroni does not work in the case where Mary is proud of the canvas she has painted. However, as we said, the case in which Mark is ashamed of his big nose is different: since his shame is directed towards himself and his features, it seems that we can assume that Mark is ashamed *of himself* because of his big nose.

Thus far in the paper, we have assumed that experiencing an emotion towards one's own features is equivalent to experiencing that emotion towards oneself. We can now see, however, that just as the subject/object distinction was problematic when we talked about the criteria of correctness of emotions, neither can we draw a clear line between features that belong exclusively to the subject and features that are related to objects other than the subject. Can we really transform "Mark is ashamed of his big nose" into "Mark is ashamed *of himself* because of his big nose"? Just as we can be proud of our canvas or our business without necessarily being proud of ourselves, it seems that we can be ashamed of our nose without necessarily being ashamed of ourselves: being ashamed of oneself seems much deeper than feeling shame towards one of our features¹⁵.

This idea, moreover, seems to apply also to the reflexive cases of fear and hatred. According to Teroni, we should be able to transform "I fear my impulsive behaviour" into "I fear *myself* for my impulsive behaviour" and "I hate my insecurities" into "I hate *myself* for my insecurities" with no relevant changes. But, again, it seems that we can fear our impulsive behaviour without necessarily fearing ourselves, and we can hate our insecurities without necessarily hating ourselves – fearing or hating oneself seem much deeper than feeling fear or hatred towards one of our features.

If this is the case, it seems that we would have to restrict much more what it takes for an emotion to be directed towards oneself, and this is a question that requires a far more

14 As mentioned in note 9, we have provisionally accepted, for the sake of the argument, that feeling an emotion towards certain features of oneself implies that *the subject herself* is the intentional object of the emotion.

15 This seems to be evident if we think about the different impact that being ashamed of a physical trait one has and dislikes, for instance, and being ashamed of oneself may have on someone's life. In the first case, the person's shame might not affect her life in very significant ways: it might just be expressed in the way she tends to hide the part of her body she is ashamed of with her clothes, for instance, but, otherwise, it might not affect her overall behaviour and concerns. More importantly, she might not necessarily be ashamed of herself, that is, of who she is. In the second case, however, the impact of her shame on her life might be of a more substantial kind, determining her personality and behaviour in such ways as to become an important obstacle for her. Although, clearly, much more should be said about this contrast – it might be interesting, for instance, to reflect on those cases in which, due to one's identification with certain physical standards, one's shame at certain physical features *does involve* shame at oneself – it is enough for our purposes that feeling shame at oneself does not seem to be necessarily equivalent to feeling shame at one's features.

extensive and deep analysis than the one we intend to carry out here. The conclusion we draw from the analysis of this last section is that we do not seem to be able to make the transformations proposed by GA without relevant changes related to the intentional object of shame and pride.

5. Conclusions

I have tried to show that the proposed arguments do not seem to provide sufficient grounds for considering that shame and pride are always intentionally directed at the self while the rest of our emotions are oriented towards objects in the world other than the self. Firstly, regarding CA, we have seen that there are always two candidates for the object of shame and pride – the shameful/praiseworthy deed and the shameful/praiseworthy doer – and that the shameful/praiseworthy deed seems to have an important priority over the shameful/praiseworthy doer in determining the correctness or proportionality of the subject's emotional response. Secondly, with respect to PA, we have argued that the object of an emotion need not be the focus of the subject's attention during the emotional experience and that, when this is the case, we are faced with a very particular kind of shame or pride that appears to be a deviation of the normatively paradigmatic case. Lastly, in relation to GA, we have seen that the insertion of an explicit reflexive component in sentences that refer to shame or pride does seem to change the meaning of such sentences. Therefore, it seems that if someone wants to hold on to the idea that the reflexivity of shame and pride is to be found at the level of their intentional object – in particular, in their being necessarily directed at the subject of the emotion – they should provide new arguments in favour of this idea.

More importantly, our discussion suggests that contemporary philosophical research on shame and pride significantly ignores what we have called paradigmatic normative cases, that is, cases of shame and pride in which the subject focuses on the object of her emotion rather than on herself. These cases clearly exist and, as was said before, in certain contexts, they can be seen as ethical achievements (Moran 2001 and Corbí 2012). The everyday practices through which we regulate our emotions show that object-focused cases of shame and pride are especially relevant to us, for we criticise people who fearfully or narcissistically focus on their own image and neglect the shameful or praiseworthy object to which their emotion might be responding. Ignoring such cases, as the widespread view we have been examining here does, however, has led to a view of the reflexivity of shame and pride that, for all the reasons given above, seems quite implausible. The implausibility of such view, though, should not be taken to entail that shame and pride should ultimately be considered analogous to non-reflexive emotions. All I claim is that we seem to be in need of an alternative account of the reflexivity of shame and pride that does not claim that such emotions are *necessarily* directed at the self as the intentional object of the emotion and that is able to explain their object-focused cases¹⁶.

16 These conclusions may also have some bearing on the wider field of philosophy of emotion, for instance, on the debate regarding the continuity among the category of emotion. Authors like Ekman (1991), Griffiths (1997) or Tracy, Robins and Taguey (2007) insist that our emotions must be divided into two different categories: basic

Acknowledgments

I want to thank Josep Corbí and Jordi Valor for their valuable comments and suggestions as well as two anonymous referees, Jonathan Mitchell and Anna Giustina for their helpful insights on earlier versions of this paper. I am also indebted to the audiences in the *Valencia Colloquium in Philosophy* (Universitat de València) and the *Perspectives on Intentionality and Consciousness Conference* (University of Waikato).

References

- Clark, J. A. (2013). Integrating basic and higher-cognitive emotions within a common evolutionary framework: Lessons from the transformation of primate dominance into human pride. *Philosophical Psychology*, 26(3), 437–460.
- Corbí, J. E. (2012). *Morality, self-knowledge and human suffering: an essay on the loss of confidence in the world*. Routledge.
- Corbí, J. E. (2016). Self-knowledge, deliberation, and the fruit of Satan. *Acta Analytica*, 32(2), 245–26.
- Deonna, J. A., Rodogno, R. & Teroni, F. (2012). *In defense of shame: the faces of an emotion*. Oxford University Press.
- Deonna, J. A. & Teroni, F. (2012). *The emotions: a philosophical introduction*. Routledge.
- Dunn, R. (2006). *Values and the reflective point of view: on expressivism, self-knowledge and agency*. Routledge.
- Ekman, P. (1999). Basic emotions. In T. Dalgleish & T. Power (Eds.), *The handbook of cognition and emotion* (pp. 45–60). Sussex, UK: John Wiley & Sons, Ltd.
- Eliot, G. (1871). *Middlemarch*. Wordsworth Classics.
- Fugate, J. M. B. (2015). Evolutionary Constraints and Cognitive Mechanisms in the Construction of an Emotion. En L. F. Barrett & J. A. Russell (Eds.), *The Psychological Construction of Emotion* (pp. 399–426). The Guilford Press.
- Goldie, P. (2000). *The emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Griffiths, P.E. (1997). *What emotions really are: The problem of psychological categories*. Chicago: University of Chicago Press.
- Helm, B. (2001). *Emotional reason: deliberation, motivation, and the nature of value*. Cambridge University Press.
- Kenny, A. (1963). *Action, emotion and will*. Routledge.
- Moran, R. (2001). *Authority and estrangement: an essay on self-knowledge*. Princeton University Press.

emotions and higher-cognitive emotions. Among the latter, they argue, we find the subclass of self-conscious emotions – such as shame and pride – which require cognitive capacities that allow for self-awareness, self-evaluation and awareness of other selves, unlike so-called basic emotions. The idea that shame and pride are not necessarily directed at the self as the intentional object of the emotion – that is, that they are responses to objects different from the self – might contribute to the alternative view that there is a continuity among all our emotions (see Roberts 2009, Clark 2013 and Fugate 2015).

- Roberts, R. C. (2009). The sophistication of non-human emotions. En R. W. Lurz (Ed.), *The Philosophy of Animal Minds* (pp. 218–236). Cambridge University Press.
- Shand, A. (1918). Emotion and Value. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 19, 208–235.
- Tappolet, C. (2016). *Emotions, values and agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Tietjen, R. R. (2020). The emotion of self-reflexive anxiety. *Journal of the American Philosophical Association*, 297-315.
- Teroni, F. (2016). Emotions, me, myself and I. *International Journal of Philosophical Studies*, 24, 433-451.
- Tracy, J. L., Robins, R. W. & Tagney, J. P. (2007). *The self-conscious emotions: theory and research*. The Guildford Press.
- Tracy, J. L. & Robins, R.W. (2007). The self in self-conscious emotions: a cognitive appraisal approach. In J. L. Tracy, R. W. Robins & J. P. Tagney (Eds.), *The self-conscious emotions: theory and research* (pp. 3–20). The Guildford Press.
- Wiggins, D. (1987). *Needs, values, truth: essays in the philosophy of value*. Oxford: Blackwell.
- Zinck, A. (2008). Self-referential emotions. *Consciousness and Cognition*, 17, 496-505.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 94 (2025), pp. 23-37

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.516061>

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) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

La voluntad de la emoción. Cólera y pensamiento en la concepción aristotélica de la voluntariedad práctica

The will of emotion.
Anger and thought in the Aristotelian conception
of practical voluntariness

ESTEBAN BIEDA*

Resumen: Es harto conocido el análisis aristotélico de las distintas clases de acción humana en función de su voluntariedad e involuntariedad en *Ética nicomaquea* III, 1. Algo que suele llamar la atención de los especialistas es la inclusión de las acciones emocionales entre las voluntarias. En el presente trabajo intentaré dar cuenta de las razones para dicha inclusión, argumentando que surgen del marco racional que orienta la acción emocional, marco en función del cual Aristóteles puede catalogarlas como voluntarias.

Palabras clave: Aristóteles; Emoción; Pensamiento; Voluntariedad.

Abstract: The Aristotelian analysis of the different kinds of human action according to their voluntariness and involuntariness in *Nicomachean Ethics* III, 1 is well known. Something that usually draws the attention of specialists is the inclusion of emotional actions among the voluntary ones. In this paper I will try to show the reasons for such inclusion, arguing that they arise from the rational framework that guides emotional action, a framework based on which Aristotle can classify them as voluntary.

Keywords: Aristotle; Emotion; Thought; Voluntariness.

Recibido: 20/03/2022. Aceptado: 24/05/2022.

* Doctor en Filosofía (UBA). Investigador del CONICET. Docente de la Universidad de Buenos Aires. Email: estebanbieda@gmail.com. Líneas de investigación: ética y psicología griegas clásicas, tanto en fuentes filosóficas como literarias. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar los libros *Platón y la voluntad* (Miño & Dávila, 2021), *Sófocles. Edipo rey* (Winograd, 2021) y los artículos “Aristóteles frente al examen platónico de la voluntariedad práctica en *Leyes*”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 127 (156) y “Aristóteles, el socrático. Algunos límites de la crítica aristotélica al intelectualismo socrático”, *Eidos* 35.

Este trabajo ha sido producido en el marco del Proyecto UBACyT 2020-2022 (Mod. II 20020190200017BA).

Introducción

Es harto conocido el análisis aristotélico de las distintas clases de acción humana en función de su voluntariedad e involuntariedad en *Ética nicomaquea* III, 1. Algo que suele llamar la atención de los especialistas es la inclusión de las acciones emocionales (διὰ πάθη)¹ entre las voluntarias. Aristóteles da dos razones explícitas para esta inclusión, pero ninguna de ellas es positiva, sino que operan mostrando el sinsentido que constituiría negarlo. La primera afirma que sería ridículo decir que son involuntarias, porque implicaría que ni los niños ni los animales –cuyas acciones son meramente emocionales– realizan acciones de buen grado, cosa que de hecho hacen (EN 1111a24-25).² En segundo lugar, sería ridículo porque haría que dos acciones cuya causa reside en una misma y única cosa, el ser humano, sean la una voluntaria y la otra, no: “¿acaso nada realizamos voluntariamente entre aquello cuya causa es el apetito (ἐπιθυμία) o la cólera (θυμός)? ¿O realizamos lo noble voluntariamente y lo vergonzoso involuntariamente? ¿No es ridículo, cuando es uno solo el responsable (ἐνὸς αἰτιῶν ὄντος)?” (EN 1111a27-29).³ Como se ve, no encontramos aquí razones positivas para adscribir voluntariedad a la emoción.

En el presente trabajo intentaré dar cuenta de tales razones positivas, argumentando que surgen del marco racional que orienta la acción emocional, marco en función del cual Aristóteles puede catalogarlas como voluntarias. Partiré del hecho de que una acción es voluntaria cuando cumple tres condiciones: una física (el principio físico de la acción está en el agente y no en una fuerza externa; cf. 1110a15-17), una epistémica (el agente sabe lo que está haciendo; cf. 1111a22-24) y una desiderativa (la acción es producto de un deseo). Luego de mostrar cuán claramente se cumplen la condición física y la desiderativa, me concentraré en la condición epistémica, como objetivo principal de mi trabajo. Veremos, así, cómo en ciertas acciones emocionales la racionalidad y la irracionalidad concurren para concretar la acción – me refiero particularmente a las acciones coléricas⁴, pero haciendo de la razón el parámetro último en el cual se enmarca la pulsión emocional. Como consecuencia de esto, será posible

-
- 1 A lo largo del presente trabajo traduzco πάθος por “emoción”, en lugar del quizá más habitual “pasión”. La razón estriba en que el término castellano “pasión” recoge del latín *passio*, del cual deriva, un sentido eminentemente pasivo. Si bien este sentido también se encuentra entre los usos aristotélicos (cf. 1110a2), no es ese el único uso en contexto ético-práctico, pues los πάθη también son, como mostraré a lo largo del trabajo, generadores de acciones.
 - 2 No entraré en detalle respecto de la afirmación hecha en EN de que los animales actúan emocionalmente. Cf. algunos posibles ejemplos de esto en HA 631a15-20 (sobre la piedad de los delfines), 619b27-31 (sobre los celos y envidia de las águilas) y 630b8-13 (sobre el miedo de los bisontes), y Sihvola (1996: §II).
 - 3 Suponer que las acciones apetitivas o coléricas son puramente irracionales presupone una división tajante entre partes del alma que, como mostraré de inmediato, Aristóteles no realiza, pues cierto aspecto de la irracionalidad psíquica participa de la razón (cf. 1102b13-1103a3, citado *infra*). Sería ridículo, pues, afirmar que lo racional es voluntario y lo irracional involuntario, pues (i) lo irracional participa, en cierto modo, de la razón y (ii) el principio del cual parten tanto las acciones elegidas-deliberadas como las apetitivas y coléricas es el mismo ser humano. Al no haber agencia externa ni, como veremos, absoluta ignorancia involucradas, la irracionalidad de las acciones apetitivas y coléricas no puede identificarse sin más con la involuntariedad. Cf. Taylor (2006: *ad loc.*).
 - 4 Cuando habla de πάθη en tanto motores de acción, Aristóteles piensa sobre todo en la cólera (EN 1111b1-3). En el marco de la definición de la virtud en EN II, 5 se da una lista extensa de emociones. No obstante, incluso allí es el caso de la cólera el que más interesa a Aristóteles para tomar como ejemplo; cf. 1105b25, 26, 33, 1106a2.

hablar de acciones emocionales virtuosas y acciones emocionales viciosas, puesto que, si bien voluntarias, el valor moral de estas acciones dependerá de la ἔξις del agente, es decir: de sus disposiciones o hábitos éticos enraizados en sus convicciones a propósito de lo que está bien y mal. Mi conclusión será que, en definitiva, las acciones emocionales resultan voluntarias por ser éticamente relevantes, y que esto, a su vez, se debe a su remisión última a parámetros racionales que satisfacen la condición epistémica.⁵

I. Emociones y partes del alma

Dado que mi objetivo último es resaltar ciertos aspectos racionales de la emocionalidad práctica según la entiende Aristóteles; y dado que, a su vez, las emociones se vinculan con la parte irracional del alma, empezaré haciendo un breve comentario sobre la mereología psíquica aristotélica. En general, Aristóteles divide el alma en una parte racional y otra irracional.⁶ Es cierto que en algunos casos específicos parece apelar a una tripartición, pero no menos cierto es que en su teoría de la acción generalmente apela al esquema bipartito, por cuanto satisface las necesidades conceptuales para su explicación de la προᾶξις.⁷ En *DA*, discutiendo diversas aporías vinculadas con las particiones del alma de pensadores anteriores a él –particularmente la tripartición platónica–⁸, Aristóteles dice lo siguiente:

Además de estas <partes>, estaría la desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν), que parece distinta a todas las demás, tanto en su definición como en su capacidad. Aunque también sería absurdo separar esta <parte de las demás>, porque el deseo-racional (βούλησις) nace en la parte racional, mientras que el apetito y la cólera (θυμός) nacen en la irracional (432b3-6).⁹

Más allá de esto, resulta difícil encontrar una definición precisa de πάθος por fuera de sus instancias concretas; cf. Sihvola (1996: 107).

- 5 Es copiosa la bibliografía que discute el vínculo entre razón y emoción en la ética aristotélica, divisible básicamente en dos grupos: primero, quienes consideran que la razón es causa de las acciones emocionales (cf. v.g. Irwin (1999), Broadie (1991), Sherman (1991), Fortenbaugh (1974 [2002]), Lorenz (2009)). Segundo, quienes sostienen el carácter no racional de las emociones (cf. v.g. Sihvola, 1996, Moss (2012), Lennox (2015), Leunissen (2017)). En líneas generales, estas discusiones se concentran en los vínculos entre emoción y virtud. Mi objetivo específico es, sin embargo, echar luz específicamente sobre el carácter voluntario de las acciones emocionales según *EN* III, 1.
- 6 La mereología psíquica aristotélica opera, en principio, a nivel conceptual, es decir: las “partes” en cuestión no constituyen diferentes porciones o segmentos, sino diferentes funciones o capacidades (cf. *EE* 1219b33) en un plano conceptual. Las partes del alma se distinguen, así, solo por su definición (τῶ λόγῳ, *EN* 1102a30), pero son inseparables por naturaleza (ἀχώριστα πεφυκότα, 1102a30). Además de los pasajes que comentaré en breve, cf. *MM* 1182a17-26; *EE* 1220a8-10; *Pol.* 1254b8-9, 1333a16-18, 1334b18-19.
- 7 Irwin (1980: 143) considera que es el esquema tripartito lo que prevalece en el *corpus*, pero tanto Fortenbaugh (1970b) como Chamberlain (1984) y Polanski (2007: 504) han dado razones de peso para mostrar que no es así.
- 8 Un rastreo de los antecedentes platónicos del tratamiento aristotélico del θυμός puede verse en Feldblyum (2016: §1.2).
- 9 Las traducciones de los textos griegos me pertenecen. A los efectos de su incumbencia práctica, Aristóteles habla por igual de ὀργή y de θυμός, por lo que traduzco ambos términos “cólera” (para evitar confusiones traduciéndolo “ira” y “cólera”, respectivamente; cf. *infra* nota 11). La justificación de esta sinonimia se halla en los propios textos: esta clasificación de *DA* se repite en *Retórica* 1369a2-4 y en *EN* 1105b21-23 con la única modificación de “ὀργή” en lugar de “θυμός” para referirse a la misma clase de deseo. En el mismo *DA* 403a16-18 y en *EE* 1220b12-14 figura θυμός. En la definición formal de “cólera” de *Ret.*, si bien el término utilizado es ὀργή (1378a30), en lo que sigue del mismo tratado (1378b5) se utiliza θυμός como sinónimo

En 414b2 ya se habían mencionado estas tres clases de deseo humano (ὄρεξις)¹⁰, dos de los cuales son irracionales: la colera (θυμός)¹¹ y el apetito (ἐπιθυμία), y uno racional: la βούλησις.¹² Dado que Aristóteles está polemizando aquí con las divisiones platónicas –i.e. la discusión es dialéctica– el criterio de demarcación de las partes no es su racionalidad o irracionalidad, sino su función. En *EN* I, 13, en cambio, el criterio demarcatorio sí es la racionalidad o irracionalidad, precisamente porque la discusión es teórica (en el marco de una ciencia práctica, desde ya). A diferencia de *DA*, donde una clase de deseo es denominado “racional” sin más, en *EN* lo desiderativo en general es incluido, en principio, en la parte irracional, aunque con un matiz: se dice que la parte irracional del alma tiene dos subpartes, una de las cuales, denominada “vegetativa” (φυτικόν, 1102a32), es común a todos los seres vivos. En cuanto a la otra subparte irracional:

Parece que existe otra naturaleza irracional del alma que, sin embargo, participa en algún sentido (πῆ) de la razón [...]. Parece, entonces, que también lo irracional es doble, porque lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, mientras que lo apetitivo –es decir, lo desiderativo en general (ὄλως ὀρεκτικόν)– participa <de ella> de algún modo (πως), a saber: en tanto es propenso a oírla y a obedecer su autoridad (κατήκοον αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν). Es en este sentido, por cierto, que decimos de nuestro padre y de los amigos que “tienen razón”, no como lo decimos de las matemáticas.

Que lo irracional es persuadido de algún modo (πως) por la razón lo muestran tanto la amonestación como toda censura y exhortación. Si hay que decir que esta <parte que puede ser persuadida por la razón> es racional, entonces también lo racional será doble: una subparte <será racional> en sentido propio y en sí misma (κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ), mientras que la otra lo será en tanto algo que oye <a la razón> (ἀκουστικόν τι) como al padre (1102b13-1103a3, con intervalo).¹³

Lo irracional comprende dos subpartes: la vegetativa (netamente irracional) y la desiderativa. A diferencia de *DA*, lo desiderativo es considerado en general (ὄλως ὀρεκτικόν,

(incluso πάθος, 1379a24; cf. Platón, *Rep.* 440a-b y *Leyes* 867a). Cf. Fillion-Lahille (1970: 50-51), Meredith Cope & Edwin Sandys (1877 [2009]: *ad loc.*), Dow (2015: 151) y Knuutila (2004: 28); *contra* Ramos-Umaña (2022: 69 ss., quien, no obstante, no parece tener en cuenta *Ret.* 1369a2, recién mencionado).

10 El término “ὄρεξις” probablemente haya sido, si bien no acuñado –Cf. Demócrito B 27, 219, 284– establecido en su uso técnico filosófico por Aristóteles. La traducción más inmediata y neutra es “deseo”, aunque perifrásticamente sería cualquier clase de movimiento animal dirigido a un objeto; de allí que Harris (1997) traduzca “reaching-out”. Cf. Nussbaum (1986 [1995]: 354 ss.).

11 En cuanto a la traducción de θυμός por “cólera”, Aristóteles utiliza el término para referirse tanto a la capacidad de encolerizarse (la ὄρεξις en cuestión) como al producto de dicha capacidad (la cólera misma, sinónimo de ὄργη), por lo que en mi propio trabajo esa bivalencia permanece en el término castellano. Si bien “cólera” porta cierta carga peyorativa, no ocurre lo mismo con el griego θυμός (u ὄργη) en general, y menos en contexto aristotélico, donde cierta clase cólera y modo de encolerizarse son moralmente deseables, mientras que su ausencia total resulta viciosa. Para algunas precisiones ulteriores sobre esta bivalencia conceptual de θυμός, cf. Sihvola (1996: 123 ss.).

12 Para el carácter “λογιστική” de la βούλησις –asociada en *EN* 1102b13-1103a2 con la parte racional del alma– en tanto “deseo del bien”, cf. *Ret.* 1369a2-7, 433a22-25 y 434a11-14, *Tóp.* 126a13 y los precisos análisis de Irwin (1992: §3) y Hicks (1907: *ad loc.*). Si bien existe gran similitud entre βούλησις y προαίρεσις, la diferencia principal es que se puede desear lo imposible, pero no elegirlo, como ya advierte Aspasio en su comentario 68.26-69.9.

13 Distinciones similares a esta pueden verse en *EN* 1097b33-98a5 y 1139a3, *EE* 1219b29-31 y *Pol.* 1333a16-18, 1334b18-20 y 1254b8.

1102b30), no desglosado analíticamente. Ahora bien, más allá de las diferentes funciones que cumplen lo vegetativo y lo desiderativo, a Aristóteles le interesa aquí diferenciarlos en función de su vínculo con lo racional: lo primero no tiene vínculo posible, mientras que lo segundo puede participar de algún modo de la razón, por lo que lo denominaré “(i)rracional”. En *DA*, según vimos, se decía que la parte desiderativa se subdivide en tres clases de deseo, uno racional (βούλησις) y dos irracionales (θυμός y ἐπιθυμία). Con la intención de buscar mayor precisión en cuanto al modo en que la subparte (i)rracional puede escuchar/obedecer a la razón, propongo combinar la clasificación de lo desiderativo presentada en *DA* con este pasaje de *EN* I, 13. Más concretamente: ¿en cuál de las tres clases de deseo está pensando Aristóteles cuando menciona la posibilidad de escucha a la razón por parte de la subparte desiderativa de lo irracional?

Partiendo de la base de que una clase de deseo nunca escucha ni obedece (ἐπιθυμία), mientras que otra clase de deseo siempre escucha y obedece (βούλησις), en lo que sigue propondré que la escucha desiderativa-irracional hace referencia a la cólera (θυμός), tipo de deseo cuya naturaleza combina aspectos racionales e irracionales. El carácter anfíbio del θυμός le permitirá funcionar como motor de acciones que, si bien no decididas en función de contenidos racionales-epistémicos-deliberados, no obstante tiene la capacidad de enmarcarse en ellos, dando lugar, así, a aquellas acciones emocionales voluntarias mencionadas en *EN* III,1.

Aunque no se esté hablando de acciones emocionales *stricto sensu* –sino de acciones incontinentes– un pasaje de *Magna moralia* ilustra bastante bien el tema:

La incontinencia relacionada con la cólera es semejante a la de los jóvenes sirvientes que están ansiosos por servir. Porque también ellos, toda vez que el amo dice “¡dame!”, dan antes de escuchar lo que hay que dar, arrastrados por su ansiedad (τῆ προθυμῖα ἔξενεχθέντες). Pero yerran en lo que dan: a menudo dan un lápiz cuando había que dar un libro. Algo similar sufre el incontinente de la cólera. Porque toda vez que escucha la afirmación de que <alguien> cometió un crimen, la cólera (θυμός) <lo> impulsa a vengarse (ὄργησεν ὁ θυμὸς πρὸς τὸ τιμωρήσασθαι), sin esperar a escuchar si acaso hay que vengarse o no, o por qué, o no con semejante fuerza (II.6.24-25 = 1202b13-21).

Los jóvenes sirvientes (παίδων) son equiparados con el encolerizado en virtud de su escucha parcial o distorsionada: apenas oyen que hay que traer, corren a traer, sin antes llegar a escuchar qué es lo que tenían que traer. La parcialidad queda bien ilustrada por el hecho de que cumplen con el mandato “traer”, a la vez que lo incumplen por traer algo distinto a lo solicitado: cumplen y no cumplen, oyen y no escuchan. Queda claro que esta clase de acción opera dentro del marco del mandato racional, pero no en plena coincidencia con él, pues la impulsividad, ansiosa, puede imponerse. En lo que sigue, me detendré precisamente en esta coexistencia que se da en la cólera entre el impulso emocional y el conocimiento racional.

II. La cólera y la razón

Quizás una de las diferencias específicas del θυμός frente a las otras clases de deseo sea el hecho de que, además de una ὄρεξις, es también una emoción (πάθος). Esto significa que, además de tener un objeto al cual se dirige (τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι, *Ret.* 1378a23-4), comporta un modo de (re)accionar frente a los estímulos del mundo en tanto

nos producen placer o dolor.¹⁴ De modo que no es solo una tendencia a un objeto deseado, sino también una afectación que el agente sufre producto de estímulos recibidos. En tanto deseo, esta afectación no es meramente pasiva-receptiva, sino (re)activa en dirección a aquello que generó el estímulo. No me detendré en el tratamiento aristotélico de los πάθη en general, tema por demás complejo y extenso.¹⁵ De las diversas emociones analizadas por el estagirita, especialmente relevante para este trabajo es la cólera (ὄργη, θυμός) que, en tanto motor práctico de acciones emocionales, se manifiesta como deseo de venganza ante una afrenta recibida.¹⁶

La definición de la cólera es compleja. En términos físicos, Aristóteles menciona su causa material –“ebullición de la sangre o de lo caliente en torno al corazón” (DA 403a31)–, mientras que en términos dialéctico-psicológicos menciona su causa formal (definición conceptual) y final –“deseo (ὄρεξις) de devolver un daño” (403a30)–. No me detendré en estos aspectos de la cólera más allá de resaltar, una vez más, que su definición (λόγος, 403b2) en tanto deseo de devolver un daño muestra el carácter eminentemente práctico que Aristóteles asigna a esta emoción particular. Este carácter activo de la cólera se menciona al comienzo de DA (403a26-7):

Encolerizarse es cierta clase de movimiento de un cuerpo determinado –o de una parte o de una capacidad (δυνάμεως) suyas– producido por alguien determinado con una finalidad determinada (ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε).¹⁷

El movimiento corporal producido por alguien determinado coincide con el hecho de que tal movimiento se dé en una capacidad corporal (δύναμις) orientada a un fin determinado: como mostraré de inmediato, el colérico siempre es víctima de la agresión de un tercero, pero su cólera se expresa como (re)acción frente a esa afección.¹⁸ Si la finalidad es vengarse de quien me ha ofendido, este último parece ser, así, causa y agente eficiente de la cólera:

Se juzga correctamente que lo hecho debido a la cólera no proviene de la reflexión (οὐκ ἐκ προνοίας), pues el que obra coléricamente no inicia <la acción>, sino el que lo irritó (EN 1135b25-27).

Ahora bien, la causalidad que ejerce este tercero que ofende o agrede es mediata. Me refiero a que no cualquier ofensa encoleriza a quien la recibe. Para que ello ocurra, debe tratarse de una ofensa que no correspondía recibir y establecer tal cosa es algo propio del pensamiento reflexivo. De modo que quien ofende solo será causa de la cólera en la medida en que la reflexión considere la pertinencia de su ofensa. Así las cosas, en primer lugar,

14 Cf. EN II, 5 y Ret. 1378a19-22.

15 Cf. Aspasio 44.20-21. Algunas de las cosas que diré a propósito de la cólera pueden afirmarse también del miedo, pues solo puedo temerle a aquello que opino va a dañarme (δοξάζειν, DA 427b21), esto es, a la anticipación de un daño (προσδοξία, EN 1115a9, Ret. 1382b29).

16 Prueba del interés específico de Aristóteles por esta emoción particular es la existencia de un tratado titulado Περί παθῶν <ἢ περὶ> ὄργης (D.L. V.23.5), del que solo sobreviven algunos fragmentos. Cf. Fillion-Lahille, 1970: 67 ss. y Fortenbaugh (1974 [2002]: 80 y 81). Un ejemplo de emoción no-práctica es la vergüenza (cf. EN IV, 9).

17 Para un análisis específico del tratamiento de los πάθη en clave hilemórfica en DA, cf. Rossi (2018).

18 Una de las características esenciales de la cólera es el hecho de estar dirigida a individuos particulares que me han dañado, “como Calias o Sócrates” (Ret. 1382a5), no a géneros o abstracciones. Esto es lo que la diferencia del odio (τὸ μῖσος), que sí se puede sentir por un género, v.g. el de los ladrones: cf. Ret. 1382a1 ss., Fortenbaugh (1974 [2002]: 14-15 y nota 1) y Konstan (2004: 109 ss.).

un tercero dice o hace algo potencialmente ofensivo; en segundo lugar, la reflexión analiza dicha agresión; finalmente, la cólera tiene o no lugar según lo que la reflexión haya resuelto. Cuando hay cólera, pues, la causa inmediata es ese pensamiento reflexivo y no la (eventual/potencial) ofensa. Este rol inmediato de la reflexión es lo que más interesa a Aristóteles, dado que impacta directamente sobre la incumbencia moral de la cólera que, así, no resulta una mera reacción o arranque irreflexivo, sino que involucra la mediación de consideraciones racionales. De allí su tratamiento específico en estos términos en *Retórica*, donde el pensamiento es presentado como causa eficiente inmediata de la cólera:¹⁹

Sea la cólera el deseo (ὄρεξις) de una venganza que-parece-tal <al agente> (φαινομένης), <deseo> acompañado de dolor, debido a un insulto que-parece-tal <a quien lo recibe> (φαινομένην), <insulto> contra uno mismo o contra algo propio, que no corresponde <recibir> [...]. Además, la cólera debe ser porque <alguien> me hizo o me iba a hacer algo a mí o a algo propio. Asimismo, a toda cólera debe seguir un placer surgido de la esperanza de vengarse [...]. Nadie aspira a lo que le parece imposible: el colérico aspira a lo que le resulta posible (1378a30-b4; con intervalos).

Ante todo, que el insulto deba ser tal que “así parece” (φαινομένην) al agente –al igual que la venganza, que debe parecer tal al agente (φαινομένης)– implica que debe interpretarlo como tal, ya sea gracias a un razonamiento o gracias a la imaginación (1378a30; 1379b11).²⁰ Es decir que la cólera supone que el agente considera que ha sido insultado o que alguna clase de injusticia se ha cometido en su contra, aun cuando esté equivocado y solamente lo imagine. El énfasis no está puesto en la realidad objetiva de tal injusticia, sino en cómo el agente la interpreta o percibe: “la cólera se da debido a una injusticia que-parece-tal <a quien la recibe>. [...], lo cual se cree que es padecer injusticia (ἐπὶ φαινομένην γὰρ ἀδικία ἢ ὀργή ἐστιν. [...] ὃ οἶεται ἀδικεῖσθαι)” (EN 1135b28-9; 33-4). La ofensa (ὀλιγωρία) a la que Aristóteles se refiere es definida como cierta “activación (ἐνέργεια) de una opinión en relación con lo que parece (φαινόμενον) por completo inmerecido” (*Ret.* 1378b11-12), definición en la que aparece nuevamente el parecer del agente injuriado. La ofensa es, en definitiva, “un evento social complejo que requiere una considerable cantidad de reflexión para ser reconocido o percibido como tal”.²¹

En segundo lugar, el insulto debe ser algo “que no corresponde” recibir (μὴ προσήκοντος, 1378a32). Tiene lugar nuevamente cierta evaluación racional, cuyo objetivo es determinar si la afrenta recibida fue o no adecuada.²² Fortenbaugh destaca, así, la presencia del pensa-

19 Sigo aquí la línea interpretativa general de quienes entienden que el tratamiento de los πάθη en *Ret.* es relevante para la ética y psicología aristotélica: v.g. Fortenbaugh (1970a) y Sihvola (1996), entre otros. El propio Aristóteles señala que está llevando a cabo un análisis pormenorizado y riguroso de los diversos πάθη (*Ret.* 1356a21-25). Entiendo que la distinción que se hace al comienzo de *DA* (403a29) entre la definición física y la dialéctica de ὀργή es tan solo eso, una distinción (διαφερόντως, 403a29); no implica que deba descartarse la definición de *Ret.*, sino que debe ser completada. Cf. *contra* Rossi (2021) y la extensa lista del mismo Fortenbaugh (1970a: 40, nota 2).

20 Considero suficientes las razones de Harris (1997) para considerar esta ocurrencia del participio de φαίνεσθαι con su semántica de “parecer”, más que con la del aparecer o ser manifiesto. En EN 1149a32 Aristóteles dirá que la cólera surge porque el λόγος o la φαντασία indicaron al agente que hubo ultraje.

21 Konstan (1994: 103; mi traducción).

22 En *Ret.* II, 1 se apela a las emociones como herramientas para formar juicios (ἐνεκα κρίσεως, 1377b21), pues los πάθη inciden en el modo en que el agente percibe su entorno (cf. 1378a19-21). Fortenbaugh (2006: 110)

miento reflexivo como causa eficiente de la cólera: “la cólera es necesariamente causada por el pensamiento del insulto (*caused by the thought of outrage*), de modo que tal pensamiento es mencionado en la definición esencial de la cólera”.²³ El pensamiento no es una presencia accidental en los eventos coléricos, sino, como ya adelanté, aquello que hace que la cólera se produzca: me encolerizo *porque considero* haber sufrido una afrenta que no correspondía recibir. Esta consideración racional de la afrenta se vuelve, así, parte esencial de la cólera y, por lo tanto, parte de su definición: el vínculo entre el pensamiento y la emoción es, pues, causal y esencial: “la ira necesita pensamiento causal y cierto entendimiento de lo correcto”.²⁴ Un pasaje de *Tópicos* confirma esto:

Algunas de las cosas que se postulan así caen de ningún modo bajo la división mencionada. Por ejemplo: si la cólera es un dolor acompañado por (μετά) la comprensión (ὑπόληψις) de recibir una afrenta. En efecto, esto quiere mostrar que el dolor surge debido a (διὰ) tal comprensión. Decir que “algo surge debido a (διὰ) esto” no es igual a decir “esto se da acompañado por (μετά) esto otro” (151a14-19).²⁵

Volviendo a la definición de *Retórica*, la presencia del pensamiento también se halla presente en la referencia al placer surgido de la esperanza de vengarse, pues dicha esperanza no puede responder sino a un cálculo racional capaz de medir el placer futuro frente al padecimiento por la afrenta presente.²⁶ De hecho, se dice explícitamente que el colérico no aspira a lo que le parece (φαινομένων) imposible, de modo que, una vez más, es su esperanza o comprensión de que la venganza será posible y traerá placer lo que motiva o causa la cólera.²⁷ Esta búsqueda explícita de placer también acerca a la cólera al terreno de la voluntariedad –y, por lo tanto, de la moralidad– al ratificar que las (re)acciones coléricas no son meros impulsos ciegos de los que el agente es víctima, sino que hay actividad judicativa involucrada. Sin embargo, esta situación requiere, todavía, una explicación ulterior: ¿de qué modo o en qué sentido sabe lo que hace quien actúa coléricamente?

III. Dos modos de conocer

Dado que estoy intentando sostener que el colérico sabe en cierto sentido lo que hace cuando actúa, antes de retomar el tema de la voluntariedad de la acción emocional repondré

es taxativo: “no existe ninguna clase de cólera que no involucre la creencia de que ha ocurrido un daño injustificado” (mi trad.). Para la necesidad de encolerizarse “como se debe/corresponde”, cf. también *EN* 1109a26-b26.

23 Fortenbaugh (1974 [2002]: 12; mi trad.); cf (1970a: 59).

24 Nussbaum (2014 [2018]: 41). Identificar la esencia o el *qué* (τὸ τί ἐστι) con la causa o el *por qué* (διὰ τί ἐστι) es un principio científico aristotélico: cf. *An. Po.* 90a14-15 y 93a3-4; *Ret.* 1380b16.

25 Cf. *Top.* 156a32-3. En *Tóp.* 127b30-32 ya se había establecido el vínculo estrecho entre pensamiento y cólera, pero no todavía en términos causales. ὑπόληψις y ὑπολαμβάνω remiten de modo general al conocimiento (ciencia, prudencia y opinión), cf. *DA* 427b23-26 y Sinnott (2007: nota 1003).

26 Cf. *EE* 1229b31-2. Placer y dolor son partes esenciales de la definición de πάθος en general (*EE* 1220b12-14). En el caso particular de la cólera, si bien el placer (de vengarse) se halla presente (*Ret.* 1370b10), el dolor (producido por la afrenta recibida) parece definirla más esencialmente (*Top.* 127b30-31). No obstante, la cólera no es en sí misma un dolor, sino que es producto del dolor que genera la ofensa: cf. *Top.* 125b32-34.

27 En *DA* 433b5-10 una de las características del intelecto es, precisamente, percibir el tiempo para postergar acciones inmediatas en pos de mayor placer a futuro.

los modos en los que Aristóteles entiende que se puede tener conocimiento, para ver dónde inscribir el saber del colérico:

Dado que decimos “conocer” en dos sentidos –se dice que “conoce” el que tiene <conocimiento> y no lo utiliza, pero también el que lo utiliza– será distinto hacer lo que no se debe teniendo <conocimiento de ello> sin ejercerlo y hacerlo <teniendo conocimiento de ello y> ejerciéndolo. Esto último parece extraño, pero no <parece extraño> si <se hace lo que no se debe teniendo el conocimiento> sin ejercerlo (EN 1146b31-35).

Se puede tener conocimientos y ya (ἔχειν), o se puede tener conocimiento y utilizarlo o ejercerlo al momento de actuar (ἔχειν + χρῆσθαι = θεωρεῖν).²⁸ De modo que es posible actuar poseyendo el conocimiento relevante para el caso pero sin servirse de él: decir que alguien conoce algo no es decir que esté siempre pensando en ello, ni que esté pensando en ello ahora.

En DA II 1, luego de definir el alma como la ἐντελέχεια de un cuerpo potencialmente vivo, se dice que el término “ἐντελέχεια” puede entenderse de dos maneras: como se entiende el conocimiento (ἐπιστήμη) o como se entiende la acción de estar ejerciendo/teorizando tal conocimiento (τὸ θεωρεῖν). El ser humano nace ignorante en acto, pero conocedor en potencia. Esta potencia originaria se actualiza en una primera entelequia cuando se adquiere conocimiento. Ahora bien, nuevamente: tener (ἔχειν) conocimiento no es lo mismo que ejercerlo en la práctica, razón por la cual esta entelequia primera coincide, a su vez, con una segunda potencia consistente en la posibilidad de ejercer dicho conocimiento, de ponerlo en acción.²⁹ Esta potencia segunda se actualiza, eventualmente, en una segunda entelequia cuando el conocedor ejerce su saber. Aplicado esto a terreno práctico, al igual que en el caso de quien posee la virtud pero no la practica –por ejemplo, por estar durmiendo– se llama “conocedor” a quien posee el conocimiento, pero ello no implica que se trate de alguien que lo está ejerciendo en acto: “la vigilia es análoga a la acción de teorizar, mientras que el sueño es análogo a tener <el conocimiento> pero no actualizarlo/ejercitarlo” (DA 412a25-26).³⁰

Pero Aristóteles da todavía un paso más. En DA II 5 (417a22 ss.) precisa que alguien puede ser considerado “conocedor” (ἐπιστήμων) en tres sentidos: (i) en tanto conocer es una capacidad del ser humano *qua* humano –esto es: el humano se halla entre los seres capaces de conocer–; (ii) en tanto llamamos “conocedor” a quien tiene un conocimiento, sin ejercerlo;³¹ (iii) el caso de quien “ya está teorizando, que está en acto y conociendo en sentido propio que ‘esto una <letra> A’ (ὁ δ’ ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεῖα ὦν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τὸδε τὸ A)” (417a28-29). Este tercer conocedor es definido en términos de una actividad que se desarrolla actual y realmente: no se trata de quien tiene la mera capacidad/posibilidad de conocer, sino de quien *está ejerciendo* sus conocimientos, materializándolos, en caso de ser prácticos, en una decisión racional particular y determinada.

28 Vigo (1999, p. 67) denomina cada tipo de conocimiento “saber explícito” y “saber latente”, respectivamente. Para θεωρεῖν en tanto ejercicio en acto del conocimiento en oposición al conocimiento que simplemente se posee, cf. *Met.* 1043a34-35 y *Fis.* 255a34-b2.

29 Aristóteles no nombra como “primera” y “segunda” a estas dos clases o grados de actualidad y potencialidad; sigo, no obstante, a especialistas como Shields (2016: *ad loc.*), quien, a su vez, se apoya en la nomenclatura escolástica: *potentia prima*, *potentia secunda*, *actus prior*, *actus secundus*.

30 En contexto ético, el verbo “ἐνεργέω” refiere a quien ejercita la virtud (cf. EN 1101a15).

31 Sobre este tema, cf. Polanski (2007: 159) y EN 1177a32-b1.

Veamos, sobre esta base, qué rol juega el conocimiento en la acción emocional-colérica y, en particular, de cuál de estos tres modos conoce quien actúa coléricamente.

IV. Emociones y voluntariedad

Según Aristóteles, para que una acción sea voluntaria deben darse tres condiciones: (i) el principio físico de la acción debe estar en el agente y no en una fuerza externa (1110a15-17); (ii) el agente debe conocer las circunstancias en las que actúa (1111a22-24); (iii) la acción debe ser producto de un deseo.³² Las elecciones consistentes en un deseo deliberado son, por supuesto, el paradigma de acciones de este tipo. Sin embargo, existen acciones que satisfacen estas condiciones pero que, al no ser producto inmediato de una elección en sentido estricto, se encuentran al límite de la voluntariedad: las acciones emocionales. Retomando lo que vengo diciendo sobre las acciones coléricas –recordemos que, cuando habla de πάθη en tanto motores de acción, Aristóteles piensa sobre todo en la cólera (EN 1111b1-3)–, sin dudas satisfacen la primera de las condiciones de la voluntariedad: no hay fuerza externa involucrada. En función de lo visto en el apartado §II, también la tercera, pues el θυμός es, además de un πάθος, una ὄρεξις, un deseo de venganza. Que la acción emocional surja de un deseo de la parte irracional del alma no implica que no pueda involucrar elementos cognitivo-reflexivos: “la distinción entre actos que tienen su origen en deseos racionales y no racionales no se corresponde con la distinción entre comportamiento cognitivo y no cognitivo”.³³ Este aspecto cognitivo de la acción emocional colérica se vincula directamente con la segunda condición de voluntariedad, la epistémica. Ahora bien, ¿en qué sentido sabe lo que hace quien obra encolerizado?

Como ya vimos a partir de la definición de *Retórica*, racionalidad y cólera no son excluyentes, sino que la primera es causa eficiente de la segunda. En pleno análisis de la voluntariedad práctica en EN III, 1 encontramos indicios de cómo es que el colérico sabe lo que está haciendo:

Parece que actuar por ignorancia (δι' ἄγνοιαν) es diferente a obrar mientras se está ignorando <momentáneamente lo que se hace> (ἀγνοοῦντα). En efecto, no parece que quien está borracho o encolerizado (ὀργιζόμενος) actúe por ignorancia [...], ni tampoco sabiendo, sino <que lo hace> mientras está ignorando <momentáneamente lo que hace> (ἀγνοῶν) (1110b24-27).

Retomando lo visto en el apartado anterior (§III), tanto el encolerizado como el embriagado poseen (ἔχειν) el conocimiento relacionado con la acción que realizan. Sin embargo, ocurre que, mientras están actuando, ese conocimiento no es concomitante con su obrar, no está puesto en ejercicio (θεωρεῖν) como causa inmediata de una decisión en tanto deseo deliberado. Podríamos decir que, si bien saben lo que hacen, el conocimiento no está operativo en el momento en que actúan; su saber no es explícito, sino latente. Pero está. Esto significa que quien actúa embriagado hace algo que le resulta racionalmente aceptable, pero que, cuando está sobrio, no se atreve a hacer, quizá por vergüenza, quizá por cobardía. Lo que el alcohol le permite al embriagado (pues la elaboración de opiniones racionales es

32 Para esta triple condición de voluntariedad, cf. Charles (1984: 58).

33 Knuutila (2004: 28, mi traducción).

patrimonio de la parte racional del alma), sino inhibir aquello que, en estado de sobriedad, le impediría obrar conforme dicha opinión.³⁴ En el caso del colérico, lo que la cólera le permite es avanzar con una venganza que no podría ejecutarse en calma, aun cuando esté convencido racionalmente de que corresponde. Como consecuencia, la causa inmediata de su obrar no es la opinión sobre la situación (pues actúan “mientras ignoran” momentáneamente lo que están haciendo), sino la borrachera o la cólera. Hacen lo que hacen porque están borrachos/enojados, pero eso no implica que no sea eso lo que, de todos modos, hubiesen querido hacer o hubiesen opinado que era correcto hacer. Su acción se vincula con su opinión racional, pero no inmediatamente. Cuando la interpretación de la afrenta no lleva al agente a encontrarse pacíficamente a conversar con el perpetrador, sino que revierte en el ebullir de la sangre y la acción violenta en su contra, se encoleriza. Encontrarse a discutir pacíficamente con el perpetrador de la afrenta habría constituido una decisión racional, un deseo deliberado sin más, donde la racionalidad habría desempeñado todos los roles (pues el deseo de discutir en calma habría sido un deseo racional, una βούλησις). En el caso del encolerizado, en cambio, el pensamiento es causa eficiente de la cólera, y la cólera, en tanto deseo, es causa de la acción resultante: golpear, insultar, denigrar al perpetrador. Hay una mediación, pues, entre la opinión que me indica que corresponde vengarse y la venganza fáctica y realizada.

Recuperando lo visto en el último pasaje citado (1110b24-27), el conocimiento está presente (ἔχειν) al momento de ejecutar la venganza –pues el agente considera que vengarse es lo que corresponde–, pero no en ejercicio efectivo (θεωρεῖν), pues, aunque enmarcada en la opinión racional en cuestión, la que está operando práctica e inmediatamente es la cólera. En el momento de llevar a cabo la venganza, el agente no está ejerciendo lo que opina, cosa que Aristóteles expresa por la negativa: afirmando está ignorando momentáneamente lo que hace. No debe interpretarse, pues, que el agente no sabe que se está vengando o de quién se está vengando o que le está haciendo un daño a la persona de la que se está vengando, sino que la causa inmediata de su venganza no son dichos conocimientos, sino la cólera.³⁵ Los conocimientos en cuestión son causa *mediata* de la venganza, en tanto causa *inmediata* de la cólera:

Las iras se dan acompañadas de razón (μετὰ λόγου), no en el sentido de que la razón le da órdenes, sino en tanto hizo evidente la injuria <que provocó la ira> (*Prob.* 949b17-19).

Sobre el λόγος recae la posibilidad de volver injuria un estímulo material recibido por el agente (una palabra, una ofensa física, etcétera) al ser la única capacidad humana capaz de determinar la pertinencia o no del hecho.³⁶ Cabe aclarar que, cuando Aristóteles habla del λόγος en estos términos, no se refiere a que la emoción descansa sobre razonamientos articulados en premisas y conclusiones. El término es utilizado como foco genérico de una

34 En palabras de Ramos-Umaña (2022: 86), se trata de cierta clase de “obnubilación moral”.

35 Esta situación solo puede darse en el ámbito de la cólera, no en el de los apetitos (ἐπιθυμίαι), pues estos últimos aspiran a objetos como alimento, bebida o sexo cuya valía en tanto deseables no requiere de mediación racional ninguna (son “necesarios”, *EN* 1147b24). La pertinencia de la venganza, por el contrario, sí supone una evaluación racional. De allí que, como venimos viendo, el θυμός tenga la capacidad de escuchar a la razón. Cf. Ramos-Umaña (2022: 88-89).

36 En palabras de Chamberlain, “es fácil encolerizarse, pero no es fácil definir en cada caso de qué modo, con quién, por qué motivos y por cuánto tiempo encolerizarse. La parte irracional necesita de la ayuda de la parte racional para ello (1984:151; mi trad.).

serie de actividades intelectuales: “la creencia acompaña a toda opinión, el estar persuadido <de algo> acompaña a la creencia y la razón (λόγος) acompaña a la persuasión” (DA 428a22-24). El agente puede creer que la venganza corresponde, estar persuadido de ello o haberlo concluido argumentativamente, pero cualquiera de estas posibilidades remite, en última instancia, al λόγος. Cuando digo “en última instancia” me refiero al carácter mediato del saber reflexivo, carácter lo suficientemente mediato como para que Aristóteles hable de un agente que actúa “ignorando <momentáneamente lo que hace>”.

Volviendo a la cita de *Prob.*, se ve nuevamente por qué la razón constituye la causa eficiente de la cólera, al tornar el estímulo en afrenta. Y, según he intentado mostrar, es en esta presencia (mediata) de la opinión racional en las acciones coléricas donde radica, en definitiva, la fuente última de su voluntariedad: si la acción colérica nada tuviese que ver con las opiniones racionales del agente, mal se la podría considerar voluntaria y juzgar moralmente, pues siempre se podría aducir que ese estado de emoción violenta nada tiene que ver con la identidad moral (ἦθος) de quien simplemente sería víctima de su emoción. Me refiero a que no se daría la segunda condición de voluntariedad que comenté *supra*, pues el agente siempre podría decir “no sabía lo que hacía”. Por el contrario, el hecho de responder mediatamente a una opinión racional es lo que permite que la acción colérica resulte voluntaria y, así, tenga incumbencia moral, es decir: que pueda ser virtuosa o viciosa: “es esta opción decisiva lo que transforma la pasión –fenómeno pasivo y moralmente neutro– en una disposición moral legítima o culpable [...]. *No es la cólera misma lo que es moral o inmoral, sino el uso que se hace de ella*”.³⁷ Es por todo esto que Aristóteles puede afirmar que “hay que encolerizarse con ciertas cosas” (1111a30-31); y, por lo tanto, con otras no. La cólera es moralmente deseable en algunas circunstancias. Y el encargado de regular la pertinencia moral de la cólera, el encargado de establecer en qué circunstancias hay que encolerizarse y en cuáles no, es, como vimos, el λόγος:

El que está tranquilo no quiere estar perturbado ni ser llevado por la emoción, sino enojarse del modo, por los motivos y en el momento que la razón disponga (ὡς ἂν ὁ λόγος τᾶξι). [...] Los que no se encolerizan por lo que se debe, ni como se debe, ni cuando se debe parecen inútiles, porque aparentemente no tienen percepción ni sienten dolor: al no encolerizarse no pueden defenderse. Soportar cuando se es injuriado y mirar para otro lado <cuando insultan> a los propios es algo propio de un esclavo (EN 1125b33-1126a8).³⁸

V. Conclusión

En el presente trabajo he intentado mostrar por qué las acciones emocionales son catalogadas como voluntarias en EN III, 1, más allá de las razones explícitas que da Aristóteles para no considerarlas involuntarias. La remisión última a un marco reflexivo de tipo racional

37 Fillion-Lahille (1970: 54; traducción y destacado míos).

38 Cf. EN 1106b21 y 1109a26. En la medida en que establece el término medio entre la ira excesiva (exceso) y la tranquilidad excesiva (defecto). De allí que “en relación con encolerizarse, somos malos si lo hacemos excesiva o débilmente, pero buenos si lo hacemos mesuradamente. [...] Ni el que siente temor ni el encolerizado son elogiados, ni se censura al que se encoleriza sin más, sino a quien lo hace de cierto modo (ὁ πῶς <ὀργιζόμενος>)” (1105b26-1106a1, con intervalo). Nótese la recurrencia de esta modalización (πῶς) del encolerizado en el pasaje que cito y comento a continuación.

es lo que hace de tales acciones instancias éticamente relevantes, pues comprometen las opiniones del agente en relación con su concepción del bien y del mal. El valor moral de la acción colérica se funda en los conocimientos del agente: si soy una persona virtuosa, mis acciones coléricas, además de voluntarias, serán justas, pues responderán a parámetros racionales justos. Estos parámetros racionales justos (o no) se expresan en las diversas ἔξεις (disposiciones, hábitos morales) del agente, disposición que puede asimilarse a la posesión de conocimientos vista en el §III. Y esto porque, al tratarse de asuntos prácticos, la calificación moral que le cabe a un agente no surge de lo que sabe, sino de lo que hace en función de eso que sabe (EN 1103a31-b2). Es por esto que Aristóteles no define la virtud ética como una actividad (ἐνέργεια), pues en ese caso sólo sería virtuoso quien está actuando virtuosamente aquí y ahora: ni Príamo ni Pericles serían virtuosos mientras duermen, cosa ridícula. A su vez, esta ἔξις se vincula directamente con las emociones: la virtud ética es definida como una disposición (ἔξις) a obrar virtuosamente, un hábito o modo de ser/hacer virtuoso que dispone el carácter de un agente a (re)acciones emocionales *moralmente signadas* frente a estímulos externos:³⁹

Son disposiciones (ἔξεις) aquello conforme lo cual somos buenos o malos en relación con las emociones; v.g. respecto del encolerizarse, somos malos si actuamos con desmesura o sin cuidado, pero si actuamos mesuradamente, somos buenos (EN 1105b25-28).

La disposición es, pues, un modo de ser/hacer frente a lo que nos afecta: quien (re)accione bien, será bueno; quien (re)accione mal, malo. De allí que proponga hablar de emociones “moralmente signadas”, pues para Aristóteles no se trata de accesos involuntarios de un agente que no podría ser juzgado moralmente por las acciones resultantes. La ἔξις práctica se materializa en el repertorio intelectual que el agente alcanza tras haber actuado repetida y conscientemente de cierto modo (EN 1103a31-b2).

Retomando la distinción entre potencias y actos primeros y segundos que vimos en el §III, el concepto de ἔξις puede ser asimilado al de acto primero/potencia segunda,⁴⁰ mientras que el de acción virtuosa puede asimilarse al de acto segundo: “el ejercicio efectivo de una *héxis* particular es una actividad; cualquiera de las potencialidades iniciales <sc. las potencias primeras> podría resultar en una *héxis* determinada”.⁴¹ La disposición habitual es, pues, cierta clase de posesión o disposición epistémica no asimilable sin más al ejercicio efectivo de aquello para lo cual dispone. Uno de los modos de llevar a la práctica concreta esta disposición es la emoción, de modo que si la disposición era virtuosa, la acción resulte virtuosa y, si viciosa, viciosa.⁴² En ambos casos voluntaria y, por ello mismo, moralmente relevante.

39 Cf. EN 1105b19-1106a13.

40 Es decir, al mero hecho de “tener” (ἔχειν) conocimiento, dando cuenta, así, del vínculo etimológico entre ἔχειν y ἔξις (cf. Chantraine, s.v. ἔχειν).

41 Hamlyn (1968, ad 417a21). De modo similar, Hardie afirma que “cuando Aristóteles habla de ‘uso’ <sc. θεωρεῖν> no se refiere sin más a la aplicación del conocimiento en la práctica, sino al ejercicio de conocimiento disposicional <sc. ἔξις> en el hecho de estar pensando” (1968, p. 274; mi trad.).

42 Cf. Knuuttila (2004: 26).

Bibliografía

- Aubenque, P. (1957). Sur la définition aristotélicienne de la colère. *Revue Philosophique de la France Et de l'Étranger* 147, 300-317.
- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Colihue.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.
- Chamberlain, C. (1984). The meaning of *prohairesis* in Aristotle's Ethics. *Transactions of the American Philological Association* CXIV, 147-157.
- Cooper, J.M. (1988). Some remarks on Aristotle's moral psychology. *The Southern Journal of Philosophy* XXVII, 25-42.
- Cope, M. & Sandys, E. (1877 [2009]), *Aristotle. Rhetoric*, Cambridge University Press.
- Dow, J. (2015). *Passions and persuasion in Aristotle's Rhetoric*. Oxford University Press.
- Dyer, R.R. (1965). Aristotle's categories of Voluntary Torts (EN 1135b8-25). *The Classical Review* XV, 3, 250-252.
- Feldblyum, V. (2016). Aristotle on Thumos and Phantasia. *Ithaque* XVIII, 1-23.
- Fillion-Lahille, J. (1970). La colère chez Aristote. *Revue des Études Anciennes* LXXII, 1-2, 46-79.
- Fortenbaugh, W.W. (1970a). Aristotle's Rhetoric on emotions. *Archiv für Geschichte der Philosophie* LII, 1, 40-69.
- Fortenbaugh, W.W. (1970b). On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychology. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 11, 233-250.
- Fortenbaugh, W.W. (1974 [2002]). *Aristotle on Emotion*. Duckworth.
- Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle's practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Brill.
- Harris, W.V. (1997). A note on Aristotle's definition of Anger. *The Classical Quarterly* XLVII, 2, 452-454.
- Hicks, R.D. (1907). *Aristotle. De anima*. Cambridge University Press.
- Irwin, T. (1980). Reason and Responsibility in Aristotle. A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 117-156). University of California Press.
- Irwin, T. (1999). *Aristotle Nicomachean Ethics. Translated, with introduction, notes and glossary*. Hackett.
- Knuuttila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Clarendon Press.
- Konstan, D. (2003). Translating ancient Emotions. *Acta Classica* XLVI, 5-19.
- Konstan, D. (2004). Aristotle on anger and emotions. S. Braun, S. & G. Most (eds.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen* (pp. 99-120). Cambridge University Press.
- Lennox, J. (2015). Aristotle on the Biological Roots of Virtue: The Natural History of Natural Virtue. D. Henry & K.M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics* (pp. 193-213). Cambridge University Press.
- Leunissen, L. (2017), *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*. Oxford University Press.
- Lorenz, H. (2009). Virtue of Character in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXVII.

- Mathieu-Castellani, G. (2001). La colère d'Aristote. Défense et illustration d'un emportement plus doux que le miel. *Litterature CXII*, 2, 75-89.
- Moss, J. (2012). *Aristotle on the Aparent Good*. Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1986 [1995]). *La fragilidad del bien*. Visor.
- Nussbaum, M. (2014 [2018]). *La ira y el perdón*. FCE.
- Polanski, R. (2007). *Aristotle's De anima*. Cambridge University Press.
- Ramos-Umaña, L. (2022). Filosofía del deseo. Aristóteles y el *thymós*. *Tópicos LXII*, 65-95.
- Rossi, G. (2018). The Causal Structure of Emotions in Aristotle: Hylomorphism, Causal Interaction between Mind and Body, and Intentionality. M. Boeri *et al.* (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle* (pp. 177-198), Springer.
- Sherman, N. (1991). *The Fabric of Character*. Clarendon Press.
- Shields, C. (2016). *Aristotle. De anima*. Clarendon Press.
- Sihvola, J. (1996). Emotional animals: Do Aristotelian emotions require beliefs? *Apeiron* 29, 105-144.
- Sinnot, E. (2007). *Aristóteles. Ética nicomaquea*. Colihue.
- Simpson, P.L.P. (2014). *The Great Ethics of Aristotle*. Routledge.
- Taylor, C. C. W. (2006). *Aristotle. Nicomachean Ethics. Books II-IV*. Clarendon Press.
- Vigo, A. (1999). Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles. *Anuario filosófico* 32, 59-105.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 94 (2025), pp. 39-53

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.509851>

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) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Sobre la originalidad distintiva del genio. Una revisión de las propuestas de Perloff y Goldsmith

**On the distinctive originality of genius.
A review of Perloff and Goldsmith's proposals**

*ADRIÁN SANTAMARÍA PÉREZ**

Resumen: El presente artículo tratará de dirimir hasta qué punto el concepto de “genio no-original” propuesto por Perloff y Goldsmith es concebible. Para ello, tras una situación introductoria de su producción ensayística en el estado del arte, se reconstruirá lo que ambos autores quieren decir por los dos conceptos que integran el binomio: “originalidad” y “genio”. Después, con la ayuda de un panorama y algunos de los autores más importantes de la filosofía del arte, se comparará su propuesta conceptual con la originalidad que históricamente ha definido al genio.

Palabras clave: Genio, Arte, Originalidad, Creatividad, Marjorie Perloff, Kenneth Goldsmith.

Abstract: This article will attempt to determine to what extent the concept of “unoriginal genius” proposed by Perloff and Goldsmith is conceivable. In order to do so, after an introductory situation of their essayistic production in the state of the art, we will reconstruct what both authors mean by the two concepts that integrate the aforementioned binomial: “originality” and “genius”. Subsequently, with the help of a panorama and some of the most important authors within the philosophy of art, their conceptual proposal will be compared with the originality that has historically defined genius.

Keywords: Genius, Art, Originality, Creativity, Marjorie Perloff, Kenneth Goldsmith.

Recibido: 02/02/2022. Aceptado: 03/07/2022.

* Investigador FPI en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, donde ha impartido docencia en Ética, Ética Aplicada, Filosofía Política e Historia de la Filosofía Moderna. Ha sido investigador visitante en el Centro de Estudios Cognitivos de la Universidad de Tufts (Medford, MA). Es miembro del grupo de investigación en Humanidades ecológicas (GHECO-UAM). Actualmente realiza una tesis doctoral sobre el genio y la escritura bajo la dirección de los profesores Jorge Riechmann e Iván de los Ríos. Contacto: adrian.santamaria@uam.es. Publicaciones recientes significativas: “Eloy Fernández Porta contra el esencialismo blockbuster. Herramientas para una crítica de la concepción humanista de las relaciones humanas”, en *Tropelias: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, 37, 2022 y “Entre el Trans- y el Post- humanismo. Una comparación seguida de una labor de bricolaje” en Feltrero, R. (2018). *Tecnología e innovación social. Hacia un desarrollo inclusivo y sostenible*. Madrid: Global Knowledge. ISBN: 978-84-15665-28-1. Páginas: 45-60.

1. Introducción¹

Hace décadas que ya fueron constatados los niveles de desproporción que había entre lo que somos -por una parte- y lo que nos rodea -por otra-. Entre, si se quiere, aquello que somos capaces de pensar, imaginar e, incluso, sentir como seres finitos y el complejo de artefactos técnicos e industriales que, se supone, habíamos creado como sociedades. Este diagnóstico fue rotulado por el pensador periférico a la Escuela de Frankfurt, Günther Anders, como sigue: “vergüenza prometeica” (Anders, 2010). No sorprenderé a nadie al decir que el panorama no solo no ha mejorado, sino que ha ido a peor. Ya no es solo que las dinámicas sociales en las que estamos inscritos sean gigantescas (o, por emplear sus propios términos, monstruosas), sino que además éstas se han acelerado a ritmos vertiginosos.

No es banal, en este sentido, que Hartmut Rosa dedicara todo un libro a este fenómeno, el de la aceleración, asociándola, de forma, igualmente, muy poco azarosa, a uno de los conceptos más fundamentales de la crítica de raigambre marxista: a saber, la alienación (Rosa, 2016). Rosa es un ejemplo de tantos de la importancia que varios intelectuales y ensayistas han dedicado a la cuestión de la aceleración social desde diferentes puntos de vista y con distintas posibilidades. Otro sería, sin lugar a duda, el de Byung-Chul Han, de quien se puede decir que uno de los hilos conductores de su producción filosófica consiste en analizar las consecuencias sociales y subjetivas de la época de la rapidez e hiper-productividad en la que, no sin dificultades, habitamos².

En el panorama filosófico español, resuenan, de nuevo, diversos nombres. Para empezar, el de Jorge Riechmann, quien, aparte de estar interesado en los cambios psicológicos, remite, con mucho acierto, la cuestión de la aceleración a problemas ecológicos o metabólicos, haciendo ver el socavamiento de la base natural que implican los procesos extremadamente vertiginosos de nuestro presente³. De igual modo, el opúsculo de Marina Garcés, *Nueva ilustración radical* (Garcés, 2017), toma como problema determinante la asimetría entre la sobrecarga de información que nos asola con respecto a nuestra capacidad de procesarla (algo que, por cierto, también ha hecho Remedios Zafra, aterrizándola al campo de las Humanidades y la producción cultural⁴). Por último, y sin ánimo de exhaustividad, Eloy Fernández Porta, sobre todo a partir de *Eros. La superproducción de los afectos* (Fernández Porta, 2013), ha explorado las implicaciones en el modo de sentir de las subjetividades que

1 Quisiera aprovechar esta nota a pie de página para dar las gracias a Jorge Riechmann, Jesús Pinto, Iván de los Ríos, Andrea Díaz, Sergio Martínez, Wenxi Zuo, Manuel López y Víctor de la Morena por los lúcidos comentarios y las fructíferas observaciones a versiones previas de este artículo.

2 Quizá sea, sin embargo, su *Sociedad del cansancio* (Han, 2017) el libro en el que más se hace manifiesta la cuestión de la aceleración social y sus consecuencias en las subjetividades.

3 Con él sucede igual que con Byung Chul-Han: en prácticamente todos sus ensayos hace acto de presencia la cuestión de la aceleración. Quizá sea, empero, en los tres siguientes libros donde más en profundidad se trate la mencionada cuestión: *Gente que no quiere viajar a Marte* (Riechmann, 2004), *Tiempo para la vida* (Riechmann, 2003) y *Mater celeritas* (Gallego y Riechmann, 2018).

4 Me refiero a, como no podía ser de otra manera, sus dos últimos ensayos, que, según ella misma, tienen que ser leídos de forma complementaria: *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital* (Zafra, 2017) y *Frágiles. Carta sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura* (Zafra, 2021).

se derivan del hecho de que estemos muy lejos de regirnos por dinámicas naturales, con ayuda de distintas manifestaciones artísticas⁵.

Sin embargo, volviendo al panorama internacional, quizá la producción que más ha puesto en el centro de mira a las prácticas artísticas a partir de una toma de conciencia del contexto hiper-acelerado en el que vivimos sea aquella que proviene de la crítica literaria y cultural norteamericana. Me refiero, por una parte, a *El genio no original. Poesía por otros medios en el nuevo siglo* de Marjorie Perloff (Perloff, 2019) y a *Escritura no-creativa. Gestionando el lenguaje en la era digital* de Kenneth Goldsmith (Goldsmith, 2015). En ellos, Perloff y Goldsmith tratan de contribuir a una renovación tanto de aquello en que consiste la poesía -en particular- como la escritura -en general-. Para acometer dicha empresa, su labor ha sido la de subrayar, diseccionar y teorizar sobre distintas prácticas artísticas tanto de nuestro presente como del pasado reciente (mediados del s. XX) que se basan (y se han basado) en la práctica del procesamiento, el ensamblaje, la citación, el pastiche, el préstamo y la copia. Todas ellas, en mayor o menor medida, vendrían a poner en cuestión conceptos clave para comprender la escritura, tales como “artista”, “originalidad”, “estilo”, “copia” o “imitación”, algo que, presumiblemente, afectaría a nuestro modo de concebir la herencia de obras del pasado también.

El paraguas que acoge a todas ellas está formado por dos conceptos que, según los autores, pueden ser intercambiables: “genio no original” y “escritura no creativa”. El primero va a ser acuñado y teorizado fundamentalmente por Marjorie Perloff, a partir de algunas reflexiones en blogs que Goldsmith hizo girar en torno al rótulo segundo, “escritura no creativa”. Tras esto, Goldsmith, en su libro ya citado, un poco posterior a *El genio no original*, lo tornará en convertible por “escritura no creativa”. De los dos conceptos, quizá sea el primero, “genio no original”, el que más ha sido objeto de una disertación *tout court*, y el que, por tanto, se preste a una análisis conceptual. Será, por ello, el que tome en este artículo, con el propósito de indagar si el paraguas acuñado por Perloff y Goldsmith sea uno que se sostiene o no. Así, comenzaré por preguntarme qué quiere decirnos principalmente Perloff cuando habla de “genio no original”, diseccionando, en esa labor, ambos conceptos. Después, en la segunda sección, trataré de evaluar si es posible juntar dos sintagmas tan aparentemente contradictorios.

2. “Originalidad” y “genio” en Perloff y Goldsmith

Parece que cualquiera que ose, hoy en día, posicionarse con respeto al concepto de genio (o a algún aspecto de éste) está obligado a asomarse, siquiera, al pensamiento francés contemporáneo. Marjorie Perloff, acuñadora del concepto “genio no original” no podía ser una excepción. Así, en una de las secciones del primer capítulo de la homónima obra, “El genio no original: una introducción”, hace comparecer a los autores que bajo el mencionado rótulo caen. Su conclusión, a este respecto, es anunciada explícitamente desde el título que otorga a esta pequeña parte de su ensayo: “¿La muerte de quién?”. Aunque buena parte de la

5 Para un estudio sobre la diferencia de objeto de investigación, así como de tono en los ensayos de Eloy Fernández Porta, donde la segunda etapa de su producción ensayística vendría a analizar lo expuesto en cuerpo de texto, remito a Tarancón Royo (2015).

tradición del pensamiento francés declarase a viva voz la muerte del autor (muerte que, no me cabe duda, ya es en sí misma discutible)⁶, todos sus miembros más representativos, en mayor o menor medida, acaban por no renunciar a la asunción de la existencia de hombres excepcionales ni de las obras que ellos producen.

Ni las reflexiones en torno a la autoría de Roland Barthes en *La muerte del autor*, ni mucho menos las de Foucault en “¿Qué es un autor?”, deben ser comprendidas como una suerte de acabamiento del genio, en opinión de Perloff; más al contrario, éstos no hacen sino rendir homenaje a esos grandes escritores que han pasado a la historia de la literatura. El fin del autor y el comienzo del lector en el ámbito literario no es sino un modo de ser más justo, en fin, con los escritos que resultan de una genialidad artística. En sus propias palabras:

Cuando Barthes hizo esta declaración un tanto imponente, no estaba devaluando el genio de Balzac, de Proust o de Mallarmé, los escritores a los que hace referencia en su ensayo. Al contrario, da tan por hecho la grandeza de las obras de Balzac y de Proust que desea una lectura más ingeniosa, más profunda y más matizada de estos textos de los que permitía cualquier explicación biográfica o de estudios de fuentes. (Perloff, 2019, p. 56).

El mismo balance hace de uno de los mayores receptores del pensamiento francés contemporáneo, Frederic Jameson, quien, para Perloff, representa el giro historicista que se le da al problema de la muerte del autor en los ochenta y los noventa. Jameson, en opinión de Perloff, más que por la cuestión de la defunción del autor, estaría preocupado por el contraste entre una época modernista de Grandes Autores, de “demiurgos y profetas”, y un momento postmodernista en el que el mismo concepto de genio se tornaría irrelevante (Perloff, 2019, p. 57). Sea como fuere, la teoría del genio, para el pensador norteamericano, estaría *demodé*: sería, en fin, una cosa del pasado. Incluso los mismos modernistas, en los tiempos del corporativismo capitalista, habrían quedado reificados en su relocalización (o más bien reclusión) en las aulas, donde se les enseña como clásicos de la literatura. Sin embargo, a Perloff no le deja de sorprender que el mismo Jameson, que se lamenta de la inutilidad del modernismo, vuelva a esos “maestros escolares” en su colección de ensayos titulado *The Modernist Papers*. Así, dice Perloff:

[...] [En opinión de Jameson] los propios modernistas se han reificado ahora como “clásicos” escolares y, por tanto, están a salvo y han perdido lectores y todo el interés.

6 Para una reflexión sobre la cuestión de la autoría hoy, donde la revisión de Barthes y Foucault es fundamental, remitimos al fructífero campo de estudio que cruza los estudios artísticos, legales y la filosofía. Los dos artículos que representan el pistoletazo de salida de este campo de estudio son los de Martha Woodmansee (Woodmansee, 1984) (Woodmansee, 1997). A ellos, habría que sumar, igualmente, dos libros colectivos que revisan las tesis de Barthes y Foucault. El primero es un tratamiento de la autoría desde el punto de vista artístico: *The construction of authorship* (Woodmansee y Jaszi, 1994). Y el segundo trata la cuestión de la autoría en el campo menos evidente de la ciencia: *Scientific authorship* (Biagioli y Galison, 2013). Igualmente, desde el campo de los *cultural studies*, encontramos una de las más lúcidas revisiones en torno a la concepción del autor en Bourdieu en *Selling genius*, de Leora Hadas (2020).

¿O no? El propio Jameson vuelve a los maestros modernistas en su colección de ensayos más reciente, *The Modernists Papers* (2007). El mismo crítico que había preguntado con desdén “¿Qué les pasó a Thomas Mann y a André Gide?” y “¿Es T.S. Eliot recuperable?” (*Cultural logic*, 303), escribe ahora análisis incisivos sobre las obras de Baudelaire y Rimbaud, Kafka y Joyce, Yeats y Mallarmé, William Carlos Williams, Gertrude Stein y Wallace Stevens, y sí, Thomas Mann (Perloff, 2019, p.58).

La misma paradoja ocurriría con el sociólogo francés Pierre Bourdieu, quien centró parte de su investigación en estudiar cómo la cultura crea la ilusión del genio para engatusar a las masas. Al mismo tiempo que, efectivamente, emprende la mencionada tarea, el sociólogo francés no se resistió al centro de gravedad que representan los grandes genios del arte. Para comprobarlo, solo hay que ver, nos propone Perloff, la manera en la que abre su conferencia acerca de *La educación sentimental* de Flaubert, recogida en el segundo volumen de *The field of cultural production*, donde se presenta la obra del escritor francés como un desmantelamiento de la ideología del genio a la vez que se predica de su obra el atributo de “obra maestra absoluta”. En palabras del propio Bourdieu, citado por Marjorie Perloff:

Creo que esta fascinante y misteriosa obra condensa todos los enigmas que la literatura puede plantear a todos aquellos que desean interpretarla. Como auténtico ejemplo de la obra maestra absoluta, la novela contiene un análisis del espacio social en el que se enmarcaba el propio autor, y nos ofrece así los instrumentos que necesitamos para analizarlo a él (Perloff, 2019, p. 64).

Si esto -producir una *magnum opus*- era posible en el s. XIX, piensa Perloff, ¿es realmente tan inconcebible hacerlo hoy en día? Quizá, esta es la sugerencia que lanza, lo que ocurre es que las obras maestras de nuestro tiempo, creadas, sin lugar a duda, por genios, no reclaman para sí más el adjetivo “original”. Quizá, en fin, haya que hacer una labor de disección entre estos dos conceptos: “genio”, por una parte; “original”, por otra. Dice, en un punto en el que alude a la poesía conceptual: “Si la nueva poesía conceptual no se afirma en la originalidad -al menos, no la originalidad en su sentido habitual-, no quiere decir que el genio no esté presente. Simplemente adopta formas distintas” (Perloff, 2019, p. 61). Cuáles sean esas nuevas formas dependerá, antes bien, de lo que Marjorie Perloff entienda por “original” en ese “sentido habitual” que anuncia.

Como es bien sabido, la polisemia de este término, “original”, es riquísima y compleja. Esto es algo que se puede comprobar solo, tal y como Perloff hace, con abrir el *Oxford English Dictionary*. El término “original”, en efecto, puede significar, entre otras muchas cosas, desde “lo real opuesto a la copia o la simulación” hasta “lo no derivativo o dependiente de otra cosa”, pasando por ser un sinónimo de “la novedad, la invención, creatividad e independencia de la mente”. El sentido que Perloff va a tomar por usual o estándar es una mezcla de dos de las definiciones expuestas. Le va a interesar, fundamentalmente, del concepto de originalidad, el componente de independencia, así como su contraste con la copia. La no originalidad, pues, va a estar marcada por un rechazo al imperativo de crear un estilo único que, en el ámbito de la poesía, vendría a ser caracterizado por el poder de crear una palabra singular e idiosincrásica. “En el mundo de la poesía, sin embargo, la demanda de

una expresión original es intransigente: esperamos que nuestros poetas produzcan palabras, frases, imágenes y locuciones irónicas que no hemos escuchado jamás. *No palabras sin más, sino mis palabras*". (Perloff, 2019, p. 65) (la cursiva es mía).

El mandato alto-modernista de crear un estilo único que no salga sino de uno mismo, el cual, de nuevo, nos remite a Jameson y su proclama de que el fin de los grandes escritores y el genio artístico es una realidad de nuestro presente, es el signo distintivo de la originalidad a la que Perloff se va a enfrentar. Tanto ella como Goldsmith van a defender que será posible predicar tanto de los artistas como de sus obras el adjetivo "genial", aunque ellas se basen en técnicas de apropiación, citación, copia, reproducción e, incluso, plagio intencionado. Aunque nos hallemos con obras que no contengan ni una sola palabra que emane del escritor, eso no es óbice para afirmar su genialidad. Serán esas, precisamente, las que van a caer bajo el paraguas de los rótulos "escritura no creativa" y "genio no original" y, por tanto, en las que se fijen ambos críticos de la literatura y del arte⁷.

"No originalidad", pues, como uso de la apropiación, citación, copia y reproducción, donde los propios medios empleados y los procesos implicados adquieren densidad y se convierten en materia de reflexión e, igualmente, donde las artes visuales, que llevan más camino por delante en este modo de entender la genialidad, tienen que enseñarle mucho a la escritura. En palabras de Perloff:

La apropiación, la citación, la copia y la reproducción han sido fundamentales en las artes visuales durante décadas: pensamos en Duchamp, cuya obra al completo consiste en "copias" y materiales encontrados; en Christian Boltanski, cuyas "obras de arte" eran fotografías reales de sus compañeros de clase de infancia; o en las cuidadosamente expuestas autoimágenes de Cindy Sherman. (Perloff, 2019, p. 65).

Y, en la misma línea, Goldsmith abre de esta manera el capítulo "Procesos infalibles: lo que la escritura puede aprender de las artes plásticas" (Goldsmith, p. 183):

Hace tiempo que las artes plásticas han adoptado la no-creatividad como una práctica creativa. Comenzando por los ready-mades de Marcel Duchamp, el siglo xx está

7 Como ya se mencionó en la introducción, el paraguas aludido, compuesto por los dos sintagmas inseparables ya expuestos, no es uno que solo se refiera a prácticas artísticas del presente digital e hiper-acelerado en el que nos encontramos. "Escritura no creativa" y "genio no-original" van a apuntar también al pasado, en un doble sentido: primero, al pasado reciente, el s. XX, donde van a encontrar, más que precursores, escritores no-originales *avant la lettre*, previos a la digitalización: T.S. Eliot, Ezra Pound, Joyce, la poesía concreta brasileña o Walter Benjamin son solo algunos ejemplos de los que revisan y analizan extensamente; segundo, al pasado en general, en forma de una toma de conciencia de todo lo que hay de no-creatividad o pastiche, préstamos y citas en aquellas obras que creíamos que eran completamente originales, fuente de un escritor del que emanan palabras puramente suyas. Sobre el primer de los sentidos, el restringido, no puedo dejar de citar a Goldsmith: El concepto de genio no original de Perloff no se debería leer solo como una ocurrencia teórica, sino como una práctica de escritura que data de la primera parte del siglo xx -una práctica que encarna una ética donde la construcción o concepción de un texto es tan importante como lo que el texto dice o hace: pensemos, por ejemplo, en la práctica de recopilar y tomar notas del *Libro de los Pasajes*, de Walter Benjamin, o en los proyectos reglamentados, de ímpetu matemático de OuLiPo. Hoy, la tecnología ha exacerbado estas tendencias mecánicas en la escritura. (Goldsmith, 2015, p. 22).

atestado de obras de arte que desafían la primacía del artista y cuestionan nuestras nociones tradicionales de autoría [...]

Los escritores tienen mucho que aprender de estos artistas y de cómo fueron terminando con las nociones tradicionales de genialidad, trabajo y proceso.

La última frase de la cita me permite introducir una cuestión que es determinante para acabar de perfilar el concepto de “genio no-original”. Como en ella se atisba, tanto Perloff como Goldsmith van a revisar, igualmente, el primer término del sintagma, aunque, claro está, sin descartarlo en absoluto. El genio del s. XXI, en estos tiempos de aceleración y sobrecarga de información que he contorneado al comienzo del artículo (y que, como he defendido, es el escenario social desde el que estos dos autores parten), deja de ser ese genio torturado, incomprendido y excéntrico del Romanticismo⁸, para convertirse -si empleamos figuras del pasado- en un archivista o bibliotecario o -si nos remitimos a las modas de nuestro tiempo- en un procesador, informático o directamente *geek*⁹.

[N]uestro concepto de genio -la figura romántica, aislada- se ha vuelto obsoleto. Una noción contemporánea de genio tendría que enfocarse en nuestro manejo de la información y nuestra capacidad de diseminarla. Perloff ha acuñado un término, *moving information*, que significa tanto el acto de mover información de un lado a otro como el acto de ser conmovido por el proceso. Plantea que el escritor de hoy, más que ser un genio torturado, se asemeja a un programador que conceptualiza, construye, ejecuta y mantiene de modo brillante una máquina de escritura. (Goldsmith, 2015, p. 22).

Queda mínimamente contorneado, tras la exposición de este apartado, qué es lo que entienden Perloff y Goldsmith por “genio”, pero, sobre todo, qué es lo que entienden por “original”. Una vez acometida esta empresa, me gustaría explorar si la acepción que ellos suscriben de este adjetivo es o no la más fundamental para captar aquello que quisiera signi-

8 La bibliografía en torno al Romanticismo es vastísima, como también lo es aquella en torno al genio y el Romanticismo. Citaré, en esta nota, la bibliografía secundaria y especializada que considero más esencial. Para una introducción al cruce entre los dos términos, no dejaría de recomendar el capítulo quinto, dedicado a las ciencias del genio, de *Divine Fury* de Darrin McMahon (2013). Si se quiere profundizar sobre el debate romántico en torno al genio y su relación con la empresa científica, yo acudiría al célebre ensayo de Schaffer, “El genio en la filosofía natural del Romanticismo” en *Trabajos de cristal* (Schaffer, 2011). Para un estudio sobre el nacimiento de las ciencias del genio en el contexto romántico, donde el carácter de excentricidad, desviación y locura de los hombres excepcionales es fundamental, me remito a *The mad-genius controversy* (Becker, 1987).

9 Como será bien sabido, el término *geek* designa a aquellas personas dedicadas a la informática que sienten una pasión irrefrenable por los avances tecnológicos. Su introducción en este punto, lejos de ser una maldad, viene justificada por cierto tono tecno-optimista y desarrollista que subyace, sobre todo, al ensayo de Goldsmith. El avance de los procesos de digitalización no es en ningún momento puesto en entredicho, sino que es asumido como un hecho incuestionable. Respiremos un poco el tono al que aludo con la inserción de una cita: Los cánones y las trayectorias no se establecerán de formas tradicionales. Ni siquiera estoy seguro de que existan las carreras tal como ahora las conocemos. Quizá las obras literarias funcionen, a menudo sin autor ni forma, como los memes de la Web, propagándose como incendios salvajes durante un periodo corto solo para ser suplantadas por la oleada que sigue (...) Incluso cuando la poesía del futuro sea escrita por máquinas para ser leída por otras máquinas, como plantea el poeta Christian Bök, habrá (al menos en un futuro cercano), alguien detrás de la cortina que haya inventado esos *drones* (Goldsmith, 2015, pp. 35-36).

ficar el concepto de genio, tal y como anuncié en la introducción. Así las cosas, comenzaré por una pequeña genealogía panorámica destinada a alumbrar la novedad que representó la aparición del moderno concepto de genio, para, en un segundo momento, alumbrar en qué consistió, fundamentalmente, el mandato de originalidad que a él se le impuso desde el principio. Solo después estaremos capacitados para responder si la no-originalidad del genio es realmente tan poco original como Perloff y Goldsmith proponen.

3. ¿Puede realmente no ser original el genio no-original?

Comencemos por un pequeño panorama. De forma previa al siglo XVII, en ese largo periodo que algunos han venido a llamar “mimético”, aludiendo, de esa forma, al imperativo que había en lo que se entendía por arte, no había una oposición real entre aquello que era adquirido por naturaleza y lo que era aprendido; entre, si se prefiere, *ingenium* y *ars*. De esta manera, por ejemplo, en el arte de la educación (o *paideia*), la clave residía en tratar de sacar lo que de por sí estaba dentro de una persona. Tan importante era la posesión de algunos atributos por naturaleza como la guía o la instrucción para desarrollarlos o recuperarlos. Tal y como explica McMahon,

En el mundo antiguo [...] y durante los siglos siguientes, la educación y la naturaleza (*ars et ingenium*) fueron vistas con mayor frecuencia como complementarias, y lo mismo ocurre con la creencia en la dotación natural y la teoría de la inspiración poética. Aunque ambos puntos de vista podrían contrastarse como tipos ideales que competían entre sí, lo más frecuente era que estuvieran emparejados.

[In the ancient world [...] and for centuries thereafter, nurture and nature (*ars et ingenium*) were most often seen as complementary, and the same is true of the belief in natural endowment and the theory of poetic inspiration. For though the two views could be contrasted as competing ideal types, more frequently they were paired.] (McMahon, 2013, p. 17)

Esto es cierto incluso para aquel contexto histórico en el que se tiende a ver ya un concepto de arte consolidado y autónomo: a saber, el Renacimiento. Incluso allá, donde esos más ilustres pintores, escultores y arquitectos consiguieron una independencia y estatus nunca visto, en parte gracias a la labor escritural de Giorgio Vasari, los caracteres que alguien tenía no se oponían nunca a la instrucción. Poco importaba que predominara lo natural sobre lo que se adquiría: lo notable es que aún en este punto hablamos de preponderancias o tendencias y no de una oposición tajante. Así, desde el otro lado de la ecuación, Leon Battista Alberti¹⁰, célebre por ser un adalid del trabajo duro y la instrucción, no rechazó en ningún momento los regalos que la naturaleza podía dar al individuo. Tal y como dice en el prólogo a Filippo Brunelleschi en su *De Pictura*, “Por tanto, me he dado cuenta de que

10 No puedo dejar de recomendar tanto el estudio preliminar como la edición de los tres textos fundamentales de Alberti de la profesora Rocío de la Villa. Será esta la que use para introducir la cita de Leon Battista Alberti en la presente sección.

reside en nuestra industria y diligencia, no menos que en el beneficio de la naturaleza y de los tiempos, el poder conseguir la más alta alabanza en cualquier actividad” (Alberti, 1999, p. 65) (la cursiva es mía).

Un binomio ligado al que acabamos de explicar, que tampoco era concebido como una neta oposición, es aquel que distingue entre la tradición y la innovación. Arte, *techné* en griego y *ars* en latín, en su sentido más general, era, dentro del marco histórico del imperativo mimético o imitativo, hacer algo siguiendo una serie de instrucciones y reglas conforme a un fin o resultado que podía ser más o menos cierto. Es por ello que, como nos sugiere Larry Shiner, “arte” tenía que ver más con un procedimiento que con una serie de objetos determinados. “*Techné/ars* no se referían tanto a una clase de objetos como a la capacidad o destreza humana para hacerlos o ejecutarlos” (Shiner, 2014, p. 46). Desde este punto de vista, muchos fenómenos caían bajo este concepto: desde la carpintería hasta la retórica, pasando por la navegación o la escultura.

Lo notable es que, en general, la pertenencia a una tradición era algo insoslayable: alguien -por ejemplo, un escritor- dominaba un determinado arte precisamente gracias a la preservación y transmisión de reglas que le venían dadas en la poética y la retórica, gracias a las cuales podía manipular materiales previamente existentes para lograr determinados efectos u obtener determinados resultados. Al interior de este contexto, la innovación, pues, no era algo que se opusiese a la reglamentación, sino que acontecía siempre en su interior, con la particularidad de que, cuando en una tradición dada había visos de originalidad, ella nunca era atribuida al sujeto mismo, sino a una entidad que a través de él había mediado. Las consideraciones de Woodmansee en torno a la escritura pueden ser extrapoladas, *mutatis mutandis*, al resto de las artes:

Ya sea como artesano o como inspirado, el escritor del Renacimiento y del neoclásico es siempre un vehículo o un instrumento: considerado como artesano, es un hábil manipulador de estrategias predefinidas para alcanzar los objetivos dictados por su público; entendido como inspirado, es igualmente objeto de fuerzas independientes, pues los momentos de inspiración de sus obras -lo que hay de novedoso y de más excelente en ellas- solo es obra del escritor en lo relativo a sus aspectos más rutinarios, el resto es atribuible a una agencia superior y externa -si no a una musa, entonces el dictado divino.

[Whether as a craftsman or as inspired, the writer of the Renaissance and neoclassical period is always a vehicle or instrument: regarded as a craftsman, he is a skilled manipulator of predefined strategies for achieving goals dictated by his audience; understood as inspired, he is equally the subject of independent forces, for the inspired moments of his works -that which is novel and most excellent in it- are not any more the writer’s sole doing than its more routine aspects, but are instead attributable to a higher, external agency -if not a muse, then to divine dictation.] (Woodmansee, 1984, p. 427).

Conforme avanzamos al s. XVII y, de ahí, al XVIII, estas dualidades dejaron de convivir felizmente y se tornaron irreconciliables. Lo adquirido por naturaleza se separará de lo

aprendido y la innovación de la tradición. Los dos primeros términos de ambos binomios serán las señas de identidad del concepto cuya originalidad Marjorie Perloff y Kenneth Goldsmith tratan de pulverizar: a saber, el genio, opuesto, ya en el contexto moderno y en la esfera de la producción artística, a todos esos artesanos y oficianes de taller. El mejor resumen de esta operación nos remite, de nuevo, a Martha Woodmansee:

[Los teóricos del siglo XVIII] se apartaron de este modelo compuesto [...] de dos maneras significativas. Redujeron al mínimo el elemento de la artesanía (en algunos casos simplemente lo descartaron) en favor del elemento de la inspiración, e interiorizaron la fuente de esa inspiración.

[They [eighteenth-century theorists] departed from this compound model [...] in two significant ways. They minimized the element of craftsmanship (in some instances they simply discarded it) in favor of the element of the inspiration, and they internalized the source of that inspiration.] (Woodmansee, 1984, p. 427).

Desde este punto de vista, “original” será aquello que trascienda toda tradición dada, todo cuerpo de reglas que preceden al genio, siendo la fuente de dicha trasgresión un hombre con cualidades excepcionales frente al resto, donde las metáforas vegetativas y naturales serán de vital importancia¹¹. Uno de los mejores lugares para constatar esta cuestión es, además, uno de los primeros cronológicamente. Me refiero a los escritos del contexto inglés, que tanto influirán a distintos autores alemanes en el s. XVIII. Uno de los primeros jalones es Joseph Addison, quien aún es una figura de transición, en tanto que no descarta el empleo del sustantivo “genio” para aquellos personajes talentosos que se rigen por reglas y que, pese a no dejar de tener mérito, no son tan valiosos como aquellos otros que escaparon a toda normatividad. Sobre los “genios naturales” se pronuncia como sigue:

Entre los grandes genios, pocos atraen la admiración de todo el mundo y se erigen como los prodigios de la humanidad, aquellos que, por la mera fuerza de las partes naturales, y sin ninguna ayuda del arte o el aprendizaje, han producido obras que fueron el deleite de sus propios tiempos y la maravilla de la posteridad.

[Among great geniuses those few draw the admiration of all the world upon them, and stand up as the prodigies of mankind, who, by the mere strength of natural parts, and without any assistance of art or learning, have produced works that were the delight of their own times and the wonder of posterity.] (Addison, 1891)

Mientras que de aquellos “genios imitativos” dice lo siguiente:

Hay otro tipo de grandes genios que colocaré en una segunda clase, no porque los considere inferiores a los primeros, sino sólo para distinguirlos, ya que son de una

11 Para un análisis monográfico del uso de estas metáforas a la hora de caracterizar el genio, remito al capítulo de Biagioli en *Living properties: making knowledge and controlling ownership in the History of Biology*. (Gaudi-llière, Kevles y Rheinberger, 2009).

clase diferente. Esta segunda clase de grandes genios son aquellos que se han formado a sí mismos mediante reglas, y han sometido la grandeza de sus talentos naturales a las correcciones y restricciones del arte. Entre los griegos se hallan Platón y Aristóteles; entre los romanos, Virgilio y Tulio; entre los ingleses, Milton y Sir Francis Bacon.

[There is another kind of great geniuses which I shall place in a second class, not as I think them inferior to the first, but only for distinction's sake, as they are of a different kind. This second class of great geniuses are those that have formed themselves by rules, and submitted the greatness of their natural talents to the corrections and restraints of art. Such among the Greeks were Plato and Aristotle; among the Romans, Virgil and Tully; among the English, Milton and Sir Francis Bacon.] (Addison, 1891)

Tardará poco tiempo en extenderse la idea de que los únicos artistas a los que conviene llamar propiamente “genios” serán los primeros que he mencionado: esto es, los naturales. El texto donde esta idea queda más explícita y se encuentra más acabada es en *Conjectures on original composition* de Edward Young (1759), quien influirá decisivamente en el posicionamiento de Fichte en el debate en torno a la propiedad intelectual en Alemania, reflejado en su texto *Proof of the Illegality of Reprinting* (cuestión que, por razones de espacio, no puedo desarrollar aquí) (Fichte, 1793). El genio, desde su punto de vista, debe operar como sigue:

En la medida en que la admiración a la naturaleza te permita alejarte de tus grandes predecesores, aléjate, ambiciosamente, de ellos; cuanto más lejos estés de ellos en similitud, más cerca estarás en excelencia; te elevarás, por ello, a un original; conviértete en un noble colateral, no en su humilde descendiente.

[As far as a regard to Nature [...] Will permit a Departure from your great Predecessors; so far, ambitiously, depart from them; the farther from them in Similitude, the nearer are you to them in Excellence; you rise by it into an Original; become a noble Collateral, not a humble Descendant from them] (Young, 1759, par. 80).

La originalidad del genio tiene que ver, ya en el contexto inglés, con un rechazo de precedentes. Lejos de ser algo que resulte de una tradición, se opone a ella. El parlamento de los genios queda compuesto de otras subjetividades geniales que solo se parecen entre sí en que cada una de ellas es idiosincrásica y única con respecto a las otras. No en vano, sobre todo en el contexto alemán, se hablará del genio artístico como un creador de segundo orden, aquel que viene después de Dios y está destinado a hacer su misma obra en la Tierra. “Los hombres de genio, como el Dios Padre, ahora creaban por sí mismos” [“Man of genius, like God the Father, now created for themselves”] (McMahon, 2013, p. 91).

La originalidad del genio es fundamentalmente *kairótica*, inaugura un antes y un después con respecto a su existencia. Desde el punto de vista de su pasado, como he sugerido, no existe nada que pueda anticipar la venida de una obra genial: todos los materiales existentes de forma previa al genio no tienen fundamento por sí mismos; no permiten, si se prefiere, rastrear las condiciones de posibilidad anteriores a su creación, como tan filosóficamente argumentó Immanuel Kant en *La crítica del juicio* (algo que le hizo rechazar la categoría

de “genio” para todo aquello que no fuese arte) y tan lúcidamente, ya en el s. XX, expuso Jorge Luis Borges en su “Kafka y sus precursores”.

Si no me equivoco, las heterogéneas piezas que he enumerado se parecen a Kafka; si no me equivoco, no todas se parecen entre sí. Este último hecho es el más significativo. En cada uno de esos textos está la idiosincrasia de Kafka, en grado mayor o menor, *pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría* [...] El hecho es que *cada escritor crea sus precursores* (Borges, 1976) (la cursiva es mía).

Da igual, por tanto, si los mencionados materiales son personas, lecturas, correspondencias, tertulias o lo que se pudiera imaginar: lo importante es siempre cómo el genio se las ha con ello, cómo es capaz de desenvolverse y pasarlos por el tamiz de su subjetividad excepcional. Los materiales del genio no son, como nos sugiere Tomás Pollán en su conferencia “Imitación. Emulación. Invención” (Pollán, 2017), sino signos arbitrarios sin valor ni estatuto alguno hasta que no entran en relación con él.

De la misma manera que el genio no imita, éste es inimitable. Lo único que se puede hacer con él es, en el mejor de los casos, emular su idiosincrásico gesto, en la concepción menos radical del genio artístico exhibida por Immanuel Kant en su obra ya citada. El genio solo admite copias de su genialidad y ejecuciones o interpretaciones en aquello que Nelson Goodman (2010) llamó “artes alográficas”, aquellas que, al contrario que en las autográficas, existe la posibilidad de una dialéctica entre una obra y su instanciación. Uno de los ejemplos más ilustrativos a este respecto nos lo brinda Ernesto Castro (2017) en una de sus clases dedicadas a la Historia del Arte: una interpretación de la novena sinfonía de Beethoven es, ella misma, la novena sinfonía, y remite, de nuevo, a su genio creador.

Si los materiales con los que el genio se las ha son siempre signos arbitrarios, desprovistos de ningún valor en sí mismos, entonces, en mi opinión, poco importa que éstos se traten de una influencia poco rastreable, de una cita en sí misma o incluso de un texto entero. Aunque la cuestión del estilo único y personal haya tenido su importancia en la literatura, no es, en principio, inconcebible que un genio pueda ser original pese a que todo lo que procese (en la terminología de Perloff y Goldsmith) sean bloques de información inalterados.

Al fin y al cabo, lo que verdaderamente le da valor es el genio mismo, y no aquello de lo que se ha apropiado¹². Esta vía la deja abierta el mismo Fichte en el texto al que ya hemos hecho alusión. Allá defiende, en muy resumidas cuentas, que lo que convierte a una obra (en el caso particular que a él le convoca: un libro, aunque perfectamente puede ser aplicable

12 Tomás Pollán defiende la tesis según la cual todas las categorías que configura en moderno concepto de genio en el arte (originalidad vs imitación, ingenio vs arte...) quedan sobre-determinadas por la categoría del “yo divino”, algo que, inevitablemente, nos remite a los debates teológicos en torno a la creación divina. ¿Tiene la creación estatuto en sí mismo, o la tiene en tanto que la ha creado un genio? Si la creación es la huella del creador, ¿vale algo por sí misma? Éstas serían algunas de las preguntas fundamentales (y paradójicas) que cabría hacerse en el contexto de la producción artística. Uno de los lugares a los que acudir para darle validez a la tesis del profesor Pollán es, desde mi punto de vista, el debate sobre la propiedad intelectual. Tal y como nos propone Biagioli (2011), si aquello que define la obra es la originalidad idiosincrásica del autor, entonces, ésta, por sí misma, sería inalienable, tal y como ocurre en el planteamiento de Fichte explicado en cuerpo de texto.

a otras piezas) en genial no es, desde luego, su instanciación material -a saber, el soporte físico de un libro-, ni tampoco las palabras, frases o incluso ideas allí contenidas -éstas se encontrarán presumiblemente en muchos otros lugares y, además, en el momento en que son publicadas dejan de ser propiedad absoluta de su creador-. Lo que otorga el carácter de genial (y, por tanto, de original) a una obra es, por el contrario, la forma en la que esas ideas están expresadas y dispuestas, forma que remite a las idiosincrasias particulares de su autor. El cambio que implica pasar de entender esta forma como estilo literario personal a una apropiación de textos, caracteres o piezas es, entonces, uno meramente accidental que no alteraría en absoluto la clave de bóveda definitoria de la originalidad del genio.

4. Conclusión

A la luz de lo visto, se puede concluir que el concepto “genio no original” no se toca, en su caracterización, con la originalidad verdaderamente definitoria del genio. Si nos circunscribimos a ésta, tal y como la he expuesto y desarrollado en la segunda sección, no es inconcebible que un genio siga siendo original pese a que su obra esté caracterizada por las prácticas del pastiche, el plagio intencionado, el collage o la copia, aquellas que tanto les han interesado a los dos autores con los que estoy pensando. Al fin y al cabo, desde el nacimiento de su acepción moderna, se entendió que las circunstancias que rodean al genio son carentes de valor hasta que no entran en relación con él. Seguir abrazando el concepto de genio implica, por tanto, presuponer un antes y un después de su existencia que redefine o recrea el propio concepto de Arte: una cosmogénesis, si se prefiere, de segundo orden. Mientras se siga operando de esta manera no se habrá abandonado ni un ápice su verdadera originalidad. Hablar de “genio no original” es, así las cosas, análogo a decir “madera de hierro”.

Debate aparte, aunque íntimamente conectado, consiste en preguntarse, desde luego, hasta qué punto el supuesto paraguas formado por los dos rótulos expuestos es cosa tal o no. O, con otras palabras: hasta qué punto “genio no original” y “escritura no creativa” describen o hacen justicia a todas las prácticas por las que Perloff y Goldsmith tan brillante y provocativamente transitan. No me cabe duda de que determinados lugares de sus dos producciones ensayísticas están contaminados por la retórica del genio tal y como yo simplemente, por cuestiones de espacio y procedencia, la he contorneado. Sin extenderme mucho a analizarlos pormenorizadamente, puedo sugerir por lo menos dos.

El primero de esos lugares serían algunos tramos del análisis que se hace de los *Pasajes* de Benjamin, texto que se compara con *La tierra baldía* de T.S. Eliot y en donde resuena precisamente la importancia que los autores tienen a la hora de elevar algo a arte (en este caso particular, citas dispersas en distintos lugares) que previamente no lo era. El segundo es la reflexión sobre Sol LeWitt, artista conceptual considerado “genio singular” por mérito propio y que, en opinión de Goldsmith, podría enseñar mucho a las prácticas de escritura. Su apelación a la importancia de la concepción mental de la obra más que a su ejecución o resultado final (del que se encargarían unos subcontratados-artesanos), no dejaría de ser una extensión del viejo rechazo del Arte como artesanía y una actividad que requiere talento o habilidad.

Estos dos ejemplos no son los únicos, pero quizá sí los más relevantes a primera vista, sobre todo a la luz de lo argumentado en el presente artículo. Sin embargo, considero que muchas otras reflexiones y caracterizaciones llevadas a cabo por Perloff y Goldsmith escapan totalmente a la concepción del genio tal y como la he ilustrado. En este sentido, “genio no original” sería no solo contradictorio, sino además cegador con respecto de ellas. Personalmente, me resulta más concebible aceptar un concepto que invirtiese no solo el orden, sino también la afirmación y la negación del propuesto por Perloff y Goldsmith: esto es, originalidad no genial.

¿Cómo sería la originalidad en un mundo que ya no está regido ni por la distinción entre el mundo sublunar y mundo supralunar ni por esa supuesta naturaleza muerta y desencantada que solo la originalidad genial de los grandes hombres puede reencantar, sino por entramados de inter- y eco-dependencia (aquello que puede ser resumido bajo el rótulo “Gaia”)? ¿Podría un concepto como “originalidad no genial” estar a la altura de todas esas prácticas artísticas que precisamente desdibujan las fronteras entre el original y la copia, la adaptación y la *performance*, lo auténtico y lo interpretativo y que, con ello, problematizan al extremo la noción de obra abstracta y autocontenida que remite a la singularidad irrepetible de un autor¹³? Quizá éste podría ser más justo y fructífero, tanto con las piezas que son del interés de Perloff y Goldsmith como, en general, con los tenebrosos y acelerados tiempos en los que vivimos. La exploración de una posibilidad tal excede por mucho, sin embargo, las pretensiones del texto aquí presentado.

Bibliografía

- Addison, J. “No. 160 – Monday September 3, 1711” en Henry Morley (ed.) (1891). *The Spectator. Volume 1*, Londres: George Routledge And Sons.
- Anders, G. (2010). *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Barcelona: Paidós.
- Alberti, L. B. (1999). *De la pintura y otros escritos sobre arte*, Madrid: Tecnos.
- Becker, G. (1978). *The mad genius controversy: A study in the sociology of deviance*, Nueva York: Sage.
- Biagioli, M. (2011). Genius against Copyright: Revisiting Fichte’s Proof of the Illegality of Reprinting, *86 NOTRE DAME L. REV.*, pp. 1847-1868.
- Biagioli, M. y Galison, P. (eds.) (2013). *Scientific authorship. Credit and intellectual property in science*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Borges, J. L. (1976). “Kafka y sus precursores” en Borges, J. L., *Otras inquisiciones*, Madrid: Alianza Editorial.
- Castro, E. [CA2M] (2017). *¿Qué es el arte? | Historia del arte (4/27)*. [Video], Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=BPSz8ZJZknA>.
- Fernández Porta, E. (2013). *Eros. La superproducción de los afectos*, Barcelona: Anagrama.
- Fichte, J. G. (1793). *Proof of the Illegality of Reprinting: A Rationale and a Parable*, Recuperado de: https://case.edu/affil/sce/authorship/Fichte,_Proof.doc.

13 Para una discusión sobre estas prácticas y las implicaciones que habrían de tener en una nueva formulación de la ley de propiedad intelectual, donde, además, se discute el artículo de Fichte, remito a Kawohl y Kretschmer (2009).

- Gallego, J.L. y Riechmann, J. (2018). *Mater celeritas*, España: Corazones blindados.
- Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical*, Barcelona: Anagrama.
- Gaudillière J., Kevles, D. y Rheinberger, H. (eds.) (2009). *Living Properties: Making Knowledge and Controlling Ownership in the History of Biology*, Alemania: Max-Planck-Institute for the History of Science.
- Goldsmith, K. (2015). *Escritura no-creativa: gestionando el lenguaje en la era digital*, Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Goodman, N. (2010). *Los lenguajes del arte. Aproximación a la teoría de los símbolos*, Madrid: Paidós.
- Hadas, L. (2020). *Authorship as Promotional Discourse in the Screen Industries: Selling Genius*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Han, B. (2017). *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder.
- Kawohl, F. y Kretschmer, M. (2009). Johann Gottlieb Fichte, and The Trap of Inhalt (Content) and Form: An Information Perspective on Music Copyright. *Information, Communication & Society*. 12 (2), pp. 41-64.
- McMahon, D. (2013). *Divine Fury: A history of Genius*. Nueva York: Basic Books.
- Perloff, M. (2019). *El genio no original. Poesía por otros medios en el nuevo siglo*. España: Greylock.
- Pollán, T. [CA2M] (2017). *CONFERENCIA Tomás Pollán. La réplica infiel*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=gj1ASb4R5VM&t=5s>.
- Riechmann, J. (2003). *Tiempo para la vida*, Málaga: Ediciones del Genal.
- Riechmann, J. (2004). *Gente que no quiere viajar a Marte*, Madrid: Catarata.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración*, Madrid: Katz.
- Schaffer, S. (2011). *Trabajos de cristal. Ensayos de historia de la ciencia, 1650–1950*. Madrid: Marcial Pons.
- Shiner, L. (2014). *La invención del arte. Una historia cultural*. Barcelona: Paidós.
- Tarancón Royo, H. (2015). Eloy Fernández Porta y la condición afterpop: metodologías analíticas y estrategias artísticas ante la fabricación de la subjetividad. *Imafronte*, 24, 253–277.
- Woodmansee, M. (1984). The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the ‘Author’. *Eighteenth-Century Studies*, 12 (4), 425-448.
- Woodmansee, M. (1997). On the Author Effect: Recovering Collectivity. *Faculty Publications*, 283, 279-292.
- Woodmansee, M. y Jaszi, P. (eds.) (1994). *The construction of Authorship: Textual Appropriation in Law and Literature*. Durham: Duke University Press.
- Young, E. (1759). *Conjectures on Original Composition*. Londres: A. Millar and R. and J. Dodsley.
- Zafra, R. (2017). *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Barcelona: Anagrama.
- Zafra, R. (2021). *Frágiles. Carta sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*. Barcelona: Anagrama.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 94 (2025), pp. 55-68

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.521141>

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) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Claude Lefort y la filosofía

Claude Lefort and Philosophy

*DIEGO PAREDES GOICOCHEA**

Resumen: El propósito de este artículo es explorar la interrogación sobre la filosofía que Claude Lefort despliega en su obra, a partir de la figura del “pensador escritor” y de la noción del “heroísmo del espíritu”. En el primer caso, la actividad de pensamiento a la que se consagra el filósofo es indisoluble del trabajo de expresión implicado en la escritura de una obra. En el segundo caso, se devela una tensión entre una representación de la filosofía como saber del Uno y una experiencia de pensamiento afín al tipo de experiencia política que adviene con la democracia moderna. En el artículo se examina cómo se entrecruza el esbozo de una nueva ontología con la reflexión sobre la mutación de sentido que acompaña el surgimiento de la sociedad democrática moderna, y se sugiere que la figura del “pensador escritor” y la noción de “heroísmo del espíritu” confluyen en la comprensión de la filosofía como interrogación.

Palabras clave: Democracia, expresión, interrogación, filosofía, modernidad.

Abstract: The aim of this paper is to explore Claude Lefort’s interrogation on philosophy, based on the figure of the “writer-thinker” and the notion of the “heroism of the mind”. In the first case, the activity of thought to which the philosopher devotes itself is inseparable from the work of expression implied in the writing of an oeuvre. In the second case, a tension is revealed between the representation of philosophy as knowledge of the One and an experience of thought related with the type of political experience that takes place in modern democracy. The article examines how the outline of a new ontology intersects with the reflection on the mutation of meaning that accompanies the emergence of the modern democratic society and suggests that the figure of the “writer-thinker” and the notion of “heroism of the mind” converge in the understanding of philosophy as interrogation.

Keywords: Democracy, expression, interrogation, philosophy, modernity.

Recibido: 16/04/2022. Aceptado: 28/07/2022.

* Investigador del CONICET (IIGG, UBA) y Profesor Adjunto de Teoría Política de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). Línea de investigación: filosofía política contemporánea (especialmente H. Arendt, C. Lefort, M. Merleau-Ponty). Entre sus publicaciones recientes se encuentran: “Sobre la transición de la violencia a la política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Tópicos. Revista de Filosofía* 60 (2021), 269-292 y “La cuestión de la violencia en la crítica de Hannah Arendt a Karl Marx”. *Revista de Estudios Sociales* 63 (2018), 20-28. Correo electrónico: dfparedesg@gmail.com

La *moderación* se nos ha vuelto extraña, confesémoslo; nuestro prurito es cabalmente el prurito de lo infinito, desmesurado. Semejantes al jinete que, montado sobre un corcel, se lanza hacia delante, así nosotros dejamos sueltas las riendas ante lo infinito, nosotros los seres humanos modernos, nosotros los semibárbaros —y no tenemos *nuestra* bienaventuranza más que allí donde más *peligro corremos*.

Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 224

“El Ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos la experiencia de él” (1964, 248)¹. Esta frase de Merleau-Ponty, perteneciente a las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, es citada y comentada en varias ocasiones por Claude Lefort en algunos de los textos que componen el libro *Sur une colonne absente*. Lefort encuentra en ella una extraordinaria enunciación del enigma de la expresión que está en el centro tanto de la nueva ontología como de la nueva idea de filosofía que Merleau-Ponty explora en sus escritos tardíos. En el ensayo “Le corps, la chair”, la frase indica en qué sentido Merleau-Ponty se desprende de los vestigios de una filosofía de la conciencia que todavía animaba a la rehabilitación de lo sensible emprendida en la *Fenomenología de la percepción*. Y en el prefacio, Lefort afirma que, cuando Merleau-Ponty escribe esa frase, “llega lo más cerca posible a la pregunta de la cual la filosofía debe hacerse cargo” (1978b, XXII).

Pero esta frase no sólo ocupa un lugar significativo en la lectura que Lefort hace de la obra de Merleau-Ponty, sino que, tal como se observa en su escrito “Philosophe?”, se presenta también como una referencia ineludible en su propia comprensión de la filosofía y del pensamiento político. Por una parte, Lefort asocia esta frase al trabajo de expresión al que, según él, se consagra el filósofo. La actividad de pensamiento que éste realiza, en cuanto “pensador escritor”, es indisoluble del trabajo creador de la escritura, de la producción de una obra, en la cual el pensamiento se inventa y se devela. Por otra parte, Lefort encuentra en esta frase la mejor formulación de un enigma “que está en el corazón de nuestra modernidad, y que nos separa de la tradición clásica” (1992, 346). Este enigma, sostiene, toma forma en el siglo XIX y está asociado a esta tarea “imposible” que asedia a algunos de los escritores que se enfrentan al nacimiento de la sociedad democrática: la tarea de “develar lo que es —el ser de la historia, de la sociedad, del hombre— y crear, hacer surgir, por el ejercicio de un derecho vertiginoso de pensamiento, de palabra, la obra en la que adviene el sentido” (1992, 345). En este caso, la práctica de pensamiento de estos escritores corresponde a un movimiento incesante de interrogación, a una búsqueda sin garante exterior, que Jules Michelet denominaba “heroísmo del espíritu”.

En ambos casos, la actividad de pensar está vinculada a la génesis y el desciframiento del sentido que se realiza en la creación de lo que Lefort llama una “obra de pensamiento”. Pero mientras que en el caso del pensador escritor, la pregunta sobre la filosofía está emparentada con una interrogación ontológica, Lefort presenta el heroísmo del espíritu como un desmesurado deseo de pensar que adquiere su sentido bajo las condiciones específicas del nacimiento de una nueva forma de sociedad en el siglo XIX. En lo que sigue quisiera explo-

¹ En todos los casos en los que la cita o referencia remita a un texto cuyo idioma original no sea el español, la traducción me pertenece. En algunos de estos casos, consulté las traducciones al español disponibles.

rar la figura del “pensador escritor” y la noción del “heroísmo del espíritu” para tratar de rastrear la interrogación sobre la filosofía que Lefort despliega en su obra. Me propongo, en particular, examinar cómo confluye, en esta interrogación, el esbozo de una nueva ontología con una experiencia de pensamiento afín a la singular experiencia política que acompaña al advenimiento de la democracia moderna.

1. Pensador escritor

La filosofía “hace ver por palabras. Como toda la literatura”, escribe Merleau-Ponty en una conocida nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible* (1964, 313). En sus diferentes comentarios a la obra de Merleau-Ponty, Lefort se muestra especialmente sensible a la pregunta por el lenguaje implicada en la asociación entre filosofía y literatura que se menciona en esta nota. Destaca que la exploración de la experiencia del lenguaje orienta la indagación de Merleau-Ponty algunos años después de la *Fenomenología de la percepción*, rastrea los primeros indicios de esta exploración en algunos textos de *Sentido y sinsentido*², y cuando edita *La prosa del mundo* reconoce que en este libro inacabado se encuentran ya algunas de las reflexiones que contribuirán a la nueva ontología que se esboza en *Lo visible y lo invisible*³. Pero, si bien le interesa acentuar la relevancia que esta indagación va tomando al interior de la obra de Merleau-Ponty, Lefort no busca extraer de estas reflexiones una teoría del lenguaje, sino interrogar a partir de ellas el trabajo de expresión que juzga indisociable del pensamiento filosófico⁴. De ahí que, en proximidad con Merleau-Ponty, centre su atención en el lenguaje como acontecimiento de significación, como operación creativa e instituyente, y no como simple medio para designar lo ya pensado o representar una realidad dada.

Pero, junto a la atención a la experiencia del lenguaje –“el lenguaje haciéndose” (1978b, XXIII)–, Lefort se detiene en aquel “hacer ver” que, según la nota citada, es esencial al vínculo de la filosofía con la literatura. La filosofía, sostiene Lefort en el prefacio a *Sur une colonne absente*, “solo toma forma cuando pensar y hacer –hacer advenir, hacer aparecer– se conjugan” (1978b, XV). En este sentido, como la literatura, la filosofía es inseparable de la

- 2 En el prefacio de *Sur une colonne absente*, Lefort destaca que en el ensayo temprano “La novela y la metafísica”, se anuncia ya el tema del “lenguaje indirecto” desarrollado en *La prosa del mundo*, y se descubren los signos de “una nueva idea de la filosofía, que germina en contacto con una reflexión sobre el arte y la literatura” (1978b, XI). Cabe recordar que Merleau-Ponty sostiene en este ensayo que una filosofía que no se concibe como una aprehensión intelectual de lo real, sino como una filosofía fenomenológica o existencial que se propone formular una experiencia del mundo, se acerca a la literatura tanto en su propósito como en su modo de expresión. Cuando se trata de “hacer hablar la experiencia del mundo y de mostrar cómo la conciencia se escapa en el mundo”, sostiene Merleau-Ponty, “no podemos presumir de lograr una transparencia perfecta de la expresión”. Y agrega enseguida: “la expresión filosófica asume las mismas ambigüedades que la expresión literaria” (1996, 36-37).
- 3 “Ahora bien, un lector que conozca los últimos escritos de Merleau-Ponty [...] no dejará de entrever en *La prosa del mundo* una nueva concepción de la relación del hombre con la historia y con la verdad, y de identificar en la meditación sobre el “lenguaje indirecto” los primeros signos de la meditación sobre “la ontología indirecta” que vendrá a nutrir *Lo visible y lo invisible*” (Merleau-Ponty, 2010, 1432).
- 4 Como se observa en particular en el prefacio a *Sur une colonne absente*, pero también puede rastrearse en los diferentes prólogos, epílogos y demás textos que Lefort le consagra a la obra de Merleau-Ponty. Por supuesto no es mi intención ocuparme aquí de los pormenores de esta lectura lefortiana. Me interesa sólo explorar esta interrogación en relación con la figura del “pensador escritor”.

operación y del resultado de este hacer advenir-aparecer que Lefort nombra con el término “creación”. El *hacer* de la filosofía es así tanto la actividad creativa de manifestación como lo manifestado, tanto la producción como aquello que es engendrado en el ejercicio mismo del pensamiento. De ahí que la filosofía se encuentre con la literatura en el propósito de “hacer visible”, pero también en el modo de ese hacer, en su trabajo creador con las palabras, en suma: en el trabajo de expresión.

Como lo recuerda Lefort, la interrogación del fenómeno de la expresión ocupa un lugar central en *La prosa del mundo*. Desde las primeras páginas de este libro Merleau-Ponty pone en cuestión “el fantasma de un lenguaje puro”, que se presenta como el ideal de una expresión absolutamente transparente, capaz de cumplir plenamente su propósito bajo el presupuesto de una correspondencia inequívoca entre signo y significación. Este ideal, que no es solo una convicción del sentido común, sino que domina a las ciencias exactas e incluso llega a convertirse en una creencia profesional para el escritor clásico, puede aparecer tanto bajo la forma del “mito de una lengua universal” como del “mito de un lenguaje de las cosas”⁵. En cualquier caso, la expresión se reduciría a enunciar lo dado, a “reemplazar una percepción o una idea por una señal convenida que la anuncia, la evoca o la abrevia” (Merleau-Ponty, 2010, 1437). Para Merleau-Ponty, el escritor clásico resumía su actividad en la búsqueda de una expresión que coincidiera exactamente con un pensamiento, como si ya hubiera estado “hablando en el revés del mundo”, o como si escribir fuera “*dar con* esa frase hecha ya en los limbos del lenguaje” (2010, 1440). Al referirse a este “fantasma del lenguaje puro” en el prefacio de *Sur une colonne absente*, Lefort repara en cómo, para Merleau-Ponty, el escritor clásico reprime su trabajo de creación bajo la ilusión de esta especie de “lenguaje anterior al lenguaje”⁶ y se pregunta, por su parte, si el filósofo, más allá del llamado periodo clásico, no llega a ignorar lo que *hace*, perseguido por el “fantasma de un pensamiento puro” (1978b, XIII)⁷.

Como se entrevé en la interrogación específica que propone Lefort, así como el escritor buscaría, de manera ilusoria, derivar la literatura de una esencia del lenguaje, el filósofo se vería tentado a deducir la experiencia de la filosofía de una esencia del pensamiento. En ambos casos, es la creación, la propia operación expresiva, constitutiva tanto de la literatura como de la filosofía, la que sería ignorada u olvidada. El pensamiento puro corresponde a la definición intelectualista del pensamiento como posesión de sí, plenamente transparente a sí mismo. En este caso, el lenguaje no sería más que un instrumento del pensar, su recubrimiento exterior. Para Lefort, el filósofo creería hacer coincidir su ejercicio singular de pensamiento con lo universal, disimulando el vínculo intrínseco que la actividad de pensar establece con la escritura, reduciendo así la expresión a una operación derivada, segunda. Concebidos como dos órdenes paralelos, el pensamiento sería pura reflexividad interior y la escritura el medio de exteriorización de un sentido ya disponible. Pero, además, atraído

5 Ambos mitos tienen en común una “ideología de la transparencia de la lengua” (Alloa, 2009, 62), ya sea bajo el supuesto de un sentido intrínseco al signo o de una correspondencia exacta entre signo y cosa (véase Merleau-Ponty, 2010, 1437-1441).

6 La expresión es de Merleau-Ponty: “Pero el propio autor no tiene ningún texto que pueda confrontar con su escrito, ningún lenguaje antes del lenguaje” (1960, 69).

7 Conviene recordar que Lefort retoma esta pregunta en “Philosophe?” (1992, 352) y la reitera en el prefacio a *Écrire* (1992, 11).

por el fantasma del pensamiento puro, el filósofo no solo borraría las huellas de su escritura, sino lo que crea a través de ella. El filósofo, sostiene Lefort, llega a “ignorar aquello que él produce y que, en cuanto escrito, ese escrito singular que pretende llevar en sí mismo su causa y su fin, toma forma de obra” (1978b, XIII).

Es principalmente esta producción de la obra, en su vínculo con la cuestión de la escritura, lo que Lefort destaca en su rastreo de la asociación entre filosofía y literatura sugerida por Merleau-Ponty. La ilusión de un pensamiento que coincide consigo mismo, recubre la relación esencial de la filosofía con la escritura, oculta que en su práctica el filósofo siempre se consagra a un trabajo de expresión en el que el pensamiento se busca, se crea y se hace manifiesto en la escritura de una obra. El supuesto paralelismo entre pensamiento puro y escritura genera la ilusión de una correspondencia entre significación y signo que enmascara la operación de sentido presente en el trabajo de creación del filósofo. Pero la escritura no es, para Lefort, un simple suplemento de un pensamiento ya determinado, mera repetición de un sentido originario y fijo: el pensamiento *acontece* en la escritura. Así, cuando Lefort recuerda que “el filósofo es un pensador escritor” (1992, 11), apunta hacia esta creación y recreación del pensamiento inseparable de la movilidad de la escritura, se refiere a este hacer ver con las palabras, este hacer surgir el sentido, que no es la reproducción de una significación preexistente y clara en sí misma, sino la producción de un sentido que no se poseía de antemano y que tampoco puede ser completamente determinado y aclarado. De este modo, Lefort, al igual que Merleau-Ponty, considera que la expresión es siempre un acontecimiento creativo y, en consecuencia, que no hay tal cosa como una expresión *plena*, puesto que la expresión no se agota en lo expresado: entre ellos se presenta una distancia infranqueable, una diferenciación infinita, que impide la transparencia absoluta de la operación expresiva. El trabajo de expresión supone, entonces, una génesis del sentido que nunca es acabada o, dicho de otro modo, una indeterminación de sentido imposible de superar.

El pensador escritor hace la experiencia de esta indeterminación del sentido en la producción de la obra. Aunque participa en su origen, el escritor no está en posesión de su saber último, precisamente porque la “obra de pensamiento”, en cuanto trabajo de expresión, no es un objeto acabado, portador de un sentido rigurosamente determinado que estaría a disposición de los propósitos de un autor⁸. La obra excede las intenciones del escritor de la misma manera que no se deja reducir a un “sistema positivo”, a una “suma ideas de cuales tendríamos que hacer el inventario” (Lefort, 1978b, 13). En vez de una “cosa espiritual en sí”, lo que Lefort llama “obra”, y en particular “obra de pensamiento”, es un “ser del afuera”, una fuente inagotable de sentido que vive de lo que ella da a pensar: “Como las cosas de la naturaleza, como los hechos de la historia, ella es un ser del afuera, que despierta el mismo asombro, que requiere la misma atención, la misma exploración de la mirada, que promete por su sola presencia un sentido de otro orden al de las significaciones encerradas en sus enunciados” (Lefort, 1964, 336). Así, la obra de pensamiento es indisociable del dis-

8 Cabe recordar aquí estas palabras de Lefort en *Le travail de l'œuvre Machiavel*: “...que se haga de un escritor un autor, es decir un garante, es testimonio de una forma de cultura donde la escritura, el saber y la autoridad, pueden constituir una sola instancia” (1986b, 30). Y también estas otras de Merleau-Ponty en *Signos*: “Así como el autor es para Valéry una impostura del hombre escritor, la conciencia constituyente es la impostura profesional del filósofo” (1960, 293).

9 Sobre la “obra de pensamiento” en Lefort, véase Chauvi (2018), Marcotte-Chénard (2020), Volco (2019).

curso del otro que ella convoca: en cuanto apertura de sentido, la obra inaugura un campo simbólico que apela a un incesante movimiento de interrogación. Este movimiento se despliega, para Lefort, en una práctica de interpretación en la que el intérprete, en su trabajo de desciframiento, se enfrenta a la ingobernabilidad del sentido de la obra y, en consecuencia, realiza, como el escritor, la experiencia de su indeterminación constitutiva. Así, la obra está siempre en formación, instituyéndose a través del trabajo de la escritura y del movimiento de interrogación que ella suscita. Por más que se intente fijar el movimiento de su discurso en un conjunto de tesis o en los enunciados de una teoría, la obra siempre se presenta en exceso con respecto a las ideas positivas que buscan determinar su sentido. En otras palabras, en cuanto horizonte de sentido, la obra está continuamente haciéndose, aconteciendo, como si permaneciera en estado naciente.

Así pues, el trabajo de expresión que se realiza en la obra no es del orden de la moderación, de la conformidad con una referencia última de certeza, sino de una desmesura en acto. Esta desmesura la experimenta el pensador escritor en la medida en que, en la producción de la obra, su pensamiento nunca coincide consigo mismo, nunca está plenamente presente a sí mismo, sino que se trasciende sin cesar en la escritura. Por lo tanto, el pensamiento no es “pensamiento puro” solamente porque, en términos fenomenológicos, es un pensar que emigra hacia las cosas que piensa, sino porque al coincidir con la expresión creativa jamás es transparente a sí mismo, no logra liberarse de la opacidad que lo atraviesa. Que el pensamiento sea indisociable de la escritura implica, como lo destaca Lefort leyendo a Merleau-Ponty, que “pensar deviene, para el filósofo, la tentativa de hacer manifiesto, más allá de la significación, la actividad de pensar” (1978b, XXIII). De este modo, en lugar de identificar al pensamiento con la posesión intelectual, Lefort comprende el pensar de la filosofía como una práctica, como un movimiento que, sin la garantía de un fundamento positivo y sin un fin definido, es la experiencia incesante de una cierta ausencia, la imposibilidad de aprehender plenamente aquello que solicita ser pensado. Se trata, así, de una actividad que se experimenta como desposesión. De ahí que sea un hacer que es también un padecer.

No sorprende, entonces, que en su exploración de la figura del pensador escritor, Lefort se refiera a la nueva ontología que Merleau-Ponty esboza en sus últimos textos, y que cite especialmente la mencionada frase “El Ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos la experiencia de él”. La creación a la que se refiere, y que Lefort entiende en términos de un trabajo de expresión, y específicamente en el caso del filósofo como escritura de la obra, es un hacer surgir que es indisociable de una demanda del Ser. No se trata, por lo tanto, de una creación que esté “a la libre disposición del filósofo” (Lefort, 1978b, XXII), sino, como lo afirma Merleau-Ponty, es “creación que es al mismo tiempo reintegración del Ser” y, de este modo, “creación que es al mismo tiempo adecuación, la única manera de obtener una adecuación” (1964, 247). En la frase se da cuenta de la pasividad de la actividad del filósofo. En ella se supone la conocida recusación merleau-pontiana de la filosofía como sobrevuelo: el filósofo no se sitúa en una posición de exterioridad con respecto al Ser, sino que está inscrito en él, y de este modo se encuentra tomado por aquello que toma¹⁰.

10 Esta es una de las tantas formulaciones de la idea del “quiasmo”, que, como se sabe, es una de las nociones clave de la ontología tardía de Merleau-Ponty: “la idea del *quiasmo*, es decir: toda relación con el ser es *simultáneamente* aprehender y ser aprehendido, la aprehensión es aprehendida, está *inscrita* y se inscribe en el mismo ser que ella aprehende” (1964, 313). Sobre la filosofía tardía de Merleau-Ponty, véase Barbaras (2001), y espe-

Por supuesto no es posible examinar aquí los detalles de la nueva ontología que bosqueja Merleau-Ponty, ni tampoco desarrollar los pormenores de la interpretación que Lefort hace de ella, pero no hay que perder de vista que, en lugar de presentarse como una positividad plena y determinada, el Ser “bruto” o “salvaje”, al que se refiere la ontología merleau-pontiana, se manifiesta sin cesar de ser “ambiguo y trascendente” (1964, 264), esto es, se da siempre a distancia o en exceso sobre sí mismo. Así, lo que Lefort no deja de destacar en sus diferentes citaciones de esta frase de Merleau-Ponty es precisamente una ontología en la que “lo originario estalla” (1978b, 129)¹¹, en la que se experimenta una ausencia de la garantía de un fundamento último del sentido y, por tanto, el desciframiento del sentido de lo que adviene, emprendido por la filosofía, se muestra como una actividad interminable, como una búsqueda sin clausura posible.

2. Heroísmo del espíritu

En las últimas páginas de “¿Permanencia de lo teológico-político?”, Lefort hace referencia a un “movimiento indefinido de la interrogación, dedicado a reconquistarse, de cuando en cuando, por encima de toda configuración dada del saber” (1986a, 306). Este movimiento recibe el nombre de “heroísmo del espíritu”, fórmula con la cual Michelet traduce y retoma la expresión *mente heroica* de Vico. En su interpretación de Michelet en este texto, Lefort sitúa este heroísmo en uno de los dos lados que conforman la tensión que, según él, atraviesa las reflexiones de este autor: la tensión entre la idea de la religión como el horizonte insuperable del ser humano y una idea del derecho como fuente última de la autocreación humana. Cabe destacar que, para Lefort, la primera idea comanda un pensamiento de la identidad –de sí mismo y del ser– al interior de la obra de Michelet, mientras que la segunda se vincula con un pensamiento “del torbellino del ser, pensamiento de una salvaje afirmación de sí, en la liberación de toda autoridad, que sólo se sostiene por la obra que se está realizando” (Lefort, 1986a, 306). El heroísmo del espíritu, en la cual se acentúa tanto el nomadismo de la interrogación como la *hybris* de un deseo de libertad que desafía el saber establecido, aparece asociado a esta segunda experiencia del pensamiento.

En este sentido, dicho heroísmo es tan moderno como el acontecimiento inédito de la irrupción de un derecho carente de todo garante extrínseco. En cuanto interrogación sin límites, esta actividad de pensamiento es de este modo contemporánea de una concepción del derecho que se erige sobre la ausencia de un *afuera* (de la referencia a la figura de un *Otro* como su fundamento último), así como de una idea de humanidad “que llevaría el signo

cialmente sobre la relación entre ontología y expresión, véase Carbone (2001), Taminioux (1985), Waldenfels (2000).

11 Este es un punto central de la lectura lefortiana de los escritos tardíos de Merleau-Ponty. Lo que este último descubre en sus estudios del fenómeno de la expresión, afirma Lefort, es “el retorno a lo pre-reflexivo, la indagación del arqueólogo, no tienen por finalidad hacernos alcanzar un orden de la existencia que estaría más acá del lenguaje y del pensamiento, y desde donde podríamos verlos nacer” (1978b, 150). Es en este aspecto que la arqueología inicial de Merleau-Ponty, orientada por una “rehabilitación de lo sensible” –por ese intento de explicitar nuestro contacto originario con el mundo, anterior a todo análisis reflexivo o explicación objetiva–, se desprende del presupuesto del llamado “*cogito* tácito” con el cual concluye la *Fenomenología de la percepción* y en el que todavía se presupone un contacto con el ser anterior al lenguaje (véase Lefort, 1978b, 116-139).

de su propia trascendencia” (1986a, 306). En consecuencia, Lefort comprende el heroísmo del espíritu como parte del advenimiento de esa nueva experiencia del mundo que choca con la matriz teológico-política del *Ancien Régime*. Sin embargo, esta matriz, específicamente cristiana, todavía informa la reflexión de Michelet. Por eso, de la misma manera que la interpretación de las nuevas ideas de derecho y de humanidad se encuentra expuesta al resurgimiento del mito teológico-político de la doble naturaleza del rey, el heroísmo del espíritu se enfrenta a la amenaza de la unidad espiritual enunciada en el principio de la “realeza del espíritu”¹².

En el uso que Michelet hace de la fórmula del heroísmo del espíritu, Lefort encuentra, entonces, el movimiento de un pensamiento que se confronta al impulso de sucumbir ante la atracción del *Uno*, justo en el momento en que intenta develar los enigmas que se manifiestan en el advenimiento de la forma de sociedad democrática. Dicho de otro modo, aunque, por un lado, Michelet comprende la Revolución como destrucción de la forma teológico-política precedente, aunque enuncia la antítesis entre ambos momentos y especialmente logra, como pocos pensadores de su tiempo, descubrir los misterios de la encarnación monárquica, por otro lado, no puede dejar de aprehender filosóficamente la irrupción del pueblo, del derecho, de la razón en términos teológico-políticos, reapropiándose así de la soberanía del *Uno* y del dualismo entre lo temporal y lo intemporal para dar cuenta de esta transformación. Esta operación de transferencia de lo religioso al pensamiento filosófico, que se ejemplifica de manera particularmente significativa en la obra de Michelet, es una de las interrogaciones de Lefort en “¿Permanencia de lo teológico-político?”; una interrogación que deja ver, hasta cierto punto, una toma de distancia respecto a la filosofía –o, por lo menos, a cierta representación de la filosofía–, puesto que sugiere cierta connivencia entre la atracción filosófica por el saber del *Uno* y la imagen de una sociedad unida, dotada de una identidad sustancial.

Esta connivencia supone que aun cuando en su movimiento interrogativo la filosofía rechaza el elemento religioso de la certeza, se encuentra guiada por la búsqueda de un saber último y, en este sentido, si bien recurre a la reflexión racional y no a la creencia en la revelación, se representa como meta el saber del *Uno*. Por lo tanto, la filosofía estaría esencialmente atravesada por una atracción por lo religioso. Una atracción que a su vez podría comprenderse como una resistencia a la aparición de una nueva forma política que deshace las ilusiones de identidad y unidad; como un intento de preservar una cierta concepción del pensamiento que se ve amenazada con la forma de sociedad democrática que comienza a esbozarse en el siglo XIX. Así, la connivencia mencionada sería la contracara de una discordancia radical entre un pensamiento que porta la huella de un esquema teológico-político, vinculado a la pretensión de la posesión de un saber originario y totalizante, y una sociedad dividida, desprovista de un fundamento último de certeza¹³.

12 “La unidad descansaba, hasta entonces, sobre la idea de la encarnación religiosa o política. Hacía falta un Dios humano, un Dios de carne para unir a la Iglesia y al Estado. La humanidad todavía débil colocaba todavía su unión en un signo, un signo visible, un hombre, un individuo. En adelante, la unidad, más pura, dispensada de esa condición material, estará en la unión de los corazones, la comunidad del espíritu, el profundo matrimonio de los sentimientos de todos con todos” palabras de Michelet citadas por Lefort (1986a, 311).

13 Pregunta Lefort: “Ahora bien, ¿su atracción por lo religioso no manifiesta un retroceso ante una forma política que, al someter a los hombres a la prueba de la división, de la fragmentación, de la heterogeneidad sobre todos los registros, a la prueba de una indeterminación del ser de lo social y de la historia, sustrae el suelo sobre el que se edificaba el saber filosófico y oscurece la tarea que éste se asigna?” (1986a, 296).

De ahí que, frente al pensamiento filosófico guiado por el saber de lo primordial, de lo igual a sí mismo, de lo inmóvil e indivisible, el heroísmo del espíritu aparezca, para Michelet, según la lectura de Lefort, como una actividad de pensar caracterizada por el desarraigo, el nomadismo, la fragmentación, pero también por la desmesura que desafía cualquier autoridad instituida y desconoce las fronteras establecidas de las disciplinas de conocimiento. En lo que se refiere a la naciente democracia moderna, el heroísmo del espíritu acoge, en la dimensión del pensamiento, esa inquietud y debate continuos que se manifiestan en una nueva experiencia de lo institución de lo social que rompe con una ordenación teológico-política. Y al igual que la nueva idea de derecho que emerge con esta nueva forma política, este riesgo del pensamiento, como se mencionaba anteriormente, no tiene otro apoyo que la obra que crea.

Este último punto es retomado por Lefort en la breve pero significativa mención de Edgar Quinet en “Philosophe?”. En las reflexiones de este pensador, el heroísmo del espíritu también se cruza con el problema del derecho y de lo humano. La singularidad de su perspectiva reside, según Lefort, en que se aproxima a la pregunta sobre el desgarramiento del ser humano occidental moderno sin recurrir a una fórmula teológico-política ni a una referencia a la naturaleza del hombre. El ser humano continúa escindido por encima y por debajo de sí mismo, pero esta dualidad no remite, para Quinet, a una división entre una vida temporal y otra eterna. Su desgarramiento se comprende como una tensión entre servidumbre y heroísmo. Bajo la inspiración de lo que La Boétie comprendía por “servidumbre voluntaria”, Quinet también presta especial atención al modo como el mismo deseo de libertad se revierte en servidumbre, tal como se observa en su interpretación de la Revolución francesa¹⁴. Sin embargo, la innovación de Quinet, sostiene Lefort, consiste en explicar esta tensión sin apelar a “la oposición, todavía clásica, de una libertad natural y de una servidumbre *contra natura*” (1992, 345). El heroísmo está vinculado a la invención de la libertad, no a una concepción naturalista del derecho. En otras palabras, Quinet pone de manifiesto el desafío propiamente moderno –que advierten varios de los pensadores del siglo XIX enfrentados al nacimiento de la sociedad democrática– relacionado con “el poder de asumir un *derecho*, que no tiene garantía en la naturaleza, que encuentra su verdad en su ejercicio mismo, o, en otros términos, la tentativa de conquistar o reconquistar el deseo sobre la servidumbre, sin otro sostén que la obra que se realiza” (1992, 345).

El énfasis en la obra, como único apoyo de un derecho de pensamiento que comienza a hacer el duelo de la desaparición de un fundamento del orden social, devela un vínculo entre modernidad y “creación” por el cual, como hemos visto, Lefort se interesa particularmente. Dicho vínculo podría sugerir que la creación, si se entiende como autoengendramiento de lo social, se convierte en el nuevo principio de un orden que deja de referirse a una instancia externa, sea natural o teológica; un nuevo principio que descansaría en último término sobre el supuesto de un sujeto incondicionado capaz de controlar tanto el desarrollo como el resultado de su actividad poética. Pero claramente no este el modo como Lefort interpreta la noción de “creación” en el caso de Michelet o de Quinet. Lejos del modelo de un demiurgo social, erigido como sustituto de la moderna pérdida de la trascendencia, Lefort encuentra en las reflexiones de estos escritores del siglo XIX la manifestación de un nexo

14 Véase, por ejemplo, “Edgar Quinet: la Révolution manquée” (Lefort, 1986a, 153-177) y el prefacio de Lefort a *La révolution* de Quinet (1987, 5-36).

entre creación y obra que se sustrae a cualquier ilusión de dominio o de transparencia. No sólo en lo que se refiere a la paradoja de una idea de derecho que, si bien es enunciado por los seres humanos, es irreductible a un artificio humano y no aparece como inmanente al orden social¹⁵, sino específicamente del ejercicio de un derecho a pensar que, aunque deja de estar sujeto a una autoridad –natural o sobrenatural–, no se identifica con la plena posesión intelectual del sentido, como si fuera posible disponer, a través de la obra creada, de un sentido unívoco y acabado de las cosas.

De esta forma, si bien no es una representación de la naturaleza humana la que viene a ocupar el lugar que antes estaba reservado para un garante teológico, tampoco es una suerte de artificialismo moderno el que ahora se convierte en el soporte último de la sociedad. Para Lefort, lo que distingue a la experiencia de la modernidad que dilucidan los escritores del siglo XIX como Michelet y Quinet es justamente la dificultad de orientarse en mundo que ha perdido todo referente de certeza y que, por tanto, exige un ejercicio novedoso de pensamiento habitado “por una interrogación sin límites” (1986a, 277). De ahí que insista en el hecho de que el siglo en el que se resignifica la *mente heroica* de Vico es también aquel en el que efectúa una nueva experiencia de la historia marcada por “el descubrimiento de lo irreversible”; una noción, agrega Lefort, “que aún estaba ausente en el universo clásico” (2007, 555). Tanto para Michelet como para Quinet, así como para pensadores tan diversos como Tocqueville, Guizot o Leroux, entre otros, “la experiencia de lo irreversible inaugura la modernidad” (Lefort, 2007, 556). Ante la experiencia de lo inédito, de una transformación histórica que adviene como un nuevo comienzo, los pensadores del siglo XIX, enfrentados a la irreversibilidad de hecho del curso temporal, experimentan una nueva vivencia del porvenir, marcada por la agitación y por lo desconocido. Lefort le presta particular atención a este descubrimiento, retomando la noción nietzscheana de “sentido histórico”¹⁶, para destacar que existe una dimensión de lo irreversible en el pensamiento mismo: “el pensamiento mismo hace la prueba de lo irreversible” (1992, 300)¹⁷. Ahora bien, hacer esta prueba consiste en reconocer que la pérdida irreparable de las normas y modelos establecidos implica, precisamente, asumir que la actividad de pensar no tiene otro sostén que su ejercicio mismo, que nos enfrentamos al riesgo de tener que juzgar sin apelar a un polo incondicionado de verdad. En pocas palabras, la experiencia moderna de lo irreversible está vinculada a una nueva exigencia de pensamiento que ya no se encuentra sujeta a ninguna doctrina tradicional de la trascendencia.

15 “La paradoja de que el derecho es dicho por los hombres –que eso mismo significa su poder de decirse, de declararse su humanidad, en su existencia de individuos, y su humanidad en su modo de coexistencia, su manera de estar juntos en la ciudad– y que el derecho no se reduce a un artificio humano, esa paradoja fue percibida desde el comienzo del siglo XIX, no solo por los liberales resueltamente hostiles a la instauración de la democracia, sino por pensadores como Michelet o Quinet, tan vinculados a la soberanía del pueblo –que implica para ellos el progreso económico y social– como a la soberanía del derecho” (1986a, 59).

16 Lefort vuelve sobre el “sentido histórico” nietzscheano en varios de sus textos. Véase, por ejemplo, “La liberté à l’ère du relativisme”; “Le sens historique” (2007, pp. 631-655; pp. 695-709) y “Trois notes sur Leo Strauss” (1992, 300-301).

17 Esta cita se enmarca en el contexto de la discusión que Lefort sostiene con Leo Strauss en su conocido artículo de *Écrire*. Al respecto, véase también Lefort (2007, 708-709). Sobre el diálogo que Lefort entabló con Strauss, véase Hilb (2016, 217-249).

3. La filosofía como interrogación

En “Philosophe?”, al comentar el uso que Michelet y Quinet hacían del heroísmo del espíritu, Lefort señala que, para él, aquel “movimiento heroico, por el que el pensamiento se evade de los caminos de conocimiento ya trazados y separados, no se dejaría definir: el riesgo del pensamiento no tenía nombre, ni siquiera el de filosofía” (1992, 344). Sin embargo, no es difícil advertir que, al vincular la filosofía con la literatura, Lefort destaca el mismo sentido de una búsqueda sin garante último que está en el corazón de su interpretación del heroísmo del espíritu. La actividad de pensamiento que el filósofo despliega en su escritura, así como aquella que realizan los escritores políticos del nacimiento de la democracia moderna, es un movimiento indefinido de interrogación que no tiene otro apoyo que la obra que crea. En el primer caso, es en conexión con la recusación del fantasma del pensamiento puro que se revela la imposibilidad de una plena transparencia de la actividad de pensar, mientras que, en el segundo, la desmesura de un pensamiento sin modelo se asocia a la puesta en cuestión del fantasma de una sociedad orgánica. Así, aunque en ambos casos se atraviesa la experiencia del duelo de un saber último, en el heroísmo del espíritu este duelo está explícitamente vinculado con la experiencia moderna, y específicamente democrática, de la ausencia de un fundamento del orden social.

Lefort llama interrogación a este duelo del saber o, más aún, a la experiencia implicada en ese duelo. Interrogar, sostiene Lefort, es “renunciar a la idea de que habría en las cosas mismas [...] un sentido completamente positivo, o una determinación en sí, prometida al conocimiento” (1978a, 9). Por lo tanto, la interrogación no es aquí la simple espera de una respuesta que vendría a colmar una falta de saber, sino justamente la prueba de la imposibilidad de una clausura del saber. Dicho de otro modo, interrogar no es simplemente transitar un estado provisorio de cuestionamiento que encontraría su fin en el retorno a lo positivo, sino hacer la experiencia de la ausencia de una plena determinación del sentido. En vez de adoptar la forma de un problema que culmina con una solución, la interrogación, escribe Lefort, “está siempre a rehacer, su punto de partida no está jamás asegurado y su fin indefinidamente diferido” (1978a, 9).

Esta reiniciación interminable de la interrogación está vinculada al hecho de que interrogar es “descubrir la interrogación en aquello mismo que interrogamos” (Lefort, 1978a, 13). Es decir, despertar la indeterminación en las cosas, sea que se trate de la realidad social, de la historia o de las obras de pensamiento. Se trata, entonces, de deshacer las representaciones establecidas, por más de que éstas aparezcan bajo la ilusión de una certidumbre absoluta. Pero en este movimiento la interrogación no se restringe exclusivamente a lo interrogado, sino que al ir a las cosas vuelve sobre sí misma. La interrogación toma la forma de lo que Merleau-Ponty llama en sus escritos tardíos una “pregunta a la segunda potencia”: el cuestionamiento propiamente filosófico en el que la interrogación –por una “especie de diplopía”– al dirigirse hacia un estado de cosas, se dirige al mismo tiempo hacia sí misma como pregunta (1964, 158)¹⁸.

Cuando Lefort menciona en “Philosophe?” que la pregunta que singulariza a la filosofía es “¿qué es pensar?”, considera este tipo de interrogación que no se define como una pre-

18 Sobre la cuestión de la interrogación en Merleau-Ponty, véase Waldenfels (1993).

gunta de conocimiento, sino que se muestra como “una pregunta ilocalizable e indeterminable que acompaña a cualquier experiencia del mundo” (1992, 353). De esta forma, lejos de la pretensión de convertirse en sistema último, la filosofía se hace indistinguible de esta interrogación desmesurada que, en lugar de definirse por su objeto o circunscribirse a las fronteras de determinado saber, se manifiesta como una aventura de pensamiento que no deja de despertar la pregunta sobre su propio ejercicio, sobre su sentido y posibilidad, al cuestionar lo que busca pensar. Pero este volver sobre sí de la filosofía como interrogación no coincide con la autorreflexión de la autoconciencia y su propósito de una transparencia consumada, sino, como ya se anticipaba, es un retorno del pensar que, al acontecer en la movilidad de la escritura de la obra, no se cierra sobre sí mismo. En las palabras de Lefort, “la exigencia filosófica nacería, renacería por todos lados, y aquello que la regiría sería, para el escritor-filósofo, solamente el llamado de la obra, en la que la pregunta permanece en búsqueda de sí misma, se reitera desde todos los lugares donde la ha conducido su deseo singular” (1992, 353).

Como el heroísmo del espíritu, esta exigencia filosófica solo se sostiene en la obra que está realizándose. En “Philosophe?”, Lefort afirma que en su exploración sobre la actividad del filósofo la pregunta: “¿qué es pensar?”, ligada como estaba a la pregunta por la escritura, se convertía cada vez más, en nuestro tiempo, en lo propio de la filosofía” (1992, 352). Así pues, podría sugerirse que la comprensión de la filosofía que se revela en la figura del pensador escritor se encuentra ligada, al igual que el heroísmo del espíritu, a la disolución de las referencias de certeza que, para Lefort, caracteriza al advenimiento de la democracia moderna. Tal vez este vínculo también permita comprender por qué la frase de Merleau-Ponty sobre el enigma de la relación entre el Ser y la expresión, o en términos lefortianos, entre develar lo que es y crear a través de la escritura la obra en la que adviene el sentido, logra formular aquel enigma que nos separa de la tradición clásica. Pero para esto habría que considerar la reserva, no menor, de que lo que particularmente acentúa Lefort de la ontología merleau-pontiana, como se explicita en “Philosophe?”, es su carácter indirecto: “sólo hay ontología *indirecta*, en el desciframiento de los entes y en la aventura de la expresión” (1992, 353). Cuando Merleau-Ponty se refiere a la ontología indirecta en las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, afirma: “mi método ‘indirecto’ (el ser en los entes)” es únicamente conforme al ser – ‘φ negativa’ como ‘teología negativa’ (1964, 231). Lo que sugiere que, fiel a su proyecto de una rehabilitación de lo sensible, Merleau-Ponty considera que la pregunta por el Ser solo tiene sentido como interrogación del fenómeno¹⁹. Lefort, por su parte, parece encontrar aquí la puesta en cuestión del Ser como singular: difícil seguir refiriéndose al Ser como *Uno* cuando éste solo adviene en su continuo ser otro, cuando la experiencia que tenemos de él es diferente en cada ocasión. De ahí que la filosofía, en cuanto interrogación sin garante último, se confronte incesantemente con el enigma de esta alteridad inaprehensible.

19 Al respecto, afirma Barbaras: “No hay, en Merleau-Ponty, una pregunta del Ser en cuanto Ser: hay una reivindicación de la fidelidad a la experiencia, al ser del fenómeno y, si sobreviene un cuestionamiento ontológico, si el Ser adviene, es a título de un momento, llamado por la interrogación del fenómeno. Plantear la pregunta por el Ser previamente a la del fenómeno no puede tener sentido alguno a los ojos de Merleau-Ponty: el develamiento del Ser procede de una pregunta dirigida hacia el fenómeno, el Ser sólo tiene sentido como Ser del ente” (2001, 360-361).

Bibliografía

- Abensour, M. (2009), “Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort”, en *Pour une philosophie politique critique*, París: Sens & Tonka, 83-135.
- Alloa, E. (2009), *La resistencia de lo sensible en Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Barbaras, R. (2001), *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, París: Éditions Jérôme Millon.
- Caillé, A. (1993), “Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique”, en Cl. Habib et Cl. Mouchard (eds.), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, París: Ed. Esprit, 51-77.
- Carbone, M. (2001), *La visibilité de l'invisible*, Zurich: Goerg Olms Verlag.
- Chauí, M. (2018), “Lefort: o trabalho da obra de pensamento”, *Revista Discurso*, v.48, n. 1, 7-27.
- Flynn, B. (2008), *Lefort y lo político*, Buenos Aires: Prometeo.
- Hilb, C. (2016), “Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss”, en *Abismos de la modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 217-249.
- Hilb, C. y Sirczuk, M. (2019). “L'élusion de la démocratie: penser avec et contre Hannah Arendt”, conferencia en “Rencontres Claude Lefort”, París, EHESS.
- Knee, P. (2008), “Claude Lefort, Montaigne et l'écriture de l'incertitude”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 1, mars, 21-36.
- Marcotte-Chénard, S. (2015), “Qu'est-ce qu'une œuvre de pensée ? Réflexions sur l'art de lire lefortien”, *Politique et sociétés. Claude Lefort : une pensée du politique*, vol. 34 n° 1, 149-171.
- Labelle, G. (2003), “Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort”, *Politique et sociétés*, vol. 22, n° 3, 9-44.
- Lefort, C. (1964), “Postface”, en Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, París: Éditions Gallimard, 333-359.
- Lefort, C. (1978a), *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, París: Éditions Gallimard.
- Lefort, C. (1978b), *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, París: Éditions Gallimard.
- Lefort, C. (1986a), *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, París: Éditions du seuil.
- Lefort, C. (1986b), *Le travail de l'œuvre Machiavel*, París: Éditions Gallimard.
- Lefort, C. (1987), « Préface », en Quinet, Edgar, *La révolution*, París: Éditions Belin, 5-36.
- Lefort, C. (1992), *Écrire. À l'épreuve du politique*, París: Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1994), *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, París: Fayard.
- Lefort, C. (2007), *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, París: Éditions Belin.
- Merleau-Ponty, M. (1960), *Signes*, París: Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964), *Le visible et l'invisible*, París: Éditions Gallimard.

- Merleau-Ponty, M. (1995), *Éloge de la philosophie*, París: Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995), *Sens et non-sens*, París: Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996), *Notes de cours 1959-1961*, París: Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, París: Éditions Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2010), *Œuvres*, París: Éditions Gallimard.
- Molina, E. (2007), “Prólogo”, en Lefort, Claude, *El arte de escribir y lo político*, Barcelona: Herder Editorial, 9-47.
- Molina, E. (2004). “Prólogo. El trabajo de la incertidumbre”, en Lefort, Claude, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos, VII-LI.
- Nietzsche, F. (2007), *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza Editorial.
- Plot, M. (ed). (2013), *Thinker of the political*, Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Rollandi, I. (2021). “Claude Lefort and Leo Strauss: On a Philosophical Discourse”, en *Leo Strauss and Contemporary Thought: Reading Outside the Lines*, Jeffrey A. Bernstein, Jade Larissa Schiff (eds.), Nueva York: State University of New York Press, 75-109.
- Sirczuk, M. (2018), *Fundación y legitimidad en la modernidad política. Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort*, Buenos Aires: Prometeo.
- Taminiaux, J. (1985), “Experience, Expression and Form in Merleau-Ponty’s Itinerary”, en *Dialectic and Experience. Finitude in Modern Thought*, Nueva Jersey: Humanities Press Inc., 131-154.
- Volco, A. (2019), “Lefort lecteur de Machiavel”, conferencia en “Rencontres Claude Lefort”, París, EHESS.
- Waldenfels, B. (1993), “Interrogative Thinking: Reflections on Merleau-Ponty’s Later Philosophy”, en *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, Patrick Burke, Jan Van der Veken (eds.), Dordrecht: Springer, 3-12.
- Waldenfels, B. (2000), “The Paradox of Expression”, en *Chiasms. Merleau-Ponty’s Flesh*, Fred Evans, Leonard Lawlor (eds.), Nueva York: SUNY Press, 89-102.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 94 (2025), pp. 69-84

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.495891>

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) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Teatralidad y exterioridad como hilos conductores de la caracterización platónica de los portadores de la caverna y los sofistas

Theatricality and outward activities as Common Threads of the Platonic Characterization of the Cave's Carriers and Sophists

LUCAS M. ÁLVAREZ*

Resumen: Nos proponemos en este trabajo aportar nuevos argumentos en favor de una identificación entre los portadores de objetos de la alegoría de la caverna caracterizados por Sócrates en *República* y los sofistas caracterizados por el Extranjero en el diálogo *Sofista*. Enfocaremos nuestra atención en una serie de términos presentes en sendas obras, lo que nos permitirá reconocer dos tendencias compartidas por aquellos agentes: la de la teatralidad y la de la exterioridad de sus quehaceres.

Palabras clave: sofista, portadores, teatralidad, exterioridad.

Abstract: In this paper, we aim to propose new arguments in favor of an identification between the carriers of objects in the Allegory of the Cave, as characterized by Socrates in *Republic*, and the Sophists, specifically those characterized in the *Sophist* dialogue. We will focus our attention on a series of terms present in the said works, which will allow us to recognize two tendencies shared by carriers and sophists: the theatricality and the external condition of their tasks.

Keywords: sophist, carriers, theatricality, outward activities.

Recibido: 13/10/2021. Aceptado: 11/07/2022.

* Doctor en Filosofía (UBA) y Magíster en Estudios Clásicos (UBA). Becario postdoctoral del CONICET. Docente de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: lucasmalvarez@gmail.com. Líneas de investigación: dialéctica y ontología en el Platón tardío. Autor del libro *Platón frente al sofista* (TeseoPress, 2019). Recientemente ha publicado "The Eleatic Stranger in *Sophist* dialogue: A Continuation of the Socratic Legacy", *Plato Journal*, 23 y "El diálogo *Sofista* como recreación no-alegórica del símil de la caverna", *Eidos*, 38.

1. Introducción

En la alegoría de la caverna que Sócrates expone al comienzo del libro VII de *República*, los responsables de proyectar las sombras que obnubilan a los prisioneros encadenados son unos ‘portadores’ (φέρωντες ἄνθρωποι, *Resp.* 514b8) que acarrean sobre sus cabezas ciertos ‘objetos’ (σκευαί, *Resp.* 514c1) y figuras de hombres y de otros animales hechos de piedra o madera que imitan los objetos existentes fuera de la caverna.¹ Estos portadores están ubicados más arriba que los prisioneros, entre un muro y una hoguera, en la misma caverna que ellos, pero invisibles a sus ojos. Los prisioneros son incapaces de advertir la presencia de esos portadores porque se encuentran a espaldas de ellos y encadenados de tal manera que no pueden girar sus cabezas ni tampoco identificar sus sombras, en la medida en que aquel muro cumple una función clave: intercepta la sombra de los portadores, pero no la de los objetos portados. Sócrates supone que sus interlocutores, Glaucón y Adimanto, no comprenderán de manera cabal la naturaleza de esos sujetos que acaba de presentar y por ello apela al trabajo de los ‘titiriteros’ (θαυμαστοιοί, *Resp.* 514b5) quienes, de modo similar a los portadores, colocan entre ellos y su público un biombo sobre el cual muestran sus ‘trucos’ (θαύματα, *Resp.* 514b6).² Luego de señalar que un grupo de esos portadores permanece callado, mientras que otros pasan hablando (*Resp.* 515a), Sócrates no añade más información acerca de ellos.

En relación con la identidad de esos portadores, algunos intérpretes sostienen que, al incorporarlos, Platón tiene en mente a los legisladores, políticos, poetas, pintores, músicos, sofistas y retóricos, en suma, a todas aquellas figuras intelectuales y sociales que ejercen algún tipo de influencia sobre la ciudad;³ otros intérpretes entienden que existe una distinción dentro de esos portadores, pues los que hablan serían los poetas, sofistas y retóricos, y los que callan representarían a legisladores, pintores y escultores;⁴ mientras que una tercera posibilidad es la de suponer que los portadores no refieren a nadie en particular, sino que forman parte de la imagen de la caverna con el único objeto de aportar verosimilitud al conjunto.⁵ En los últimos años, la primera alternativa –la más extendida entre los comentaristas–, sufrió una serie de críticas de parte de autores para quienes la idea de identificar en los portadores a políticos, retóricos, poetas o sofistas, aunque tentadora, se topa con una consecuencia indeseable, la de sobreestimar el estado cognitivo de esos agentes de la ciudad democrática. Estos autores parecen entender que tanto los portadores como los prisioneros liberados

1 Las obras griegas se citan siguiendo las abreviaturas propuestas por Liddell, Scott y Jones (1996). Las referencias a los diálogos platónicos corresponden a los textos editados por Burnet (1900-1907), Duke *et al.* (1995) y Slings (2003).

2 Campese (2003, 462) advierte que, a diferencia del espectáculo de los titiriteros en el que los espectadores se enfrentan a estos artistas y su obra, en la caverna platónica los prisioneros les dan la espalda a los portadores.

3 Véase Ferguson (1922), Cross and Woodley (1964), Annas (1981) y Burnyeat (1999). Repellini (2003, 394-395) habla también de los padres y Sedley (2007, 264 n. 10) de las leyes de la ciudad. McCoy (2005, 279-81) defiende la identificación específica entre portadores y sofistas, pero no se detiene en el vocabulario utilizado. Burnyeat (1999, 242 n. 57) y Dixsaut (2012, 182) advierten la presencia de un término clave para nosotros como θαυμαστοιοός, aunque no se detienen en sus implicancias.

4 Véase Dorter (2006, 202-4). Burnyeat (1999, 240) sostiene que los portadores que hablan serían poetas y los que callan pintores; sobre sus razones para no incluir a los sofistas véase Burnyeat (1999, 242 n. 57).

5 Véase Adam (1902, 90), Shorey (1930-1935, 121) y Scott (2015, 95).

tienen la capacidad de comprender el funcionamiento total de la caverna (incluyendo, claro está, la relación entre las sombras y los objetos), una comprensión de mundo que Platón suele negarles, en este y otros diálogos, a los políticos, retóricos, poetas y sofistas.⁶

A nuestro entender, y frente a esta última lectura, quien mejor se adapta a la caracterización escueta que ofrece Sócrates de los portadores de la caverna es el sofista, y específicamente el caracterizado por el Extranjero y Teeteto en el diálogo homónimo. Buscaremos defender esta interpretación partiendo de una serie de términos que Platón elige cuidadosamente para retratar a ambos sujetos, términos cuyas resonancias han sido soslayadas por los comentaristas. Hablamos de la familia *σκευός/σκευή* y de *θαύμα* que, utilizados en *República* para referirse al tipo de objeto que acarrear los portadores y para aclarar su singular labor respectivamente, reaparecerán en *Sofista* a la hora de dilucidar la identidad del adversario platónico. Esas nociones que ofician de hilo conductor entre ambos diálogos nos permitirán iluminar toda una constelación de sentidos compartida por esos sujetos y vinculada, por un lado, con los espectáculos escénicos y, por el otro, con la exterioridad y el ocultamiento que suponen sus prácticas miméticas. Con ese objetivo, y habiendo repasado la imagen de la caverna expuesta en *República*, dirijámonos ahora al diálogo *Sofista*.

2. Teatralidad

2.1. Entre la exhibición y el ocultamiento (*θαύμα*)

Una vez que el Extranjero toma la responsabilidad de definir junto a Teeteto al sofista, aquel personaje platónico propicia una serie de descripciones infructuosas que no logran descubrir el núcleo de su quehacer. El sofista es definido sucesivamente como cazador de jóvenes adinerados, mercader de cosas del alma; comerciante al por menor; productor y vendedor; contradictor y purificador de las opiniones que impiden el conocimiento.⁷ Ante esa proliferación de definiciones, Teeteto confiesa estar confundido. El Extranjero retoma entonces una de las definiciones y, reiterando que el sofista es un contradictor, añade ahora que su tarea tiende al cuestionamiento de todas las cosas, pero, dado que es imposible conocerlo todo para cuestionarlo todo, el ‘prodigio’ (*θαύμα*, *Soph.* 233a9) del sofista consiste en aparentar sabiduría. Es a partir de ese punto que el Extranjero va a desplegar una poderosa batería de argumentos para terminar de cuestionar al adversario.

Teniendo en cuenta ese *θαύμα* recién descubierto –i.e. la producción de una apariencia de sabiduría–, el Extranjero advierte que los jóvenes otorgan su dinero al sofista porque este “da la impresión” (*δόξαν παρασκευάζειν*, *Soph.* 233b1-2) de ser sabio sin serlo. En consecuencia, el sofista posee una ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad. Para explicar ello, el Extranjero introduce, a modo de ejemplo, la figura de un singular pro-

6 Véase Hall (1980, 82), Sedley (2007, 264 n. 10) y Scott (2015: 95-6). Wilberding (2004) entiende que los portadores representan a la multitud de ciudadanos, mientras que los prisioneros a los políticos, los sofistas y los oradores, ya que en una democracia es la multitud quien ejerce una considerable influencia sobre esos agentes.

7 *Soph.* 221c-231e. Sobre el carácter infructuoso de esas definiciones, véase Ryle (1939, 321-3) y Brown (2010, 153, 165 y 168-70). Otra línea interpretativa inaugurada por Cornford (1935, 170) encuentra resultados positivos en esas definiciones (en una o en todas).

ductor que dice poder fabricar todas las cosas (los entes naturales, el mar, la tierra, el cielo, los dioses).⁸ Frente a la incredulidad de Teeteto, el Extranjero especifica que aquel productor “fabrica, con la técnica pictórica, imitaciones y homónimos de las cosas” (μιμήματα καὶ ὁμόνυμα τῶν ὄντων ἀπεργαζόμενος τῇ γραφικῇ τέχνῃ, *Soph.* 234b6-7) que son presentadas “desde lejos” (πρόσωθεν, *Soph.* 234b8) para engañar a jóvenes poco inteligentes. Y finalmente, el mismo Extranjero, resumiendo lo desarrollado, afirma que ese sofista es un mago, un imitador de las cosas y un ‘ilusionista’ (θαυματοποιός, *Soph.* 235b5). Si prestamos suficiente atención, podremos notar que los términos que decide incorporar Platón en ese álgido pasaje en el que se identifica el núcleo del quehacer sofístico son los mismos que había utilizado en *República* para explicar la labor de los portadores. En efecto, para dilucidar el quehacer sofístico apela, en principio, al término θαύμα, concluye llamándolos θαυματοποιοί, y además reintroduce el término σκευή, pero ¿qué implican estos términos?

Más allá de la polisemia que posee la noción de θαύμα, podría decirse que ella señala, por un lado, los fenómenos que aparecen como portentos y, por el otro, el impacto de esos fenómenos sobre los sentidos, especialmente sobre la vista.⁹ Para los griegos, el efecto del θαύμα fluctúa entre el asombro y el engaño (entendiendo así la visión o como una facultad de percepción inteligente o como un vehículo de ilusión).¹⁰ En sintonía con esa dimensión engañosa, el trabajo de los θαυματοποιοί, *i.e.* de los prestidigitadores, ilusionistas o titiriteros, implica el ocultamiento del recurso a través del cual operan, los productos de estos artistas funcionan como un artefacto encubierto del cual solo se percibe el efecto último.¹¹ Cabe señalar que, en el diálogo *Leyes*, Platón ubica el espectáculo de las ‘marionetas’ (θαύματα, *Lg.* 658c9) en el último puesto de una jerarquía de entretenimientos que correlaciona géneros poético-teatrales con rangos etarios (*Lg.* 658b-d). En dicha jerarquía, mientras que los adultos prefieren los poemas homéricos y los jóvenes los espectáculos trágicos, los niños pequeños se inclinan por los θαύματα, lo que establece un vínculo estrecho entre este último tipo de espectáculo y un público ingenuo.¹²

Considerando el campo semántico de los términos θαύμα y θαυματοποιός, Platón resalta con su uso al menos tres rasgos clave de los portadores y de los sofistas. En principio, resulta claro que ambos operan como agentes que buscan obnubilar a los receptores de sus acciones mediante estrategias visuales. El caso de los portadores y su proyección de sombras sobre el muro de la caverna es evidente, pero también lo será el caso del sofista cuando nos detengamos en el término σκευή y sus connotaciones visuales, pues el sofista no solo busca engañar mediante discursos, sino también y fundamentalmente mediante sus apariencias. En segundo lugar, aquellos términos implican que esas estrategias visuales dependen de cierto ocultamiento: se muestra algo, pero se oculta otra cosa. Del portador solo se perciben las sombras de sus objetos y se oculta a sí mismo detrás del muro, del sofista solo se percibe

8 *Soph.* 233d-234a.

9 Véase LSJ *s.v.* ‘θαύμα’, Chantraine (1999) *s.v.* ‘θαύμα’ y Pugliara (2002, 9-11).

10 Véase Pinotti (1989, 31). Sobre el θαύμα como origen del filosofar, véase *Tht.* 155b-d, *Metaph.* 982b y Nightingale (2004, 253-68).

11 Véase Pugliara (2002, 11).

12 Kurke (2013, 126) sostiene que, al focalizar esas marionetas a través de la mirada de los niños, Platón subraya la conducta crédula de sus espectadores: a pesar de que saben que son mecánicas e inanimadas, al mismo tiempo creen que están vivas debido a su movimiento y a su voz.

su apariencia de sabio detrás de la cual se oculta. El *métier* de estos sujetos supone lograr que los ojos de sus receptores solo perciban el efecto último y magnificado de su maniobra: sombras que, por su cercanía a la fuente de luz, se agrandan sobre la pared e imágenes de sabios omniscientes.¹³ En último lugar, Platón pretende indicar que los dos sujetos en cuestión requieren un tipo especial de público siempre inexperto: los encadenados que nunca han visto otra cosa más que las sombras (y que naturalmente no emprenderán ninguna tarea de tipo arqueológica con el objeto de indagar las raíces de sus precepciones y creencias), los jóvenes discípulos que están “aún lejos de la realidad de los hechos” (*Soph.* 234c4).

2.2. Disfraces y personificaciones (σχεῦος/σχευή)

La otra serie de términos sobre la que debemos detenernos es la de la familia léxica σχεῦος/σχευή. El primero de ellos es utilizado por Sócrates para señalar los instrumentos o utensilios que los portadores acarrean en la caverna, aunque el término también refiere a los diversos equipamientos de un sujeto, entre ellos sus vestimentas, lo cual pareciera ser el complemento perfecto de las estatuas de hombres y animales que también son transportadas.¹⁴ Es importante señalar que σχεῦος comporta el sentido de algo ensamblado o fabricado,¹⁵ lo que en el caso de la alegoría viene a indicar que lo acarreado por los portadores no son los objetos que están fuera de la caverna, sino símiles de esos objetos fabricados artificialmente por el hombre. Por su parte, σχευή, utilizado por el Extranjero para desvelar la esencia de la labor sofística, apunta, en términos generales, a los equipos e indumentarias que utilizan sujetos de cualquier tipo, aunque puede indicar específicamente el disfraz y los equipamientos que poseen los actores teatrales sobre la escena, mientras que el verbo asociado σχευάζω se refiere al ‘disfrazarse’ o ‘equiparse’ de esos mismos actores.¹⁶

Dado que el disfraz y lo que él implica –la personificación, la pretensión de ser otro– resultan elementos indispensables del fenómeno teatral,¹⁷ es posible identificar cuantiosos pasajes de la tragedia y la comedia antiguas que, en gestos meta-teatrales, ponen el acento sobre las vestimentas de los actores.¹⁸ Para nuestro estudio resulta sugestivo el caso de *Asambleístas* de Aristófanes. En esa comedia, las mujeres que le dan título a la pieza, en su afán por participar del órgano asambleario, se ven obligadas a travestirse y, en medio de sus ensayos del rol masculino que deberán adoptar, mencionan la preparación de sus disfraces y equipamientos con el término παρασκευάζειν (*Ec.* 84),¹⁹ el mismo adoptado por el Extranjero en *Sofista*. En la comedia, las mujeres están listas para participar de la Asamblea una vez que hacen suyos los bastones, los calzados y los mantos de hombres, equipamientos

13 Sobre las sombras magnificadas y distorsionadas de la caverna, véase Ferguson (1922, 24).

14 Chantraine (1999) s.v. ‘σχεῦος’ y *Chrm.* 173b7-c2. Véase Howland (1986, 25) quien entiende que entre las estatuas y las σχευαί los portadores ofrecen un auténtico *shadow-play*.

15 Véase *Soph.* 219a11.

16 Chantraine (1999) s.v. ‘σχεῦος’ y LSJ s.v. ‘σχευή’ y ‘σχευάζω’.

17 Véase Muecke (1982, 23).

18 Véase *Ba.* 180; *OC* 555; *Ach.* 121, 383-4, 436 y 739; *Th.* 591; *Ra.* 108 y 523. Sobre la dimensión meta-teatral de la comedia aristofánica, véase Slater (2002).

19 Téngase en cuenta que en la Asamblea solo podían participar los ciudadanos atenienses de pleno derecho, i.e. hombres mayores, libres y griegos.

que les permiten suplantar su identidad. Cabe indicar que la suplantación de identidades es subrayada sobremanera en esta comedia, en la medida en que el espectador de *Asambleístas* contemplaba a actores hombres que personificaban sobre la escena a mujeres, quienes, a su vez, se transformaban en hombres para participar de la Asamblea.²⁰

Platón, por su parte, reserva el término *σκευή* para referirse a disfraces de tipo teatral en dos pasajes de *República*.²¹ En uno, el más explícito, Sócrates exhorta a Glaucón sobre la necesidad de juzgar a un hombre desprovisto de sus “ropajes trágicos” (*τραγικῆς σκευῆς*, *Resp.* 577b1), *i.e.* sobre la necesidad de identificar el carácter de los hombres sin regirse por las apariencias que asumen ante los demás. En otro pasaje, preocupado por los jóvenes atenienses que escuchan discursos que alaban la justicia y censuran la injusticia solo por las recompensas y castigos que otorgan los dioses, Adimanto advierte que cualquiera de esos jóvenes considerará que ser injusto y ‘proveerse’ (*παρσεκευασμένος*, *Resp.* 365b7) de una reputación justa garantiza una vida maravillosa y que es necesario generar “un aspecto (*σχῆμα*) exterior que forje una ilusión de perfección (*σκιαγραφίαν ἀρετῆς*)” (*Resp.* 365c3-4). Como puede verse, Adimanto utiliza el mismo término compuesto *παρσεκευάζειν* que había aparecido en *Sofista* y *Asambleístas* para hablar de las apariencias, de los “disfraces”, de justo que el injusto utilizará en la ciudad, pero refuerza esa idea con el término *σκιᾶγραφία* que si bien comporta el significado de ilusión o mera apariencia, alude también a la pintura en perspectiva y a la pintura de escenarios teatrales.²² Ahora bien, aunque en los textos que nos competen –la alegoría de la caverna y *Sofista*– esas referencias no sean tan explícitas, lo cierto es que el uso de la familia *σκευός/σκευή* conserva alusiones al universo teatral.

En primer lugar, si en la alegoría de la caverna los responsables de la proyección de sombras eran vinculados de manera explícita con el trabajo de los titiriteros, el uso del término *σκευός* viene a reafirmar esa vinculación con los espectáculos escénicos, en la medida en que parece señalar los diversos equipamientos y disfraces que títeres y actores deben portar sobre la escena para favorecer la suplantación de una identidad. De hecho, es justamente a partir del uso de esos *σκευαί* que algunos intérpretes han indicado que la alegoría evoca fenómenos de tipo teatral, sobre todo el *Karazöz*, un teatro de sombras oriundo de Megara.²³ En segundo lugar, en *Sofista*, Platón se inclina por el vocablo compuesto *παρσεκευάζειν* que comporta el sentido de ‘proveer’,²⁴ pero cuyo segundo término es *σκευάζω* que, como indicamos, significa ‘disfrazarse’. Ese compuesto había aparecido en la comedia *Asambleístas*, y tal como las mujeres de esa obra se preparaban disfrazándose para suplantar el rol de los hombres y hacer de ellos frente a los participantes del órgano asambleario, así también los sofistas se preparan para usurpar el rol de los sabios frente a sus jóvenes discípulos.

20 Sobre el rol de los disfraces en *Asambleístas*, véase Compton-Engle (2015, 74-81).

21 Véase además *Cri.* 53d5.

22 LSJ *s.v.* *σκιᾶγραφία*.

23 Véase Gocer (1999, 119-129) y, además, Guthrie (1975, 518), Clay (1992, 128) y Puchner (2010, 48). Palumbo (2008, 121-30) sugiere que los prisioneros de la caverna están eternamente en el teatro y su imagen del mundo es lo que ese teatro les ofrece. Por otro lado, Nightingale (2004, 94-138) entiende que la alegoría es, en realidad, un símil del viaje que realizaba el *θεωρός*, un embajador oficial que realizaba viajes fuera de la ciudad con el objeto de consultar oráculos o presenciar ciertos eventos, y debía ofrecer a su regreso informe de lo observado.

24 LSJ *s.v.* ‘*παρσεκευάζω*’.

El Extranjero sugiere entonces que el sofista ‘disfrazado’ o ‘equipado’ de sabio cual actor teatral proyecta sobre los jóvenes esa apariencia de sabio omnisciente.²⁵ Claro está que el significado teatral que esa noción comporta se refuerza por los otros términos que la acompañan en los mismos pasajes del diálogo: el sustantivo agente *μμητής* –cuyo sentido es el de “artista imitador”, pero que refiere especialmente al artista que se hace pasar por otro–,²⁶ y *θαυματοποιός* del que ya nos hemos ocupado.

Teniendo en cuenta la presencia insoslayable del universo teatral en la caracterización de los dos sujetos que estamos estudiando, podríamos concluir que tanto los portadores en la caverna como los sofistas en la ciudad operan respetando un idéntico principio triangular que está en la base de la labor de titiriteros y actores. Dicho principio supone que A representa a B ante C, buscando que el mecanismo de esa representación permanezca invisible para C.²⁷ En ese sentido, por un lado, los portadores representan los objetos que acarrearán ante los prisioneros y los sofistas representan a sabios frente a sus discípulos, y, por el otro, los prisioneros no pueden ver a los portadores y los discípulos no pueden ver al sofista detrás del sabio, así como los espectadores no alcanzan a percibir los mecanismos que utilizan los encargados de movilizar marionetas o títeres.

3. Exterioridad

A continuación, quisiéramos detenernos en un rasgo clave –soslayado por los intérpretes– que comparten los portadores y los sofistas y que, si bien se desprende de lo que hemos dicho hasta ahora, no ha sido explicitado. Hablamos de la absoluta exterioridad que comporta la labor de aquellos dos sujetos, en la medida en que estriba en una esfera que, podríamos decir, es siempre exterior a esos agentes y no compromete su interioridad. El caso de los portadores resulta claro. Su quehacer depende pura y exclusivamente de unos objetos que, transportados sobre sus cabezas, proyectan determinadas sombras en un muro frente a ellos. De ese modo, objetos y sombras permanecen siempre externos a los portadores. Asimismo, cabe señalar que la carga de esos objetos no convierte al portador en lo portado, lo acarreado se mantiene siempre ajeno al agente quien no se transforma, por ejemplo, en el animal que lleva sobre su cabeza. El caso de los sofistas parece, en principio, menos evidente. En los pasajes estudiados, la única referencia a cierta exterioridad de su labor es el uso metafórico de *σχευάζω*. Partiendo de ese uso, puede pensarse que, al igual que los objetos de los portadores, el disfraz de sabio, presente en una esfera exterior, se mantiene siempre ajeno al agente y no convierte en sabio al que lo usufructúa. No obstante, si esa referencia es más bien implícita, hacia el final del diálogo, Platón decide exponer de modo claro ese rasgo determinante de su adversario en un pasaje que nos permitirá establecer los sentidos de los términos ‘exterioridad’ e ‘interioridad’ usados, hasta el momento, sin demasiada precisión.

Una vez que el Extranjero ratifica que el sofista es un productor de apariencias, divide esa producción en dos especies: la que utiliza instrumentos y aquella en la que el agente se

25 En *Leyes*, Platón utiliza la misma expresión para referirse a los jóvenes bellos de Magnesia que causarán una “buena reputación” (*δόξης παρασχευήν*, *Lg.* 951a2).

26 *LSJ s.v.* ‘*μμητής*’.

27 Sobre ese principio triangular, véase Hall (2006, 18-28).

vale de sí mismo como instrumento (*Soph.* 267a). Y al ubicar al sofista en esa última, aclara: “cuando alguien se vale de su cuerpo (σῶμα) para asemejarse a tu aspecto (σχῆμα), o hace que su voz (φωνή) se parezca a tu voz, la parte correspondiente de la técnica simulativa se llama principalmente imitación” (*Soph.* 267a6-8). Siguiendo el procedimiento divisorio,²⁸ advierte luego que esa última especie también resulta doble, pues una opera en base al conocimiento de aquello que imita y otra opera sin conocimiento (*Soph.* 267b7-8). Siendo el sofista un imitador ignorante, el mismo Extranjero se detiene en esa última especie y, retomando el término σχῆμα recién utilizado, señala que el “aspecto (σχῆμα) de la justicia y, en general, el de toda perfección (ἀρετή)” es imitado sin conocimiento por unos muchos que procuran “dar la impresión” (φαίνεσθαι ποιεῖν) de que aquellas están presentes en su ‘interior’ (αὐτοῖς)” (*Soph.* 267c2-6). Finalmente, deja entrever que esa multitud suele tener éxito en su empresa y pasa a una ulterior división.

Aunque leídas en conjunto esas caracterizaciones finales del diálogo dejarán en claro la absoluta exterioridad que le estamos adjudicando a la labor del sofista, la primera división parece atentar contra nuestra lectura. En efecto, el Extranjero distingue allí entre los imitadores que utilizan un ‘instrumento’ (ὄργανον, *Soph.* 267a3) –una especie en la que podríamos incluir a los portadores de la caverna, cuyos objetos pueden ser entendidos como un ὄργανον exterior a ellos—²⁹ y los que se valen de “sí mismos” (ἑαυτοῦ, *Soph.* 267a4) –especie propia del sofista en la que pareciera desaparecer la exterioridad propia de los instrumentos—. No obstante, el desarrollo del argumento reforzará nuestra hipótesis. ¿Por qué razón? Porque el Extranjero comienza a describir esa última especie puntualizando que el sofista utiliza su σῶμα para imitar un σχῆμα, nociones que, como veremos, suponen exterioridad e instrumentalidad.

Antes de precisar el uso platónico de σῶμα señalemos que en el universo teatral – cuyo acervo conceptual, hemos visto, le sirve a Platón para ilustrar la labor de portadores y sofistas— los dramaturgos griegos suelen poner en primer plano el cuerpo de los personajes en escenas donde estos se disponen a disfrazarse.³⁰ Sin ir más lejos, en *Asambleaístas*, Aristófanes le otorga a la dimensión corporal de sus personajes una importancia decisiva justo en el contexto en el que las mujeres ensayan con sus disfraces el rol masculino: ellas se advierten entre sí sobre las diversas marcas de sus ‘cuerpos’ (σώματα, *Ec.* 93) que deben tener en cuenta a la hora de actuar como hombres.³¹ Asimismo, el término σχῆμα que puede traducirse por ‘aspecto’, ‘figura’ o ‘apariencia’, es utilizado, en la tragedia y la comedia antiguas, para referirse a la ‘fachada’ e incluso (al igual que σκευάζω) a la ‘vestimenta’ de los

28 El procedimiento de la división, practicado a lo largo de todas las caracterizaciones del sofista, le permite al Extranjero definir un objeto por medio de cortes transversales sobre un género que lo incluye, cortes que separan especies que resultan opuestas y excluyentes. Sobre ese procedimiento, véase especialmente Brown (2010) y Gill (2010).

29 Notomi (1999, 283) sugiere que en la elaboración de pinturas, poemas o esculturas intervienen instrumentos como pinceles o cinceles, pero también aquellas cosas de las cuales está hecho el propio producto como lienzos, bronce, etc.

30 Con respecto a la vinculación entre el cuerpo y los disfraces en el teatro griego, véase Hawley (1998, 90-2).

31 Las mujeres comentan que han tenido que broncearse y abandonar la depilación (*Ec.* 60-67), se refieren a sus barbas postizas (*Ec.* 68-73) y se alertan sobre las partes del cuerpo que delatan su sexo (*Ec.* 88-100).

actores.³² En *Acarnienses*, por ejemplo, Diceópolis alaba “la vestimenta” (τοῦ σχήματος, *Ach.* 64) de unos embajadores que buscan engañar a su público apareciendo como persas.³³ Como puede apreciarse, en el teatro griego los términos σῶμα y σχῆμα aluden a las apariencias de los actores, a su exterioridad, e implican cierta instrumentalidad, en la medida en que esos mismos actores utilizan su cuerpo y sus vestimentas con fines específicos, los de engañar a su público. Pasemos ahora al uso platónico de estos términos.

En *República*, en el contexto de la explicitación de la política cultural que deberá practicarse en la ciudad ideal para con los guardianes, Sócrates sostiene que si la μίμησις es practicada por largo tiempo, logra efectos considerables sobre el imitador; a saber: se infiltra en su propio ‘hábito’ (ἔθος, *Rep.* 395d3) y en su propia ‘naturaleza’ (φύσις, *Rep.* 395d3), modificando su ‘cuerpo’ (σῶμα, *Rep.* 395d3), su ‘voz’ (φωνή, *Rep.* 395d4) y su ‘pensamiento’ (διάνοια, *Rep.* 395d4).³⁴ Como bien señala Adam, Platón establece allí una distinción entre los polos internos y externos del agente, combinando σῶμα y φωνή bajo una misma preposición κατά, y repitiendo luego ese κατά al referirse a la διάνοια.³⁵ Al decir de Sócrates, la μίμησις podría suponer una asimilación tanto del aspecto exterior (cuerpo y voz) como de la interioridad del modelo imitado (διάνοια y φύσις).³⁶ Allende las connotaciones específicas de esa concepción sobre la μίμησις, lo que aquí nos interesa es que ella ubica dos de los factores considerados en la caracterización del quehacer sofístico, σῶμα y φωνή, en clara oposición a la dimensión interior de los sujetos, indicada por la διάνοια. Una misma división de factores es planteada en *Cratilo*, pero vinculada con el otro término que el Extranjero había introducido junto con σῶμα en aquellas caracterizaciones finales del sofista, *i.e* σχῆμα.

En el marco de una discusión sobre las relaciones entre imágenes y originales, Sócrates advierte a su interlocutor Crátilo que si un dios reprodujera no solo su color y su ‘forma’ (σχῆμα, *Crat.* 432b7), sino también todas sus “partes internas” (τὰ ἐντὸς πάντα, *Crat.* 432b7-8) y les colocara “movimiento, alma (ψυχή) y pensamiento (φρόνησις)” (*Crat.* 432c1-2),³⁷ ello no daría como resultado una imagen de Crátilo, sino la existencia de “dos Crátilos”.³⁸ Sócrates pretende señalar que una imagen puede semejarse más o menos a su modelo, pero por necesidad debe ser en parte diferente de ese modelo (debe contener omisiones o adiciones), pues si fuera exactamente igual, dejaría de ser una imagen y se convertiría en una mera réplica.³⁹ Es de notar la agrupación que aquí propone Sócrates entre factores

32 LSJ *s.v.* ‘σχῆμα’. En relación con los usos en la tragedia y la comedia, véase *Ph.* 223; *Ba.* 832; *Ach.* 64; *Eq.* 1331; *Ra.* 913 y *Ec.* 482 y 503.

33 Olson (2002, 91) sugiere que la expresión “τοῦ σχήματος” puede ser traducida como “the outfit”.

34 Sobre esa consecuencia de la μίμησις que algunos llaman principio “de identificación”, “de internalización”, “de asimilación” o “de contagio”, véase Lear (1992, 189), Janaway (1995, 96) y Rodrigo (2001, 159).

35 Adam (1902, 150).

36 Por el contrario, Lear (2011) sostiene que la μίμησις solo supone una producción de apariencias y que la modificación del ἔθος no implica la asimilación de los puntos de vista internos del modelo imitado, sino un patrón de gratificación al imitar dicho modelo.

37 La traducción le pertenece a Calvo (1983), aunque modificada siguiendo la edición de Duke (1995).

38 Ademollo (2011, 365 n. 99) advierte que, estrictamente hablando, la existencia de dos Crátilos es absurda, pues un duplicado perfecto de Crátilo sería un individuo distinto con una historia diferente a la del original. Sin embargo, el mismo autor entiende que es natural hablar del duplicado perfecto como “otro Crátilo”.

39 Véase Patterson (1985, 38-9), Sedley (2003, 137) y Ademollo (2011, 360 y ss.).

externos –color y σχῆμα– y factores internos –alma y pensamiento– del modelo, similar a la trazada en *República*, aunque existe una diferencia importante entre los planteos de sendos diálogos.⁴⁰

En *República*, Sócrates preveía que los guardianes, habiendo practicado la imitación de buenos modelos desde la infancia, podían convertirse en lo imitado (podían, en los términos de *Crátilo*, transformarse en una réplica del modelo). Por el contrario, el argumento de los “dos Crátilos” supone que la reproducción de un modelo posee un límite más allá del cual dicha reproducción pierde su propio estatus. En el caso específico expuesto por Sócrates, ese límite es el de la dimensión interna (alma y pensamiento) del original imitado, reproducida esa dimensión, la imagen deja de ser imagen. Ahora bien, ¿qué ocurre con el quehacer mimético del sofista, tal como es presentado en el diálogo homónimo?, ¿es asimilable a alguno de estos dos planteos? A nuestro juicio, la práctica del sofista se encuadra en el argumento de los “dos Crátilos”. El Extranjero ha dejado en claro que el sofista solo reproduce las dimensiones externas del sabio, de ahí el uso de los términos σκευάζω y σχῆμα, sin nunca convertirse en una réplica de ese modelo, pues al final de su labor no existen dos sabios. La apariencia que proyecta el sofista se mantiene siempre como aquello semejante, pero diferente de su modelo, así como los objetos de los portadores se mantenían siempre parecidos a los originales que están fuera de la caverna, pero diferentes de ellos. Queda clara así la exterioridad que los términos en juego le imprimen a la labor de los sofistas (y también a la de los portadores), pero ahora resta aclarar el sentido de la interioridad que se mantiene al margen de sus quehaceres, tarea que podremos realizar si retomamos las caracterizaciones finales del sofista.

Recordemos que, al detenerse en la imitación que opera sin conocimiento, el Extranjero había reutilizado la noción de σχῆμα para señalar la conducta de aquellos que imitan el ‘aspecto’ de toda ἀρετή con un fin claro: que ‘parezca’ (φαίνεσθαι, *Soph.* 267c5) que dicho aspecto está en su ‘interior’ (αὐτοῖς, *Soph.* 267c4). Si bien en primera instancia podría creerse que este caso resulta ajeno al sofista, que venía siendo definido como un imitador del sabio, lo cierto es que, ya desde las primeras definiciones, los interlocutores subrayan que aquel brinda exposiciones sobre la ἀρετή (*Soph.* 223a) y forma parte de un comercio del alma que se ocupa de “razonamientos y conocimientos acerca de la ἀρετή” (*Soph.* 224d1-2). Más allá de ello, lo que nos interesa remarcar es que, al detenerse en ese tipo de imitación y tal como ocurría en *Crátilo* y *República*, el Extranjero enfrenta una dimensión exterior –delimitada por los términos σχῆμα y φαίνειν– a una interior –conformada por la noción de αὐτός–. Esa oposición nos permite concebir al sofista como aquel que proyecta determinadas apariencias (las que conforman su σχῆμα) con el objeto de que sus receptores supongan que lo proyectado está presente en su αὐτός. Soslayada por los intérpretes, esa intervención del Extranjero, y el término αὐτός en particular, resultan fundamentales para comprender la exterioridad de la labor sofística.

Del término αὐτός, en ese contexto puntual de *Sofista*, se han ofrecido dos variantes en su traducción: se ha optado en general por la expresión “sí mismo”,⁴¹ mientras que en su

40 En *Leyes*, Platón se refiere a los coros como imitaciones de conductas que pueden o no coincidir con la ‘naturaleza’ (φύσις, *Lg.* II 655e1) o el ‘interior’ (αὐτός, *Lg.* II 656a1) del agente imitador.

41 Véase Diès (1923), Dixsaut (2000, 301) y Cordero (1993), quienes traducen como “en eux”; Benardete (1984) y White (1993), quienes traducen como “in them” y Fronterotta (2007), quien traduce como “in se stessi”.

traducción española Cordero propone ‘interior’,⁴² elección que hemos adoptado. En ambos casos, la referencia parece clara, αὐτός indica aquello intrínseco de un sujeto, *i.e.* su alma. De hecho, es en ella –y en ningún otro lado– donde puede residir el tipo de ἀρετή que está en juego en ese pasaje.⁴³ En varios de sus diálogos, Platón reconoce que el alma o, más específicamente, la parte racional de ella representa el ‘sí mismo’ de un individuo y, en ese sentido, es significativo para nuestro estudio el caso del diálogo *Alcibíades*.⁴⁴ Allí, el interlocutor homónimo, al pedir ayuda para superar la vergüenza en la que ha caído luego de reconocer su ignorancia respecto de cómo gobernar a los atenienses, recibe de Sócrates un sintético programa antropológico cuyo núcleo es justamente el imperativo del “cuidado de sí” (ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι, *Alc.* I 127e9).

Sócrates diseña ese programa indagando, en principio, si cuidar de sí supone cuidar de los complementos del cuerpo, como mantos y abrigos, o del propio cuerpo, para luego rebatir esa identificación tentativa distinguiendo entre aquello que es usado y quien lo usa, y entre el sí mismo y lo que le pertenece al sí mismo.⁴⁵ A partir de esas distinciones, concluye, en primera instancia, que el hombre es diferente de su cuerpo y que “usa su cuerpo” (τῷ σώματι χρῆται, *Alc.* I 129e3), en segunda instancia, que es el alma quien usa y gobierna dicho cuerpo (*Alc.* I 130a) y, por último, que el hombre “no puede ser otra cosa que alma” (*Alc.* I 130c3).⁴⁶ Líneas después, el mismo Sócrates aclara que esa secuencia complementos-cuerpo-alma puede entenderse en orden decreciente de lejanía, pues afirma que aquellos que cuidan sus cuerpos no se cuidan a sí mismos, sino a cosas alejadas de sí, mientras que los que cuidan de sus complementos cuidan de “cosas todavía más alejadas de lo suyo” (*Alc.* I 131b13-c1).

El programa antropológico formulado en *Alcibíades* nos permite, en el final de nuestro recorrido, reforzar las hipótesis sobre la labor de los sujetos que estamos estudiando. En primer lugar, la postura acerca de la lejanía del cuerpo y de sus complementos apuntala nuestra lectura de los objetos acarreados por los portadores y de los disfraces y el cuerpo del sofista como pertenecientes a una esfera exterior a esos agentes. Los utensilios de madera y piedra que los portadores llevan en sus cabezas representan una versión extrema de esa exterioridad, pero también las apariencias, los disfraces y el propio cuerpo del sofista cumplen sus funciones en un ámbito externo respecto del αὐτός de ese imitador.⁴⁷ Asimismo,

42 Cordero (1988)

43 Véase *Grg.* 506e-507a, *Resp.* 444d13-e1, *Cri.* 45d, *Euthd.* 275a y *Phlb.* 11b.

44 Con respecto a la concepción del alma o de la parte intelectual del alma como el “sí mismo”, véase *Ap.* 29e2, 30b2 y 36c, *Grg.* 491d y *Resp.* 588b-589b. Además, véase Reale (1999, 155-74) y Sorabji (2006, 115-7). En relación con la autenticidad del diálogo *Alcibíades I* que no había sido puesta en duda hasta la propuesta de Schleiermacher a fines del siglo XIX y que en la actualidad cuenta con numerosos comentaristas y editores que la respaldan, véase especialmente Denyer (2001, 14-26).

45 *Alc.* I 128a-129d. Al respecto, véase Boeri y De Brasi (2017, 21).

46 Téngase en cuenta que existen dos líneas interpretativas vinculadas al contenido del “sí mismo” que aparece en *Alcibíades*. Por un lado, los que sostienen, como Annas (1985), que ese “sí mismo” es el alma que cada uno de los hombres posee en tanto ser humano y, por el otro, los que suponen, como Rider (2011), que ese “sí mismo” es el individuo considerado en su dimensión singular. En relación con la hipótesis platónica del alma gobernando sobre el cuerpo, véase *Phd.* 98c-e.

47 Sin compartir todas sus posiciones (y sin adentrarnos en el espinoso problema de lo que representa el cambio del prisionero encadenado que se libera), nos resulta sugerente la hipótesis de Wilson (1976, 199-22) para quien

esa lejanía parece complementar las distancias que Platón ya señala como necesarias tanto en la proyección de sombras que realizan los portadores en la caverna como en la praxis de los sofistas quienes solo desde lejos muestran sus producciones a los jóvenes que, a su vez, están lejos de lo real.⁴⁸ En suma, la labor de portadores y sofistas está signada por una triple lejanía, en la medida en que se desarrolla lejos de su sí mismo y lejos de unos receptores que a su vez están lejos de lo real.

Por otra parte, la concepción instrumentalista del cuerpo y de sus complementos defendida en *Alcibíades* nos habilita a pensar en las *σχευαί* de los portadores y en los disfraces y el cuerpo del sofista como herramientas externas que estos utilizan para conseguir sus fines, los de engañar a sus receptores. Ambos pretenden que tanto los prisioneros encadenados como los futuros discípulos creen algo que no es (que las sombras proyectadas son lo real, que la apariencia de sabio es real). Sin embargo, frente a esas pretensiones, los portavoces platónicos son tajantes: lo proyectado es evanescente, nada hay detrás de las sombras ni de las apariencias que permita sostener su pretensión de realidad, pero detengámonos en la aspiración específica del sofista, pues la lectura de *Alcibíades* nos permite aclarar aquel pasaje de *Sofista* donde el Extranjero había introducido el concepto de *αὐτός*. Partiendo de la secuencia complementos-cuerpo-alma, es posible sostener que los sofistas anhelan que sus discípulos infieran una paridad en los contenidos de los tres segmentos, *i.e.* supongan que lo que se exhibe en los dos primeros –una sabiduría omnisciente– está presente también en el último, en su *αὐτός* o alma. Esos receptores deben suponer que el *σχῆμα* del sofista es un fiel reflejo de un orden interno invisible a los ojos,⁴⁹ aunque para Platón el alma del sofista está vacía de sabiduría.

Hacia el final de *Alcibíades*, Sócrates sostiene que, para conocerse a sí misma, un alma no debe “mirarse” en una superficie –dado que allí solo encontrará su cuerpo y sus complementos–, sino que “tiene que mirarse en un alma, y especialmente en esa región de ella en la cual se da la virtud del alma, la sabiduría” (*Alc.* I 133b9-11). Ahora bien, frente a ese modelo en el que una interioridad solo se reconoce al enfrentarse a otra interioridad, los portadores y los sofistas –a juicio de Platón– llevan a cabo su labor en la pura exterioridad, incluso podría decirse que consuman esa labor de exterioridad en exterioridad, de superficie en superficie.⁵⁰ En un pasaje de *República* que recuerda los términos de la alegoría de la caverna,⁵¹ Sócrates afirma que la pintura imita “lo aparente tal como aparece” (*Resp.* 598b2) y que, en consecuencia, “está lejos de lo verdadero”, captando “solo un poco de cada cosa y esa parte es una imagen” (*Resp.* 598b6-8) (vinculando luego esa pintura con la *θαυματοποιία* [*Resp.* 602d]).⁵² Sin entrar en los detalles de esa concepción sobre la imitación pictórica,

los prisioneros son aquellos que solo se detienen en las apariencias externas y en los comportamientos de los sujetos, mientras que los liberados logran ir más allá e identifican la justicia en el alma.

48 *Soph.* 234b.

49 El Extranjero ha afirmado que la *ἀρετή* es algo propio del alma que no es visible (*Soph.* 247a-b).

50 Véase Mársico (2017, 90-1) quien entiende que en *Alcibíades* la experiencia yoica solo es posible gracias a la experiencia que puede tenerse del alma de otro.

51 Véase Gutiérrez (2017, 253).

52 Para Nehamas (1988, 220) esa concepción platónica supone que el objeto y el producto de la imitación son idénticos en especie, lo que hace el imitador es “levantar” la superficie del objeto imitado y transferirla a otro medio; en ese sentido, lo que varía en cada caso es la “profundidad física” o “psicológica” que la imitación deja “sin tocar”. Cabe señalar que, conversando con el pintor Parrasio, el Sócrates de Jenofonte advierte que la

ella nos permite echar luz sobre el *métier* de portadores y sofistas. En efecto, estos también trabajan partiendo de la apariencia, de la superficie, de ciertos modelos y reproduciendo esa apariencia en su exterioridad. Mientras que los portadores llevan sobre sus cabezas objetos que imitan los perfiles superficiales de ciertos modelos que se encuentran fuera de la caverna para así proyectarlos sobre el muro frente a ellos, los sofistas imitan la apariencia del sabio –esa apariencia que logrará engañar a sus discípulos– y ambos transfieren esas superficies a otras, las suyas propias, sin nunca comprometer una dimensión raigal de su sí mismo. Como consecuencia de lo anterior, la labor de portadores y sofistas está signada no por una triple, sino por una cuádruple lejanía, en la medida en que ambos imitan apariencias que están lejos de lo verdadero, lo reproducen lejos de su sí mismo y lejos de unos receptores que, a su vez, se encuentran lejos de lo real.⁵³

4. Conclusiones

Habíamos comenzado este trabajo procurando explicitar una estrecha conexión entre la caracterización platónica de los portadores de la alegoría de la caverna y los sofistas contra una línea interpretativa que la ponía en duda alegando que, dada la posición privilegiada de los portadores en la caverna, aquella identificación implicaría sobrestimar el estado cognitivo de sujetos como los sofistas. Partiendo de un grupo de términos soslayados por los defensores de aquella identificación, a lo largo del trabajo hemos reconocido y examinado los hilos conductores que unen las caracterizaciones de los portadores y los sofistas en torno a cierta teatralidad y exterioridad de su labor. Ahora quisiéramos concluir cuestionando, al menos de forma breve, aquel argumento de la interpretación crítica. Nuestra intención es sugerir que, en la topología espeleológica, Platón no parece ubicar a los portadores en el mismo camino que los liberados, razón por la cual no es necesario preocuparse por una posible sobreestimación de los sujetos que aquellos estarían representando en la alegoría. En efecto, los liberados pasan por delante de los portadores e identifican su engaño, pero continúan el camino que los lleva hacia el exterior, mientras que los portadores, muy por el contrario, permanecen anclados en la caverna (ni siquiera se plantea un eventual escape de ninguno de ellos). En ese sentido, dichos portadores se encuentran más cerca de los prisioneros que no logran escapar, una condición que los une, una vez más, a los sofistas.⁵⁴

Una consecuencia significativa que puede desprenderse de las caracterizaciones que hemos reseñado es que tanto los portadores en la caverna como los sofistas en la ciudad parecen encontrarse presos de la labor que ejercen con sus respectivas *σχευαί*, pues aquello que los define es justamente su actividad para con ellas: si el portador cesara de acarrear

pintura solo es semejanza de lo visible y que solo puede imitar el aspecto y no el carácter de las personas (*Mem.* III, X 1-8).

53 Portadores y sofistas necesitan realizar sus imitaciones lejos de sus receptores para lograr el engaño y, a su vez, necesitan de receptores ingenuos que se encuentren “lejos de lo real”. Dixsaut (2012, 180-3) entiende que la topología de la caverna imposibilita que los prisioneros vean su propia sombra y ello no deja lugar para el conocimiento de sí mismo de esos prisioneros. Con respecto a la posibilidad o imposibilidad que tienen los prisioneros de divisar sus propias sombras, véase Zaborowski (2006).

54 McCoy (2005, 281) entiende que los portadores se encuentran a mitad de camino entre los liberados y los prisioneros.

objetos dejaría de ser portador, si el sofista cesara de disfrazarse de sabio dejaría de ser sofista. Es por esa razón que Platón es muy cuidadoso al plantear la posibilidad de liberación de los prisioneros de la caverna y de los discípulos respecto del sofista,⁵⁵ pero no así la de los portadores que siguen transportando objetos sobre sus cabezas ni la de los sofistas que sigue aparentando ser sabios omniscientes. Ahora bien, la tragedia y la paradoja en la que están inmersos estos dos agentes radica en que, si bien son lo que son por su vínculo con las *σχευαί*, al mismo tiempo, eso que portan, eso de lo que se disfrazan, permanece siempre fuera de su sí mismo. Ninguno se convierte en el objeto portado, en el disfraz usufructuado, pues sus quehaceres se consuman en una pura exterioridad. Los portadores en la alegoría funcionan entonces como un signo que alerta sobre el papel de los sofistas en la ciudad: imitadores que parecen deambular con una silueta de sabio fija sobre su cabeza y siempre ajena a ellos.

Bibliografía

- Adam, J. (1902), *The Republic of Plato*, Cambridge: CUP.
- Ademollo, F. (2011), *The Cratylus of Plato: A Commentary*, Cambridge: CUP.
- Annas, J. (1985), “Self-knowledge in Early Plato”, en: O’Meara, D. (ed): *Platonic Investigations*, Washington: CUAP, pp. 111-38
- Benardete, S. (1984), *The being of the beautiful. Plato’s Theaetetus, Sophist and Statesman*, Chicago: Chicago University Press.
- Boeri, M. y De Brasi (2017), “Self-knowledge in the *Alcibiades I*, the *Apology of Socrates*, and the *Theaetetus*: the limits of the first-person and third-person perspectives”, *Universon*, 32, 1, pp. 17-38.
- Brown, L. (2010), “Definition and Division in Plato’s *Sophist*”, en: Charles, D. (ed.): *Definition in Greek Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, pp. 151-71.
- Burnet, J. (1900-1907), *Platonis Opera*, Oxford: OUP, 5 vols.
- Burnyeat, M. (1999), “Culture and Society in Plato’s *Republic*”, *The Tanner Lectures on Human Values*, 20, pp. 217-324.
- Calvo, J. (1983), *Platón. Crátilo*, Madrid: Gredos.
- Campese, S. (2003), “La Caverna”, en Vegetti, M. (ed.): *Platone. La Repubblica. Vol. V.*, Napoli: Bibliopolis, pp. 435-72.
- Clay, D. (1992), “Plato’s first words”, en: Dunn, F. y Cole, T. (eds.): *Beginnings in Classical Literature*, Cambridge: CUP, pp. 113-30.
- Compton-Engle, G. (2015), *Costume in the Comedies of Aristophanes*, Cambridge: CUP.
- Cordero, N. (1988), Platón, *El Sofista*, en Platón, Madrid: Gredos.
- Cordero, N. (1993), Platon, *Le Sophiste*, Paris : GF-Flammarion.

55 En *Sofista*, el Extranjero advierte que, alcanzada cierta edad y al verse obligados a entablar un contacto directo con lo real, la mayoría de los otrora discípulos del sofista entenderán que los razonamientos sofísticos quedan completamente tergiversados por lo real (*Soph.* 234d-e). Como ya se ha notado (véase Ferguson [1992, 24]), esta descripción recuerda la de los prisioneros liberados en *República*.

- Cornford, F. (1935), *Plato's Theory of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul (citamos según trad. esp. de Cordero, N. y Ligatto, M. (2007), *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires: Paidós).
- Cross, R. y Woosley, A. (1964), *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, New York: St. Martin's Press Inc.
- Denyer, M. (2001), *Plato: Alcibiades*. Cambridge: CUP.
- Diès, A. (1923), *Le Sophiste en Platon: Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, t. VIII, 3.
- Dixsaut, M. (2000), *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris: Vrin.
- Dixsaut, M. (2012), *Platon*, Paris: Vrin.
- Dorter, K. (2006), *The Transformation of Plato's Republic*, New York: Lexington Book.
- Duke, E. (et alia) (1995), *Platonis Opera*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt, t. I, Oxford: OUP.
- Ferguson, A. (1922), "Plato's Simile of Light (continued). Part II. The Allegory of the Cave", *The Classical Quarterly*, 16, pp. 15-28.
- Fronterotta, F. (2007), *Platone. Sofista*, Milano: BUR.
- Gill, M. (2010), "Division and Definition in Plato's *Sophist* and *Statesman*", en: Charles, D. (ed.): *Definition in Greek Philosophy*, Oxford: OUP, pp. 172-201.
- Gocer, A. (1999): "The Puppet Theater in Plato's Parable of the Cave", *The Classical Journal*, 95, 2, pp. 119-129.
- Guthrie, W. (1975), *A history of greek philosophy. Volume IV. Plato. The man and his dialogues: earlier period*, Cambridge: CUP.
- Gutiérrez, R. (2017), *El arte de la conversión: un estudio sobre la República de Platón*, Lima, Fondo Editorial.
- Hall, D. (1980), "Interpreting Plato's Cave as an Allegory of The Human Condition", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 14, N° 2, pp. 74-86.
- Hall, E. (2006), *The Theatrical Cast of Athens. Interactions Between Ancient Greek Drama and Society*, Cambridge: CUP.
- Hawley, R. (1998), "The male body as spectacle in Attic drama", en: Foxhall, L. y Salmon, J. (eds.): *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London: Routledge, pp. 83-99.
- Howland, J. (1986), "The Cave Image and the Problem of Place: The Sophist, the Poet, and the Philosopher", *Dionysius*, 10, pp. 21-55.
- Janaway, C. (1995), *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*, Oxford: Clarendon Press.
- Kurke, L. (2013), "Imagining Chorality: Wonder, Plato's Puppets, and Moving Statues", en: Peponi, A. (ed.): *Performance and Culture in Plato's Laws*, Cambridge: CUP, pp. 123-70.
- Lear, G. (2011), "Mimesis and Psychological Change in *Republic III*", en: Destrée, P. y Herrmann, F. (eds.): *Plato and the Poets*, Leiden-Boston: Brill, pp. 197-216.
- Lear, J. (1992), "Inside and Outside *The Republic*", *Phronesis*, XXXVII, 2, pp. 184-215.
- Mársico, C. (2017), *Platón, Alcibiades Mayor*, Buenos Aires: Miluno.
- McCoy, M. (2005), "Sophistry and Philosophy in Plato's *Republic*", *Polis*, 22, 2, pp. 265-86.
- Muecke, F. (1982), "'I know you – by your rag' Costume and Disguise in Fifth-century Drama", *Antichthon*, 16, pp. 17-34.

- Nehamas, A. (1988), "Plato and the Mass Media", *The Monist*, 71, 2, pp. 214-234
- Nightingale A. (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge: CUP.
- Notomi, N. (1999), *The unity of Plato's Sophist*, Cambridge: CUP.
- Olson, S. (2002), *Aristophanes' Acharnians*, Oxford: OUP.
- Palumbo, L. (2008), *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli: Loffredo.
- Patterson, R. (1985), *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Pinotti, P. (1989), "Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo", en: Lanza, D. y Longo, O. (eds.): *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, Firenze: Olschki, pp. 29-55.
- Puchner, M. (2010), *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*, Oxford: OUP.
- Pugliara, M. (2002), *Il mirabile e l'artificio. Creature animate e semoventi nel mito e nella tecnica degli antichi*, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Reale, G. (1999), *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Repellini, F. (2003), "La linea e la caverna", en: Vegetti, M. (ed.): *Platone. La Repubblica, vol. II*, Napoli: Bibliopolis, pp. 355-404.
- Rider, B. (2010), "Self-care, self-knowledge, and Politics in the *Alcibiades I*", *Epoché*, 15, 2, pp. 395-413.
- Ryle, G. (1939), "Plato's *Parmenides II*", *Mind*, 48, 191, pp. 302-325.
- Rodrigo, P. (2001), "Platon et l'art austère de la distanciation", en : Fattal, M. (ed.): *La philosophie de Platon*, Paris: L'Harmattan, pp. 139-165.
- Scott, D. (2015), *Levels of Argument: A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: OUP.
- Sedley, D. (2003), *Plato's Cratylus*, Cambridge: CUP.
- Sedley, D. (2007), "Philosophy, the Forms, and the art of ruling", en: Ferrari, G. (ed.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: CUP, pp. 256-83.
- Shorey, P. (1930-1935), *The Republic of Plato*, Cambridge: Loeb Classical Library, 2 vol.
- Slater, N. (2002), *Spectator Politics. Metatheatre and Performance in Aristophanes*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Slings, S. (ed.) (2003), *Platonis Rempublicam*, Oxford: OUP.
- Sorabji, R. (2006), *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago: UCP.
- White, N. (1993), *Plato. Sophist*, Indianapolis: Hackett.
- Wilberding, J. (2004), "Prisoners and Puppeteers in the Cave", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, pp. 117-139.
- Wilson, J. (1976), "The Contents of the Cave", *Canadian Journal of Philosophy*, 6, sup. 1, 117-127.
- Zaborowski, R. (2006), "Sur un certain détail négligé dans la Caverne de Platon", *Organon*, 35, 209-46.

Dimensions of Desire Strength

Dimensiones de la fuerza del deseo*

FEDERICO BURDMAN^{78*}

Abstract: The question I address in this paper is what is it exactly for desires to possess a certain strength. And my aim is twofold. First, I argue for a *pluralistic* account of desire strength. On this view, there are several dimensions along which desires possess greater or lesser strength, and none of them is intrinsically privileged. My second aim is to highlight some time-based properties of desires, *recurrence* and *persistence*. Both desires' degree of persistence across time and their rate of episodic recurrence are, I argue, further dimensions of desire strength.

Keywords: desire, desire strength, motivation, recurrence, persistence.

Resumen: La pregunta que abordo en este artículo es qué es exactamente que un deseo posea una cierta fuerza. Y mi objetivo es doble. Primero, argumento a favor de una visión *pluralista* de la fuerza del deseo. Desde esta perspectiva, existen varias dimensiones en las que los deseos poseen mayor o menor fuerza, y ninguna de ellas es intrínsecamente privilegiada. Mi segundo objetivo es resaltar algunas propiedades de los deseos basadas en el tiempo, la *recurrencia* y la *persistencia*. Sostengo que tanto el grado de persistencia de los deseos a lo largo del tiempo como su tasa de recurrencia episódica son también dimensiones de la fuerza del deseo.

Palabras clave: deseo, fuerza del deseo, motivación, recurrencia, persistencia.

Recibido: 26/05/2022. Aceptado: 15/07/2022.

* This work was supported by the research project 'Consecuencias del postcognitivism para nuestra comprensión de la mente humana', ANPCyT, PICT 2019-02605, Argentina. I thank Andrea Melamed and the audience at the 2022 Australasian Association of Philosophy Conference for their comments and suggestions on previous iterations of this material. I am also grateful for the attentive reading and the suggestions by two anonymous referees for *Daimon*.

** Federico Burdman, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile). fgburdman@uba.ar. Research areas: addiction, motivation, self-control, their relation to moral responsibility, and related issues at the intersection between the Philosophy of Mind, the Philosophy of Action, and the Philosophy of Psychiatry. Relevant publications: "A Pluralistic Account of Degrees of Control in Addiction", *Philosophical Studies*, 179 (1), pp. 179-221, 2022.

1. Introduction

A fundamental feature of desires is that some of them are stronger and some of them are weaker. It is true of me right now both that I want to go to the next Juana Molina concert and that I want to have a soup for lunch, but one remarkable difference between these two states is that the former desire is much stronger than the latter. And we ordinarily accept facts about the strength of desires as playing relevant roles in the explanation of action. (—Why did Martha drive for three hours to meet Maia if she knew she would only be able to spend a short while with her? —Well, because she wanted to see her very badly). Further, the concept of desire strength is implicated in some putative folk-psychological generalizations, such as the ‘law of desire’ —the claim that whenever someone desires two incompatible things, she will, other things being equal, pursue the stronger desire (if she were to act at all)¹. In sum, it does not seem contentious to assume that there is a property, or a set of properties, that desires possess to different degrees, such that some of them are stronger and some of them are weaker.

The question I address in this paper is what is it exactly for desires to possess a certain strength. And my aim is twofold. First, I look into some of the main available theories of desire strength —the phenomenological, the valuational, and the motivational accounts—, and I argue that none of them is able to produce, by itself, a comprehensive picture of desire strength. As an alternative, I put forward a *pluralistic* account. On this view, there are several dimensions along which desires possess greater or lesser strength, and none of them is intrinsically privileged. Assessments of desire strength often vary as we focus on one or another of these dimensions, and it is only on pragmatic grounds that one of them may be deemed more appropriate in particular cases. My second aim is to highlight some time-based properties of desires which have often been neglected by traditional theories, namely the rate of *recurrence* of particular episodes of occurrently wanting something and standing desires’ long-term *persistence*. Both desires’ degree of persistence across time and their episodic recurrence rate are, I argue, further dimensions of desire strength.

The plan for the paper is this: I discuss phenomenological, valuational, and motivational accounts of desire strength in sections 2, 3, and 4. Then I look into persistence and recurrence as dimensions of desire strength in section 5. Lastly, in section 6 I conclude with a statement of the pluralistic view and I discuss some of its main features².

-
- 1 This is somewhat roughly put, but I will not get into the details of a proper formulation here. Different versions of this claim are discussed by (Davidson, 1980; Kennett & Smith, 1996; Mele, 2003, 2014). Of course, the ‘law of desire’ is not without its critics. However, all parties to the debate explicitly or implicitly rely on assessments of desire strength.
 - 2 Before moving on, allow me to signal a few assumptions I will be making along the way. First, I will assume that desires are causally efficacious states, thus assuming for present purposes a broadly causalist theory of action. I think, however, that the main elements of my view can be endorsed by a non-causal theorist as well. Second, I remain neutral here concerning how exactly to characterize the objects of desires —throughout the paper I will refer indistinctly to desires for an object or a substance, to desires to perform certain actions, or for a state of affairs to obtain. Third, I will often make a reference to desires being stronger or weaker than other desires, and this might give the impression that my topic concerns comparative, or otherwise relational, properties of these attitudes. Of course, there is always a comparative dimension to any claim that a particular desire is strong or weak, insofar as it involves placing that desire at some particular point along the spectrum of desire

2. The phenomenological account

A phenomenological view of desire strength claims that the strength of a desire is given by the intensity of affect that goes with occurrently experiencing that desire. There reasons to favor such an approach. At least some of our desires are consciously experienced, and the phenomenal character of these experiences is often one of its most prominent features. Consider, for instance, appetitive desires, including sexual desires and food- and drink-related desires, among others. These are arguably prototypical of the lay concept of desire, and their phenomenal character — say, a sense of urgency and of readiness for action — is among the first things that come to mind when we think about desires that are particularly strong. And a phenomenological approach seems an appealing option when it comes to other embodied psychological states, such as sensations of pain and pleasure, to which desire seems to bear a connection. Further, phenomenal qualities are gradable properties, so they might seem *prima facie* good candidates for an account of desire strength.

Despite these advantages, there are also several reasons why phenomenal character cannot be the whole story when it comes to desire strength. Some of them relate to why phenomenological accounts are not very popular as theories of desire in the first place. For instance, a phenomenological account is badly poised to accommodate the possibility of unconscious desires, since these are by definition not directly experienced in any way. If you happen to think that there are such things as unconscious desires, that is a reason not to favor a phenomenological theory of desire strength.

In addition, it is unclear exactly how even some of our conscious desires may be accounted for in phenomenological terms. When I cross the street, it seems that the correct explanation of why I do so would include a reference to the fact that I want to cross the street — maybe because I want to buy groceries at the market in the opposing sidewalk. And that desire is arguably something that occurs in my consciousness. But how does it feel to want to cross the street? A phenomenological account is committed to the claim that there is at least a dimly felt quality to wanting this — which would make of it a relatively weak desire. In fact, it is not clear that it feels like anything at all (cf. Smith, 1987, p. 46).

Other problems relate specifically to the phenomenological account's proposed way of dealing with desire strength. First, there seem to be intuitive counterexamples to the claim that the stronger desire is the one that is more intensely felt. Consider, for instance, the predicament of a psychiatrist who feels sexually attracted to one of her patients but who, at the same time, thinks that acting on that desire would be wrong and could potentially hurt her career prospects (cf., Mele, 1998, p. 26). It is easy to picture the case in a way in which

strength. But though there are many interesting questions concerning judgements of relative strength of desires, I will not discuss them here. The question I look into in this paper is a prior one, and it concerns the very concept of desire strength. When we speak of some desire as strong or weak we are referring to some property, or set of properties, that desires possess to different degrees. In this paper, I ask what those properties are. That question can, I think, be addressed without engaging directly with the issues involved in relative strength comparisons. Finally, my claims are meant to apply only to *intrinsic desires* — namely, those which concern things we want for their own sake, and not as means for the satisfaction of other desires —, as instrumental desires raise different issues that are beyond the scope of this paper. For a useful discussion of instrumental desires, see Smith (2004).

her desire to do the right thing and to enjoy a successful career are the stronger ones. But it is also easy to picture how the current desire to engage sexually with her patient might be the one possessing the stronger phenomenal quality. It seems that felt intensity is, at best, an unreliable guide to desire strength.

Consider now a different case. To see my daughter again is probably one of the things that I want more strongly than any other. And I can picture to some extent how that desire would feel if, for some reason, I were to become convinced that seeing her again was in jeopardy. It seems fair to assume that, under such circumstances, that desire would indeed be intensely felt —I would feel agitated, I would hardly be able to focus in anything else, I would feel desperate. And yet, feeling very confident now that there is a relatively simple series of steps that would lead me to see her again, that very strong desire of mine seems to sit in the background for some time as I focus on writing this paper. It seems, then, that what makes such a big difference in phenomenal character is some further fact related to my beliefs, and not how strongly I want to see my daughter again *per se*, which is arguably a constant factor in all scenarios³.

A similar point can be made concerning the effects of expectations about how soon a desire will be satisfied. For instance, reported craving levels among smokers are higher when subjects are led to believe that an opportunity to smoke a cigarette will be available shortly (Juliano & Brandon, 1998). The belief that an opportunity to satisfy this desire will come in the near future seems to make it phenomenologically more salient, or more pressing. But this change in phenomenal salience seems to be tracking something else, and not a change in desire strength itself.

Let us consider, then, a different sort of phenomenological account. Maybe it is not the phenomenal intensity of experiencing the desire what gives us a measure of its strength, but the strength of the (potential) affective response to its satisfaction, or to coming to believe that it will not be satisfied (Humberstone, 1990). This suggestion stems from the basic insight of hedonistic theories of desire (Strawson, 1994): we tend to feel pleasure at getting the things we want, and we tend to feel some sort of displeasure or sadness when we realize that we will not get something we want. Vicarious versions of those feelings may arise even by simply considering the prospect of getting or failing to get what we want (Kavanagh et al., 2005). In some cases, in fact, the experience of such feelings allows us to realize what our desires were all along, even if we were not entirely conscious of them. For instance, experiencing great joy at getting a promotion might make you realize how much you really wanted to get it, even though you had been telling yourself that you did not care much one way or another. So there are at least some cases in which an assessment of desire strength can be built upon the intensity of those felt qualities.

However, the hedonistic account of desire strength seems vulnerable to some of the same difficulties that have been raised in the past against the hedonistic approach to desire more generally. One of them is that the pleasure obtained at desire satisfaction is also susceptible to expectancy effects, similar to those discussed above, and so it is also, at best, an unreliable guide to desire strength. Further, it seems possible for someone to undergo a condition that interferes with their capacity to feel pleasure and displeasure, without thereby rendering

3 This case is loosely based on (Schroeder, 2004, p. 144).

that person incapable of having stronger and weaker desires. It seems reasonable to assume that a friend who is experiencing a transient depressive state does not cease to want you to do good at your work, even though they may be unable to experience true joy at learning about your promotion.

In sum, there is some support for a phenomenological account of desire strength. Sometimes we do feel strongly about the things we want the most, and desires that count as intuitively weak are things we rarely feel strongly about. Further, there are cases where the intensity of pleasure or displeasure we get from some desire's (non-)satisfaction is revealing of how strongly we wanted something. And yet a theory of desire strength that focused solely on phenomenology would leave important phenomena unaccounted for. There is a dimension of desire strength that is captured by a phenomenological account, but it will not do as a complete picture.

3. The valuational account

Each of the major theories of desire suggests a particular picture of desire strength. I turn now to consider accounts of desire strength inspired by the idea that desires embody a sort of valuation of the thing desired. I will look into two rather different ways in which such a claim might be developed to provide an account of desire strength, depending on whether the relevant valuation is taken to be explicit or implicit. Explicit valuations are invoked by 'guise of the good' accounts of desire. As a theory involving implicit valuations I will discuss the reward theory of desire.

Typical 'guise of the good' theories of desire claim that, whatever else may be true of these states, they are partly constituted by an evaluative belief (or an evaluative judgement) to the effect that the thing desired is good (e.g., Gregory, 2021). Weaker versions of the claim have also been defended, and seeing the object of desire under the guise of the good might be equated with having a disposition to judge that the thing desired is good, or with having a propensity to make such a judgement, upon reflection, if queried about it (see Asarnow, 2016, for discussion). Regardless of how we think of the details here, this general picture suggests a particular approach to desire strength, according to which the strength of a desire is related to the agent's degree of commitment to, or endorsement of, the relevant belief or judgement. While the epistemology of credence or degrees of belief is no simple matter (Moon, 2017), if one takes desires to constitutively involve evaluative beliefs, that may suggest that desire strength is related to the strength of those beliefs.

Of course, that view will seem particularly promising to philosophers already convinced by guise of the good theories of desire, and probably not very appealing to those who think that such an account is wrongheaded as a theory of desire in the first place. The main arguments against guise of the good accounts are well-known, and I will not rehearse them extensively here. The guiding thought behind many of them is that it is possible for an agent's desires and evaluative beliefs to be in conflict or, at least, to be dissociated in a number of ways. It seems correct, for instance, to attribute desires to small infants and non-human animals, though it would probably be controversial to attribute beliefs or judgments to them in a standard sense (cf. Velleman, 1992, p. 7).

Another classic argument against guise of the good accounts stems from the observation that it is possible for people to desire something while straightforwardly believing it to be bad, as might be the case when people, for whatever reason, do not want for themselves the things they believe to be good. Think, for instance, of a depressive person who believes himself to be totally unworthy of having anything good come his way, and who consequently strongly desires that bad things accrue to him (Stocker, 1979). These cases seem even harder to accommodate for a guise of the good account of desire strength, since they involve a total disconnection between wanting something and believing it to be good.

These objections can easily be dealt with, if only we think of the relevant evaluative element in desires as implicit rather than explicit. Consequently, an implicit version of the valuational claim might seem a more promising way of rendering the insight behind this approach. For a start, it allows for the possibility of desire/belief splits, conflicts, and dissociations, since implicit and explicit evaluations by the same agent may differ from one another. For instance, an implicit valuation approach has the resources to account for Stocker-like cases of ‘desiring the bad’, simply by noting that the sense in which the agent sees the desired outcome as valuable is not the same as the sense in which she judges it to be bad.

Consider the picture of implicit valuation put forward by the reward theory of desire (Arpaly & Schroeder, 2013; Schroeder, 2004; Schroeder & Arpaly, 2014). On this theory, the relevant implicit valuation is given by the way the organism construes a certain target or state of affairs as a reward or a punishment. And reward and punishment themselves are understood in terms of the role of ‘reward signals’ — produced in specific areas of the brain’s reward system — in driving contingency-based learning. The resulting view is that something is treated by an agent as a reward in case a representation of it contributes to the production of reinforcement signals within the organism — thus enabling certain forms of reinforcement learning —, and conversely for punishment. To desire something (intrinsically) is, in essence, to construe it as a reward in this specific sense related to the theory of reinforcement learning. This understanding of desire is easily expanded into a theory of desire strength, as the relevant notions of reward and punishment are themselves scalar concepts. A strong desire is pictured, then, as one which constitutes a state of affairs as a substantial reward (or punishment), and a weak desire is one which constitutes a state of affairs as a minimal reward (or punishment) (Arpaly & Schroeder, 2013, p. 136; Schroeder, 2004, p. 138).

One possible worry about this account is that it takes a strongly revisionist stance on the ordinary concept of desire⁴. For a start, it seems that the view most amenable to the theory is that —contrary to ordinary opinion— no desire is ever consciously experienced (Hulse

4 It is Schroeder and Arpaly’s view that the account they put forward is not such a strong departure from folk-psychological wisdom. On the version of the theory I am discussing in this section, the implicit valuation approach involves a claim to capturing the essence of desire strength. Actual pronouncements of the theory are somewhat more nuanced than this. For instance, Schroeder (2004) defends a theory of desire where there are three ‘faces’ to these attitudes (the phenomenological, the motivational, and the one connected to reward and punishment), but then argues that it is only this latter face which is involved in the necessary properties of desires. The same position is later defended by Arpaly & Schroeder (2013). I take it that the theory looks more revisionistic when it pictures the essence of desire as connected to reinforcement learning, and somewhat less revisionistic when it presents desire as having more ‘faces’.

et al., 2004). Common-sense should no doubt be open for revision, but a suggestion that no desire is ever conscious has a good deal of apparent evidence against it.

Moreover, even if one fully endorses the subpersonal story built into the theory, that would still leave room for argument about the extent to which that story matches the personal-level folk-psychological phenomena of desire. In fact, there is some plausibility to giving the basic machinery behind the theory an eliminativist reading (cf. Haas, 2021). The idea that valuational states play a crucial role in enabling reinforcement learning seems perfectly consistent with the claim that there are no such things as desires in the standard folk-psychological sense. Both strong revisionism and eliminativism about desire are defensible but costly theoretical options. The view I put forward in later sections is, by contrast, only mildly revisionist.

For present purposes, however, my main quarrel with the reward theory concerns the suggestion that it captures the necessary, essential features of desire strength. There is some plausibility to the thought that, when we speak of some desire as strong or weak, one thing we might be referring to is its ability to shape our learning, such that it functions as a strong reinforcer if we desire the thing strongly, and only as a weak reinforcer if we desire it weakly. But while this is a plausible relevant dimension of desire strength, it is not the only one.

4. The motivational account

Arguably the most popular theory of desire, the motivational account pictures desires' motivational dimension as the essential element of the desiderative attitude (Smith, 1987). There is something appealing about this, as desires appear to be, if anything, the kind of state that *moves* us to try to achieve various things. The canonical symptom of wanting something arguably is —paraphrasing Anscombe (1967, p. 47)— trying to get it. If desiring, then, is often thought to be fundamentally a matter of being motivated to do various things, it stands to reason that a main contender for a theory of desire strength will be a theory of motivational strength.

Producing a theory of motivational strength is hardly an easier task than producing a theory of desire strength itself. For instance, it might seem tempting to think that motivational strength can be read right off behavior, given the assumption that motivation is causally efficacious in the production of action. But motivational strength cannot be simply inferred from behavioral outcomes, as it is possible for a desire to possess certain motivational strength and still never be acted upon —say, because the desire in question lost in competition against an incompatible contemporary desire endowed with greater motivational strength. And it also seems right to say that a desire can possess great motivational strength even if some other factor permanently prevents it from being translated into action —if lightning struck a man rendering him permanently incapable of attempting to act, there would still be a fact of the matter about which of his desires was motivationally stronger at the time (cf. Mele, 1998, p. 26).

On the other hand, any plausible theory of motivational strength will still be guided by the thought that motivation is fundamentally connected to the production of action. For present purposes, I am going to assume that something resembling Al Mele's (1998, 2003) way

of capturing this guiding thought is appropriate. The suggestion is, roughly, that the strength of a motivational state (or its physical realizer) is given by the way it causally contributes to the production of an attempt that is appropriate to the content of that state. Motivational strength, under that reading, is a sort of causal power responsible for the agent's propensity, or inclination, to act in certain ways. The basic idea behind the motivational account of desire strength may then be stated thus: strong desires are endowed with greater causal power, which results in a greater propensity to act in desire-congruent ways (and probably also in an increase of desire's efficacy in sustaining and guiding actions, see Shepherd (2017)). Weak desires, on the contrary, are endowed with a lesser amount of causal power, and this is reflected in a lower overall propensity to act in the relevant ways.

These and other aspects of the complex concept of motivation would need to go into a properly developed theory of motivational strength. And motivational strength is surely a prominent dimension along which to assess degrees of desire strength. In the present context, however, the important point to make is that even a properly developed account of motivational strength would fall short of a complete theory of desire strength.

For a start, even if one acknowledges motivation to be a paradigmatic feature of desires, it is far from clear that all desires necessarily involve motivation to produce certain actions. It seems conceivable that creatures constitutively incapable of acting (like Galen Strawson's (1994) 'weather watchers') may still have a preference for certain outcomes and thus, in a way, a desire for certain states of affairs to obtain. In less fantastic scenarios, it also seems conceivable to desire certain things to obtain even if one believes that there is no possibility of doing anything to promote the obtainment of the relevant state of affairs, like a mathematician who wants certain mathematical proposition to be true (Schroeder, 2004, p. 16), or the way many of us desire world peace without doing much really to promote it. Further, sometimes we desire not to get things we do not have, but to keep things we have (Humberstone, 1990, p. 108). Keeping things the way they are certainly involves action in many cases, but in other cases we may simply have a desire that things stay the same in a way that does not move us to any particular action.

An available move for a motivational theorist is to restrict the scope of the account to action-desires, or desires that (essentially) constitute motivation to act in certain ways (Mele, 1995). The price of that move is, of course, to produce a less general theory, but the resulting account has a *prima facie* more credible claim if we restrict the discussion to action-desires. And it is arguably the case that (intrinsic) desires typically have motivational properties, so the resulting theory might be general enough to merit serious consideration, even if some sub-set of desires fell outside its scope.

As I said, it is part of my view that motivational strength is an important dimension of desire strength. But it does not tell us the whole story about desire strength, even if we consider only action-desires. First, as discussed above, both the phenomenological and (some versions of) the valuational account have strong claims to capturing relevant dimensions of desire strength which are not reducible to motivational phenomena. That, in itself, is a challenge for the claim that motivational strength is the essence of desire strength. Second, and more importantly, as stated the motivational account would not be a complete theory *even if* motivation was the essential feature of desires. The problem, briefly put, is that the account

as stated focuses exclusively on occurrent desires⁵. In other words, even if the motivational account gave us the full story about occurrent desires —which, I suggest, it does not—, it would still need to be complemented by a further story about standing desires.

Allow me to introduce this important distinction. *Occurrent desires* are the ones that are experienced by agents at particular times. Sometimes they involve an affective dimension, and they play a role in canonical explanations of intentional action, as they often constitute motivation to engage in behaviors conducive to their satisfaction. It is possible for occurrent desires to arise on a one-off basis, but there are often regularities concerning the sorts of things that an agent occurrently desires across time. We may speak of *dispositional or standing desires* as the lasting complex dispositions which include, among other things, a disposition to experience occurrent desires with a particular content⁶.

The phenomenological and the motivational accounts, in the versions considered here, are meant primarily as theories of occurrent desire strength. Picture, for instance, someone pregnant who does not usually like strawberries, but who one day suddenly experiences a strong craving for them. That desire may be, then and there, both phenomenologically and motivationally strong in the way pictured by these accounts, even if it is not the expression of any lasting disposition of her to experience desires for strawberries.

But if we shift focus to more extended periods of time, there emerges a further way in which desires may be strong or weak, which is framed in terms of the concept of standing desires. Consider the case of a student who wants to graduate from school. A person continues to have such a desire when she goes to sleep, and also at other times when she is not presently experiencing any feelings relating to it, or is not presently inclined to do things conducive to its satisfaction. The intuition that the agent continues to desire the relevant things at those times is plausibly grounded in the thought that the agent continues all along to be *disposed* to experience desires with the relevant content. As I will argue, how strongly a person is disposed to experience those desires constitutes a further relevant measure of their strength that is not captured by the motivational account as stated.

5. Persistence and recurrence

There are at least two ways of picturing the strength of psychological dispositions that are relevant to the theory of desire strength. One concerns how frequently (or, to put it differently, how easily) is the disposition manifested —its *recurrence rate*—, and the other one concerns how *persistent* the disposition is in the long-term.

Let us focus on persistence first. Standing desires are long-lasting dispositions. And the fact that agents often continue to be disposed to experience similar desires during significant stretches of time is one of the things that makes the pursuit of long-term goals possible. Then, one dimension along which standing desires may be compared concerns how lasting they are. Think, for instance, of someone who wants at some point to pursue a particular career. If her desire were not particularly strong, one might expect it to be easily diverted, leading to a

5 This is also a possible complaint against the phenomenological account, as I note in the main text below. The reward theory seems better poised to give an account of standing desires.

6 For discussion of the distinction between occurrent and standing desires, see Mele (2003, p. 30 and ff.).

change of heart about her career prospects. On the other hand, there is a recognizable sense of desire strength in which we would see the fact that she continues to desire the same things during long stretches of time as evidence of her having a strong desire indeed.

Still, there is more to persisting than merely lasting through time. Consider, for instance, professional athletes, who spend several hours training every day, are constrained by strict schedules and regimented eating guidelines, and are constantly dealing with competition-related stress and various sources of pressure to perform well. What is remarkable about professional athletes is that they often continue to be strongly disposed to have the desire to compete and triumph, even though they experience so many things that seem to have a potential to undermine those desires. In spite of that, their disposition to experience the relevant desires often continues to be strong. There is, to put it differently, an element of *stubbornness*, or of not being easily derailed, in a desire that is strong. By contrast, desires that are weaker are more easily undermined.

To picture a different kind of case, consider the desires — often called *cravings*— experienced by addicted people, which are arguably prototypical of remarkably strong desires. These desires are, among other things, extraordinarily persistent. The disposition to experience them is typically very long-lasting — on which grounds many claim that addiction is a chronic condition (e.g., McLellan et al., 2000)—, and they are also particularly resistant to being undermined by desire-contrary considerations (Burdman, 2024). Some addicted people put up with different sorts of harsh difficulties that they see as causally connected with a pattern of problematic drug use, and yet this fails to undermine their continuing disposition to experience drug-related desires. That plausibly speaks to a relevant measure of how remarkably strong these desires are.

Now, consider a second time-related property that standing desires possess to different degrees. Standing desires are, as discussed before, lasting dispositions to experience desires with a particular content. So, another important feature of them concerns how frequently the relevant disposition is manifested — which is often a reflection of how susceptible the agent is to different sorts of triggering-cues. This concerns desires' episodic *recurrence rate*, which is higher in some desires than in others. Recurrence is, I submit, yet another dimension along which to assess desire strength.

Desires are attention-grabbing (Scanlon, 1998). When we want something very much, we often find ourselves thinking time and again about the thing we want, fantasizing about it, rehearsing plans about how to acquire it, or imaginatively tasting the joy of getting it (Kavanagh et al., 2005). Many of these episodes are triggered by different sorts of associated cues, which may or may not be perceptual in nature. For instance, particular craving episodes may be induced by an enticing smell, or by seeing the wanted target, but also by specific physiological deficit (as in ordinary cases of hunger, or in withdrawal from drug use), or by explicit cognitively-induced imagery of the wanted target. So how susceptible the agent is to the relevant sorts of cues (or how strongly learnt are the associative connections doing the triggering) is an important factor driving recurrence rates. In any case, exactly what are the factors responsible for the fact that some desires have greater or lower recurrence rates is not a question I will attempt to answer here. My present claim is, more modestly, that desires that recur more frequently are plausibly pictured as stronger along a relevant dimension of desire strength.

Here too, addictive desires, as prototypically strong desires, provide an interesting test-case for this claim. Addictive desires are not always phenomenally strong⁷. And it is an open question whether they are best described as motivationally strong, given that exercising self-control is typically possible for addicted agents in the face of each individual drug-related inclination⁸. But a key feature of these desires is that their recurrence rate is remarkably high, and it is this aspect of addictive desires that poses one of the greatest challenges for addicted agents attempting to refrain from drug use (Burdman, 2023; Sripada, 2018, 2022). The available evidence suggests that a crucial dimension of these desires' strength is connected not with any property of the individual episodes themselves, but with the fact that these are recurring at such remarkable rates. As a reflection of that, some of the scales used in addiction research for measuring craving strength include an assessment of cravings' recurrence, along with reports of craving intensity and other indicators of occurrent desire strength (Flannery et al., 1999; Statham et al., 2011).

It might be objected that addiction is an unrepresentative case. Indeed, in some cases, exceedingly high recurrence rates approximate an obsession (Anton, 2000; Modell et al., 1992), which might seem to make addiction an inadequate reference point for a general theory of desire strength. But recurrence rates as a dimension of desire strength is at the heart of how we ordinarily think about all sorts of desires. Say that Renata, a teenage guitar player, wants very much to own an electric guitar. She finds herself thinking about it several times a day, rehearsing the reasons to buy a particular model rather than another one, anticipating people's reactions to seeing her with it, and making plans to get the money she needs to buy it. Once the thought comes to her mind, it is not that easy for her to put it away and regain focus in other activities (McInerney 2004). All these are symptoms of an intuitively strong desire, irrespective of how strong or weak we picture this desire to be in other dimensions.

In certain cases, desires that have a high recurrence rate will also be motivationally strong once they occur. But these two dimensions may come apart as well. It is possible, for instance, for desires totally disconnected from action to possess a high recurrence rate. Imagine someone who wants very much the current war to stop, but who firmly believes that no action on their part has any chance of significantly altering the course of events, and who consequently does not feel any inclination to perform particular actions in an attempt at desire satisfaction. That desire may be motivationally inefficacious, but still be strong in other dimensions. For instance, the strength of that desire may be reflected in the recurrence rate of particular experiences related to that desire. Maybe desire-related thoughts keep entering one's consciousness at different times, maybe news and media content related to the war are particularly prone to capturing one's attention, and so on. There would still

7 There are a number of complex methodological issues surrounding how desire or craving strength is measured in addiction research. Most studies rely on self-report, typically structured by validated craving questionnaires, but these often leave it to subjects to interpret what exactly is being referred to when they are asked to rate a particular craving episode as strong or weak. For discussion of the difficulties of measuring craving or desire strength, see (Tiffany & Wray, 2012). Nevertheless, it seems natural to assume that what many people have in mind when delivering these ratings is the felt intensity of these experiences. It is telling, then, that empirical studies that measure craving strength in addiction rarely come up with estimates on the higher end of the spectrum available in rating scales. The point is discussed by Sripada (2022).

8 I discuss evidence for this claim in (Burdman, 2022).

be an intuitive ground to picturing that desire as strong, even if there was no discernible motivational side to it.

6. A pluralistic view of desire strength

Let us sum up the discussion thus far. Phenomenological, valuational, and motivational accounts all have a plausible claim to capturing relevant aspects of desire strength. There are cases where, when we think of some particular desire as strong or weak, what we have in mind is either its phenomenal character, or its capacity to shape learning, or its motivational impact. But these are not the only things we have in mind when we picture desires as strong or weak. Indeed, I have argued that the dimensions of persistence and recurrence are apparent once we focus on the relevant properties of standing desires.

The view of desire strength that emerges from the previous discussion is, then, a species of *pluralism*. There is no privileged property of desires that we consistently point to when we think of them as strong or weak. Instead, there is a set of dimensions along which desire strength might be assessed. These include phenomenological, valuational, and motivational dimensions, along persistence and recurrence, and possibly others besides these. On the pluralistic view, none of them has a privileged status in itself, pragmatic considerations apart⁹. That is consistent with the claim that some particular sub-group of dimensions can be more relevant than others, on pragmatic grounds, for assessing desire strength at some particular occasion.

A pluralistic view is also consistent with the possibility that there be causal links between the degree of strength that desires have along different dimensions. I leave that door open, as it depends on an assessment of the relevant empirical evidence. The claim of the pluralistic view is only that these dimensions are conceptually distinct, and that point holds irrespective of the extent of constant conjunction between them uncovered by empirical studies. The pluralistic view is certainly consistent with there being complex causal relations between the different dimensions of desire strength.

As for the claim that these dimensions are conceptually distinct, I have argued for it mainly by presenting several possible dissociations between them. I discussed cases where phenomenologically strong desires are not motivationally strong, where motivationally strong desires are not recurrent, where highly recurrent desires are not motivationally strong, and where remarkably persistent desires are not phenomenologically strong in particular instances. I have not gone through the whole matrix of possible dissociations, but I take it that the cases I discussed, if found convincing, are enough to make my point.

The resulting picture is, as I suggested in passing, mildly revisionist. There is some revisionism involved in allowing for an open set of dimensions to the concept of desire strength, and in allowing for assessments of desire strength to vary as we focus on one or another of these dimensions. To put it differently, it is an implication of the pluralistic view that the

9 The Dictionary of Psychology of the American Psychological Association offers a definition of the strength of an attitude that is reminiscent of the sort of pluralistic view I put forward here: "Attitude strength: the extent to which an attitude persists over time, resists change, influences information processing, and guides behavior..." (APA, 2015, p. 89). Thanks to an anonymous referee for bringing this reference to my attention.

ordinary concept of desire strength is equivocal to a certain extent. Upon reflection, desire strength is revealed as being a complex multidimensional affair, and this arguably clashes to some extent with a default assumption that desire strength is, fundamentally, one thing¹⁰. Still, the account is only mildly revisionist, insofar as the dimensions highlighted in this discussion are all of them recognizable features of the folk-psychological concept of desire.

A possible complaint against the pluralistic view is that it fails to give us a clear concept of desire strength, as it allows for an indeterminate number of dimensions of desire strength that might be at issue in different contexts. But the objection fails to give proper consideration to the possibility that desires be, in fact, multidimensional creatures. Though the present discussion concerns theories of desire strength, and not theories of desire more generally, a similarly inspired pluralistic theory of desire is not at all an implausible view. It is hard to escape from the observation that desires typically have a phenomenological, a valuational, and a motivational aspect, and possibly others beside these, even if we can conceive of cases where one or another of these aspects seems to be lacking. Moreover, when we consider standing desires as lasting dispositions, persistence and recurrence stand out as plausible further dimensions of desires. So the objection would need to be backed up with a strong argument to the effect that a similarly inspired pluralistic view of desire is to be rejected.

The idea that desires encompass all these different dimensions might seem more natural if we consider an analogy with the emotions. Theories of emotion have, of course, often focused on some particular property of them as their essential nature, but in recent times it has become more popular to think of emotions as comprising a set of different properties which are all, in a way, characteristic of emotional episodes and dispositions (e.g., Moors, 2009; Pérez & Gomila, 2021; Robinson, 2005; Scherer, 2005, among others). Moreover, a plausible list of emotional dimensions overlaps to a significant extent with the dimensions of desire discussed here. Emotions are often associated with feelings of various kinds, they seem to embody a sort of valuation of relevant states of affairs, and they no doubt often motivate us to do various things. And emotions also have an episodic and a dispositional nature, and so persistence and recurrence are also plausibly among their relevant properties. Emotions, desires, and other visceral states share many common features. If emotions are multidimensional, then it is not implausible that desires turn out to be so as well.

7. Conclusion

In this paper I have argued for two main claims. One is the pluralistic view of desire strength, or the claim that there are several different dimensions along which desires may be strong or weak. Most notably, desire strength has phenomenological, valuational, and motivational dimensions, and yet none of them holds a privileged position as the essence of desire strength. Assessments of desire strength may differ as we focus on one or another of these dimensions, and it is only on pragmatic grounds that we may settle on some particular sub-group of dimensions as the one that is at issue in some particular context.

¹⁰ I know of no relevant experimental studies on the ordinary concept of desire strength that could be cited to support this statement, so this particular speculation on ordinary intuitions might turn out to be wrong.

Second, I have argued that persistence and recurrence are further dimensions of desire strength, and that they are not reducible to any of the dimensions discussed by traditional theories of desire. Persistence and recurrence stand out as crucial properties of desires once we focus on standing desires, as this opens up the door for a consideration of some of their time-based properties. Once we think of desires as lasting psychological dispositions that are manifested at particular times, it becomes increasingly plausible to think of their recurrence rate and their degree of persistence across time and circumstances as further dimensions of desire strength.

References

- Anscombe, E. (1967). *Intention*. Harvard University Press.
- Anton, R. F. (2000). Obsessive–compulsive aspects of craving: development of the Obsessive Compulsive Drinking Scale. *Addiction*, 95(8), 211–217.
- APA — American Psychological Association (2015) *Dictionary of Psychology*, 2nd edition. American Psychological Association.
- Arpaly, N., & Schroeder, T. (2013). *In Praise of Desire*. Oxford University Press.
- Asarnow, S. (2016). Rational Internalism. *Ethics*, 127(1), 147–178.
- Burdman, F. (2022). A Pluralistic Account of Degrees of Control in Addiction. *Philosophical Studies*, 179(1), 179–221.
- Burdman, F. (2024) Recalcitrant Desires in Addiction. In S. Amaya, D. Shoemaker & M. Vargas (eds.), *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, vol. 8, Oxford University Press, pp. 58–80, 2024.
- Burdman, F. (2023) Diachronic and Externally-Scaffolded Self-Control in Addiction, *Manuscripto*, vol 46 (1), pp. 77–116, 2023.
- Davidson, D. (1980). How is weakness of the will possible? In *Essays on Actions and Events* (pp. 21–42). Oxford University Press.
- Flannery, B. A. et al. (1999). Psychometric Properties of the Penn Alcohol Craving Scale. *Alcoholism: Clinical and Experimental Research*, 23(8), 1289–1295.
- Gregory, A. (2021). *Desire as Belief*. Oxford University Press.
- Haas, J. (2021). Is Synchronic Self-Control Possible? *Review of Philosophy and Psychology*, 12(2), 397–424.
- Hulse, D., Read, C. N., & Schroeder, T. (2004). The Impossibility of Conscious Desire. *American Philosophical Quarterly*, 41(1), 73–80.
- Humberstone, I. L. (1990). Wanting, getting, having. *Philosophical Papers*, 19(2), 99–118.
- Juliano, L. M., & Brandon, T. H. (1998). Reactivity to instructed smoking availability and environmental cues: Evidence with urge and reaction time. *Experimental and Clinical Psychopharmacology*, 6(1).
- Kavanagh, D. J., Andrade, J., & May, J. (2005). Imaginary relish and exquisite torture: The elaborated intrusion theory of desire. *Psychological Review*, 112(2), 446–467.
- Kennett, J., & Smith, M. (1996). Frog and Toad lose control. *Analysis*, 56(2), 63–73.
- McLellan, A. T. et al. (2000). Drug Dependence, a Chronic Medical Illness. *JAMA*, 284(13), 1689–1695.

- Mele, A. (1995). Motivation: Essentially Motivation-Constituting Attitudes. *The Philosophical Review*, 104(3), 387–423.
- Mele, A. (1998). Motivational Strength. *NOÛS*, 32(1), 23–36.
- Mele, A. (2003). *Motivation and Agency*. Oxford University Press.
- Mele, A. (2014). Self-control, motivational strength, and exposure therapy. *Philosophical Studies*, 170(2).
- Modell, J. G. et al. (1992). Obsessive and Compulsive Characteristics of Alcohol Abuse and Dependence: Quantification by a Newly Developed Questionnaire. *Alcoholism: Clinical and Experimental Research*, 16(2), 266–271.
- Moon, A. (2017). Beliefs do not come in degrees. *Canadian Journal of Philosophy*, 47(6), 760–778.
- Moors, A. (2009). Theories of emotion causation: A review. *Cognition & Emotion*, 23(4), 625–662.
- Pérez, D., & Gomila, A. (2021). *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*. Routledge.
- Robinson, J. (2005). *Deeper than Reason. Emotion and its Role in Literature, Music, and Art*. Oxford University Press.
- Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Belknap Press, Harvard University Press.
- Scherer, K. R. (2005). What are emotions? And how can they be measured? *Social Science Information*, 44(4), 695–729.
- Schroeder, T. (2004). *Three Faces of Desire*. Oxford University Press.
- Schroeder, T., & Arpaly, N. (2014). The Reward Theory of Desire in Moral Psychology. In J. D'Arms & D. Jacobson (Eds.), *Moral Psychology and Human Agency* (pp. 186–214). Oxford University Press.
- Shepherd, J. (2017). Halfhearted Action and Control. *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy*, 4(9), 259–276.
- Smith, M. (1987). The Humean Theory of Motivation. *Mind*, XCVI(381), 36–61.
- Smith, M. (2004). Instrumental Desires, Instrumental Rationality. *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 78(1), 93–109.
- Sripada, C. (2018). Addiction and Fallibility. *The Journal of Philosophy*, 115(11), 569–587.
- Sripada, C. (2022). Impaired control in addiction involves cognitive distortions and unreliable self-control, not compulsive desires and overwhelmed self-control. *Behavioural Brain Research*, 418, 113639.
- Statham, D. J. et al (2011). Measuring alcohol craving: development of the Alcohol Craving Experience questionnaire. *Addiction*, 106(7).
- Stocker, M. (1979). Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology. *The Journal of Philosophy*, 76(12), 738.
- Strawson, G. (1994). *Mental Reality*. MIT Press.
- Tiffany, S. T., & Wray, J. M. (2012). The clinical significance of drug craving. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1248(1).
- Velleman, D. J. (1992). The Guise of the Good. *NOÛS*, 26(1), 3–26.

El dinamismo de la intencionalidad colectiva y su fundación en la perspectiva de segunda persona como cuerpo extendido: revisitando a Husserl

The dynamics of collective intentionality and its foundation in the second person perspective as extended body: Husserl revisited

IVANA ANTON MLINAR*

Resumen: Los enfoques fenomenológicos de la intersubjetividad permiten reconocer que los individuos resultan tanto “constituyentes” como “constituidos” por su reconocimiento mutuo como agentes intencionales, dando lugar a la capacidad de integrar una *intencionalidad colectiva*. Revisiones del aporte husserliano en el marco de estudios contemporáneos de ontología social han puesto de manifiesto la contribución novedosa de su descripción multicapa de la comunalización para explicar la integración social de los individuos. Partiendo de esta dinámica, el presente artículo se propone, por un lado, mostrar la perspectiva de segunda persona como posibilitadora de una autoconciencia interpersonal que da origen a un cuerpo extendido, a partir del cual puede comprenderse el sentido de la peculiar perspectividad de una intencionalidad colectiva. Por otro lado, se propone indagar, consecuentemente, si es posible reconocer un sentido de propiedad y de agencia colectivo.

Palabras clave: intencionalidad colectiva, ontología social, fenomenología, perspectiva de segunda persona, cuerpo extendido.

Abstract: Phenomenological approaches to intersubjectivity show that individuals are both “constituent” and “constituted” by their mutual recognition as intentional agents, giving rise to the ability to integrate a collective intentionality. Reviews of the Husserlian contribution in the context of contemporary studies of social ontology have revealed the newfangled input of his multi-layered description of communalization to explain the social integration of individuals. Starting from this dynamic, this article aims, on the one hand, to show the second-person perspective as enabling an interpersonal self-awareness that gives rise to an extended body, from which the sense of the peculiar perspectivity of a collective intentionality can be understood. On the other hand, it aims to investigate, consequently, if it is possible to recognize a collective sense of ownership and agency.

Keywords: collective intentionality, social ontology, phenomenology, second-person perspective, extended body.

Recibido: 18/04/2022. Aceptado: 03/08/2022.

* Doctora en Filosofía y Profesora ordinaria de *Filosofía del lenguaje y Filosofía en interdisciplina: las ciencias cognitivas* en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza); y de *Bioética y Filosofía de las neurociencias* en la Universidad de Mendoza; Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Sus líneas de investigación son: fenomenología, filosofía de la mente y ciencias cognitivas. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: In search of the ‘mechanisms’ of persistence of subjectivity: minimal self and agency, *Horizon* 8/2 (2019), 502-515 y Fenomenología de la cognición social y neurociencia de segunda persona, *Investigaciones fenomenológicas*, 17 (2020), 19-35. E-mail: mlinariv@yahoo.es.

1. Introducción

Ni los estudios sobre ontología social ni las reflexiones sobre una intencionalidad colectiva son nuevos aunque sí es más reciente la fijación de estos términos. Desde los sofistas y Platón en adelante, en el caso de la ontología social; y desde Aristóteles, en el caso de la intencionalidad colectiva, puede rastrearse hasta nuestros días la reflexión acerca del mundo social y la agencia de grupos desde diversas corrientes.¹

Los aportes de Husserl, por su parte, revisados en el marco de la discusión contemporánea sobre la intencionalidad colectiva, resultan novedosos por su carácter dinámico y multicapa, a diferencia de las perspectivas estáticas y estructurales de las tradiciones actuales. Presentaré primero el proceso constitucional multicapa de los distintos tipos de colectivos por los que tiene lugar la socialización de los individuos en la fenomenología husserliana. Luego examinaré más específicamente la acción colectiva para indagar cómo podrían darse en ella el sentido de propiedad y el sentido de agencia en una intencionalidad colectiva, según los análisis propios del núcleo de toda conciencia de sí [self-consciousness]. Finalmente propondré que la perspectiva de segunda persona constituye la posibilidad de una autoconciencia interpersonal que da origen a un cuerpo extendido, a partir del cual puede comprenderse el sentido de la peculiar perspectividad de una intencionalidad colectiva.

2. El proceso de comunalización en Husserl

Para poder presentar la ontología social fenomenológica es necesario aclarar que Husserl no ofrece una obra o sitio dedicados específicamente al desarrollo de lo que podría ser una intencionalidad colectiva en cuanto tal. Sus reflexiones en este sentido van desplegando el dinamismo de la socialización de los individuos según diversas interrelaciones y, consecuentemente, diversos tipos de integración intencional.

Como bien se expresó, se trata del proceso de socialización de individuos que tiene como correlato la constitución de comunidades. En otras palabras, no pueden concebirse átomos pre-sociales que llevan a cabo actos sociales, sino que se trata del mismo proceso intersubjetivo que permite la socialización y generación de grupos sociales y comunidades. Existe bastante acuerdo, por ello, en identificar cuatro tipos sociales de intencionalidad: una intencionalidad intersubjetiva, una social, una comunal y una intencionalidad colectiva propiamente hablando (Szanto, 2016). Las entidades sociales que tienen su origen en estos procesos constitucionales son, según Husserl, *objetividades* de orden superior (Hua XIII, 99, 101).² Estas objetividades tienen un carácter peculiar: no son ni meros objetos intencionales ni meros sujetos como sujetos individuales. Tampoco son colecciones o sumatoria de individuos sino “unidades sociales” precisamente (Hua IV, 196; Hua VIII, 198; Hua XIII, 99–104; Hua XXVII, 22, 27).

1 Cf. Epstein (2018) y Schweikard & Schmid (2013).

2 Recurriré al modo acostumbrado de referenciar las obras de E. Husserl: *Hua XIII*, 99, 101. La sigla *Hua*, seguida de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke–Husserliana*, 42 vv., Biemel, W. y otros (eds.), Dordrecht: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014. En este caso y el siguiente, son búsquedas referidas en Szanto (2016, 148).

Adentrémonos en este proceso de comunalización, a fin de dejar emerger sus rasgos constitucionales. Sin ahondar en las diversas posturas y sus representantes, sólo diremos que existe un debate clave acerca de la primacía del “nosotros” (sujeto plural, grupo o comunidad) o, por el contrario, del “yo” en cuanto a su poder explicativo respecto de la realidad social y de la subjetividad misma. A la base se encuentran una serie de equívocos acerca de la noción de “yo” o “sí mismo” [self] que está operando en cada caso, pues no es lo mismo referirse al carácter fenoménico de la experiencia, a su subjetividad, que a la personalidad como capacidad de deliberación crítica, de asumir valores, compromisos morales, etc. Resulta evidente que, en el segundo caso, la persona es claramente una entidad social que requiere de la membresía comunal para emerger. Zahavi (2021, 11-12) apunta que algunos (desde el constructivismo social³), sin embargo, sostienen que incluso la cualidad fenoménica de la conciencia se constituye interpersonalmente, a tal punto que los humanos privados de mediación social permanecerían completamente carentes de conciencia. Resulta enigmático cómo puede fundamentarse tal dependencia, considerando que la dimensión fenoménica de la experiencia está vinculada con nuestra corporización y vida experiencial. Nos encontramos con el mundo, de hecho, desde una perspectiva corporizada. A su vez, la falta de distinción entre el análisis de constitución de la experiencia y el análisis y descripción del desarrollo ontogenético y psicológico, es fuente de grandes confusiones en la argumentación, especialmente en este ámbito multidisciplinario de las ciencias cognitivas.

En consecuencia, la fenomenología permite advertir que, en cuanto *primera persona* plural, el “nosotros” requiere un anclaje experiencial, y esto debe experimentarse “desde dentro”. Por otra parte, es necesaria una pluralidad que, si bien alcanza un tipo de unidad social, no supone la fusión indiferenciada. Es más, las diferencias deben permanecer y ser experimentadas como tales para hacer posible el *estar-con*, el *compartir-con* de un “nosotros”.

En definitiva, ese proceso de socialización de los individuos tendría su origen ya en la pasividad, a un nivel pre-reflexivo, que emerge como comunalidad relacional a partir de la empatía, para luego sedimentarse hasta constituir la vida personal y su carácter de miembro en diversas formas de vida comunal según el tipo de integración intencional.

La *empatía*,⁴ entonces, como primer momento constitucional de la socialización, consiste fundamentalmente en la experiencia de otro sujeto a partir del encuentro y reconocimiento de un cuerpo vivido [*Leib*] y, con ello, gracias a una “apresentación analógica”, puede accederse a otro sujeto con su propia vida intencional, es decir, a un otro como fuente de vivencias (Hua I, 138ss). Los actos intencionales de un yo-sujeto se dirigen a un otro u otros como objeto en una relación diádica.

Fundado en el momento básico de la empatía, tiene lugar una específica *síntesis-del-nosotros* [*Wir-Synthesis*], un “*nosotros trascendental*” (Hua I, 137), segundo momento, como correlato de ese mundo de la vida compartido intersubjetivamente de manera universal (cf. Hua VI, 175, 163 ss.). La experiencia del otro como lo primero extraño, lo primero *no-yo*, posibilita el nuevo ámbito de lo extraño, de una naturaleza y de un mundo objetivos al que

3 Allí Zahavi alude, por ej., a: Prinz (2003), Zeedyk (2006), Gergely (2007), Fotopoulou (2017).

4 Seguimos la relación de niveles de constitución empática de Szanto (2016, 150 ss.), que presenta un acuerdo generalizado, según expusimos antes.

los otros y yo mismo pertenecemos. Este *nosotros trascendental* presenta una intencionalidad interpersonal por la que se establece un plural social, una unidad intrínseca, que posee su propia “esfera intersubjetiva de propiedad” [*eine intersubjektive Eigenheitssphäre*] por la que constituye intersubjetivamente el mundo objetivo (cf. Hua I, 137).

Un momento de orden superior en la constitución comunal tiene lugar con los *actos socio-comunicativos explícitos y recíprocos* (cf. Hua I, 159; Hua IV, 194; Hua XIII, 98 ss.; Hua XIV, 166 ss., etc.), por los que se asumen específicas posturas normativas hacia los otros, como se advierte en los casos paradigmáticos de promesas, pedidos, órdenes, pactos, etc. Estos actos sociales se caracterizan por la reciprocidad, fundando la posibilidad de acuerdos. Su carácter normativo es esencial, ya que se requiere del reconocimiento de otros para su éxito o cumplimiento.

Todas estas relaciones intencionales son momentos interdependientes de un proceso constitucional complejo del que puede distinguirse el ámbito socio-ontológico más específico que comprende las comunidades de orden superior que tienen su propia vida intencional. Es por ello que puede decirse que sólo aquí se alcanza el nivel de la *intencionalidad colectiva* propiamente. En estas comunidades existe un interés mutuo en vistas a una meta colectiva, que es el objeto intencional. A diferencia de la asimetría que presentan los actos sociales, la meta común genera componentes intencionales prácticos, volitivos y agenciales que, a su vez, sedimentan en las experiencias de los individuos por medio de hábitos y de cultura (cf. Hua XIV, 222–232).

Siguiendo las distinciones conceptuales introducidas por la literatura analítica sobre la intencionalidad colectiva, cabe preguntarse dónde sitúa Husserl la “colectividad” de la intención: ¿en el contenido/objeto, en el modo o en el sujeto? La respuesta no tiene meros fines taxonómicos sino que resulta clave para comprender la novedad del aporte husserliano y para poder, consecuentemente, dar respuesta a la cuestión acerca del sentido de propiedad y de agencia de una intencionalidad colectiva.

El momento colectivo de una intencionalidad no puede situarse ni en la conjunción del contenido, del modo y del sujeto ni en ninguno de ellos por separado, sino que se trata de un resultado constitucional del proceso multicapa de comunalización. La comunalidad o colectividad incluye tanto tipos de contenido intencional como modos experienciales o formas de la experiencia, aunque constituyéndose en ese mismo dinamismo de socialización de los sujetos. En este sentido, los sujetos de la intencionalidad colectiva están comunalizados originariamente, es decir, son sujetos que siempre se encuentran en relaciones sociales unos con otros. Un sujeto plural es entonces un efecto del agrupamiento, fundado en actos de los sujetos que asumen las posiciones del grupo; es una personalidad de orden superior [*Personalität höherer Ordnung*] –como la llama Husserl en varios sitios (cf. Hua XIV, 90, 183, 205, etc.; Hua XXVII, 22, entre otras)–, un objeto emergente, ya que las personas no la constituyen como partes fundantes sino solo algunos de sus actos.

Ahora bien, la condición de *personalidad* social de un agrupamiento parece reclamar una forma de “centramiento-de-yo” y de habitualidad, propios de la constitución personal. Este centramiento no debe comprenderse, sin embargo, *egológicamente*, como si fuera un modo-yo colectivo (cf. Caminada, 2016, 288). Se trata de una “subjetividad de múltiples cabezas” (Hua XIV, 218), metáfora que apunta a señalar los *horizontes plurales* de expe-

riencia que son dados a partir de los miembros de un sujeto plural abierto. El centramiento de la subjetividad es considerado entonces en su dinámica relacional. Esto significa que, en una intencionalidad colectiva, los otros son dados excéntricamente, ya que cada centramiento excluye el centramiento de los otros, como ya se dijo. Sin embargo, sus horizontes se vuelven partes constitutivas de mi horizonte: nuestros horizontes se compenentran y emerge un horizonte socializado, centrado a mi entorno. En definitiva, el nuevo centramiento consiste en el entrelazamiento de esta vida comunal y sus habitualidades. Cada posición personal se ve influenciada por la forma *yo-otros* [*ego-alteri* (Hua XIV, 218)], por lo que no sería aceptable asumir la existencia de dos capacidades separadas: una intencionalidad-del-yo y una intencionalidad-del-nosotros, entre las cuales se alterna. Parece más razonable comprender el yo y el nosotros como dos *focos* diferentes de la misma perspectiva de primera persona, de manera que el sujeto puede centrarse o focalizarse dentro del horizonte del mundo común familiar, o expandirlo al amplio horizonte de la intersubjetividad abierta, o limitarse a su propio ámbito personal (Caminada, 2016).

3. El sentido de propiedad y de agencia en la intencionalidad colectiva

Habiendo recorrido el dinamismo de la comunalización en Husserl, que mostró la condición subjetiva del sujeto plural como una “subjetividad de múltiples cabezas”, se presenta la necesidad de precisar de qué manera puede comprenderse el sentido de propiedad y de agencia de una intención colectiva.

Digamos en primer lugar que esta subjetividad presenta un carácter peculiar: no se trata de una entidad o vehículo emergente supra-individual como portador colectivo de las intenciones-del-nosotros, pues no es posible encontrar una integridad fenoménicamente consciente a nivel de grupo, sino solo contenidos experienciales compartidos, de los cuales *los individuos* son conscientes. Esto no equivale, sin embargo y según ya se expuso, a situar la “colectividad” misma de la intención en el contenido, que, como es sabido, puede ser el mismo y, a la vez, no tener lugar una intencionalidad colectiva, o ser diverso y ser parte de una misma actividad intencional.⁵ No existe, en consecuencia, una unidad experiencial supraindividual o algún tipo de corriente comunitaria de conciencia, por lo que no es posible sostener la realidad de algo así como una autoconciencia colectiva y, por lo tanto, de una conciencia en sentido pleno en las personalidades de orden superior (cf. Hua XIV, 90, 183, 205, etc.; Hua XXVII, 22, entre otras).

Por otra parte, en cuanto a la acción colectiva, los individuos se agrupan en una pluralidad como “unidad fundada en pluralidades” [*in Vielheiten fundierte Einheit*], es decir, los actos y las unidades perdurables del sujeto plural son „unidades de orden superior“ fundadas en los actos correspondientes de los sujetos individuales (cf. Hua XIV, 201). *A través de la acción plural se funda un ser personal de orden superior por la voluntad unificada de los*

5 Estas distinciones apuntan a las precisiones introducidas en el marco analítico por los que diferencian el contenido específico de la intención del agente –Searle (1990, por ej.) y Tuomela (2007, por ej.), entre otros, quienes ponen el acento en el *modo* del nosotros como fundamento de la colectividad de una acción–, contenido que, bien puede ser diferente del de otros, y que, sin embargo, forme parte de una misma actividad intencional (un violinista y un pianista en una orquesta, por ejemplo).

individuos. Una acción plural, como realización de la intencionalidad colectiva, *no presupone* un grupo como sujeto plural, sino que *agrupa* a los sujetos actuantes según su propia unidad (Caminada, 2016).

En cuanto al sentido de propiedad y de agencia, recordemos que han sido reconocidos como aspectos esenciales de la conciencia de sí o del sí mismo [*self, Selbst*]; es más, de su núcleo mínimo incluso [*minimal self*], que supone precisamente su carácter fenoménico y subjetivo, es decir, su condición de primera persona (*cf.* Gallagher, 2000; Anton Mlinar, 2017, 2018, 2019; entre otros.). Están dados, pues, por la perspectividad originaria de la experiencia en primera persona, y no deben identificarse con la noción de propiedad o autoría conceptual de atribución. El *sentido de propiedad* que caracteriza a la experiencia permite y revela el sentido mismo del yo como experimentador; el *sentido de agencia* constituye el sentido del yo como iniciador o fuente de una acción.

Con todo, aparece claramente la forma comunalizada de un “nosotros” precisamente como una *perspectiva de primera persona* aunque plural. En cuanto perspectiva de primera persona estaría reclamando su carácter fenoménico propio. Pero en cuanto plural, no podría constituirse como intimidad, como un “desde dentro”, debido a la multiplicidad que requiere como su condición de posibilidad. Esta manera de formular la cuestión parece desconcertar las estructuras fundamentales del análisis constitucional de la condición subjetiva.

Si consideramos que la intención colectiva no pertenece a una subjetividad como portadora o entidad supra-individual, la “subjetividad de múltiples cabezas” se constituye más bien como correlato trascendental del mundo de la vida, del polo objetivo común. Pero ella misma no se constituye como polo subjetivo en sentido propio, sino como una multiplicidad de polos funcionales e intencionales integrados de acciones, pensamientos, valores, etc. No existe a su vez un portador o poseedor de esos polos más allá del integrado social de los individuos (*cf.* Hua XXVII, 22). La peculiar *propiedad* [*Meinheit*] de la vida experiencial revela la individuación fundamental e intrínseca de la conciencia, una individuación que también imposibilita cualquier fusión entre corrientes de conciencia (*cf.* Hua XV, 335, 351; Zahavi, 2021, p. 10), de modo que la integración social no equivale a la erradicación de la diferencia e individuación de los sujetos involucrados. Así, *los sujetos de esta intencionalidad comunal continúan siendo los individuos*. Sus experiencias intencionales, en cuanto *miembros* del nosotros trascendental, presentan un “modo del nosotros” (como forma de la experiencia), resultado de la incorporación de los horizontes plurales y del dinamismo relacional. Un rasgo clave es el hecho mismo de que cada individuo se vincula *de modo fundante* con la unidad social o personalidad de orden superior y no como con otros individuos, lo cual confirma también que la unidad social carece de propiedad individual.

Ahora bien, cómo se explica aquella “esfera intersubjetiva de propiedad” (Hua I, 137), a la que el propio Husserl ha aludido y que, en definitiva, apunta a dar cuenta de la constitución del sentido mismo de colectividad de una intención. Profundicemos en el origen o constitución de la propiedad.

4. Cuerpo extendido: reciprocidad y cognición social de segunda persona

La experiencia no solo presenta un contenido y unos rasgos cualitativos sino también y por principio un carácter subjetivo, es decir, se trata de algo *para un sujeto*, lo cual supone

necesariamente un punto de vista, una *propiedad perspectiva*. Y este carácter perspectivo está vinculado de modo esencial a la corporización. El cuerpo vivido y viviente, como órgano de la percepción, revela también que acción y percepción no pueden separarse tajantemente, existe una interdependencia esencial, de tal modo que la percepción es intrínsecamente motivacional en cuanto despierta en mí una organización de la conducta motora. Y en el caso de la percepción de otros, a diferencia de la percepción de objetos, no los experimento simplemente como objetos psicofísicos en el mundo, sino como *sujetos*, de tal modo que siempre se me darán en un contexto significativo por el que aparecen como un nuevo centro de referencia, con su propiedad perspectiva de experiencia, sujetos que experimentan objetos y a mí mismo (cf. Hua XV, 4-5; Hua I, 158; Hua IV, 169).

La peculiar reciprocidad que supone el encuentro con un *tú*, con la experiencia de otros, es lo que se ha denominado *perspectiva de segunda persona* en el debate acerca de los diversos modos y fundamentos de la cognición social. Si bien tanto la noción de *perspectiva de segunda persona* como su expresión no han sido enunciadas explícitamente por el propio Husserl, toda su posibilidad teórica y epistemológica encuentran el sustento y origen en sus trabajos (con los desarrollos posteriores de Merleau-Ponty y otros). Por ello, quisiera proponer que la especificación fenomenológica de esta noción permite, a su vez, la dilucidación de aspectos –que él mismo no desarrolló– vinculados con la posibilidad de una intencionalidad colectiva que son de interés en el marco de los estudios actuales de ontología social.

Existen diversos tratamientos (tanto desde la filosofía como desde la psicología) que han intentado dar con el núcleo de lo que pueda identificarse como una perspectiva de segunda persona (Gomila, 2002, 2015, etc.; Reddy, 2008; De Bruin et al., 2012; Pauen, 2012; Gomila y Pérez, 2017; Pérez y Gomila, 2018, 2022; Anton Mlinar, 2020; entre otros). Gomila y Pérez (2017, 277) enuncian los siguientes rasgos en común: 1. una interacción directa, 2. Significatividad –no interpretación– de los aspectos expresivos del cuerpo, 3. reciprocidad en la atribución mental, 4. ejemplo paradigmático de las emociones, 5. no supone un objetivo o actividad “meta”, 6. involucra una acción corporal pública, 7. no es indispensable la existencia de un mundo compartido, 8. no requiere del lenguaje.

No parece quedar claro, sin embargo, en qué consiste o en qué se fundamenta la *perspectividad* característica de la segunda persona, en definitiva, cómo se constituye su intencionalidad propia. Pauen (2012, 42) afirma que, a diferencia de una perspectiva sobre algún objeto, aquí se trata de un “objeto” que se reconoce como un sujeto epistémico, es decir, alguien que posee una perspectiva propia, una fuente de vivencias, en términos de Husserl: un punto cero o centro de la orientación (Hua IV, 56, 127, 158). En otras palabras, se trata de una perspectiva sobre una perspectiva, es decir, una perspectiva de segundo orden.

Ante un análisis rápido y superficial podría plantearse que su constitución no parece diferenciarse de una perspectiva de primera persona, aunque con un mero “objeto” propio. Esta es la impresión que transmiten las características comunes enunciadas por Gomila y Pérez⁶ si no se distingue la constitución de su *intencionalidad* característica, esto es, su *perspectividad descentrada*, que no se identifica ni con la perspectiva de primera persona de un cuerpo vivido y su horizonte correlativo, ni con la perspectiva de tercera persona,

6 Aunque su intención es precisamente la opuesta: mostrar que la perspectiva de segunda persona es claramente distinguible de la primera.

objetiva, con neutralidad perspectiva. Las reflexiones sobre la perspectiva de segunda persona parecen desatender su condición fundamental de *perspectiva*, y, en consecuencia, dejan sin explicitar su corporalidad fundante y posibilitadora. Tal es el aporte imprescindible del análisis fenomenológico de la constitución.

Otra consecuencia de la consideración de la perspectiva de segunda persona como *atribución* de segunda persona, sin reparar y fundamentar su condición de *perspectiva*, se traduce en la multivocidad con que se manejan expresiones y argumentaciones. Se reconoce, por ejemplo, que “en el caso de las interacciones de segunda persona *experimentamos* la mente del otro de manera directa e inmediata, no-teórica, ni proyectiva, ni inferencial”, y unas líneas después se afirma que “este tipo de comprensión directa de las mentes humanas es anterior ontogenética, filogenética y lógicamente a las *atribuciones* mentales en primera y en tercera persona”⁷ (Gomila y Pérez, 2017, 278).

Como bien puede distinguirse en el análisis fenomenológico –y según se adelantó más arriba en el punto 2.–, una cosa es que un individuo alcance el sentido de sí o personalidad [*selfhood*] en el punto en que comienza a actuar consigo mismo de una manera más o menos semejante a la que actúa hacia otros (McCall and Simmons 1978, 52), y, sobre la base de tal comprensión del sentido de sí, sostener que el sí mismo [*self*] emerge en la interacción social (Burke y Stets 2009, 10).⁸ Al igual que sostener que “el sentido del sí mismo es una *realidad subjetiva* importante, un *fenómeno* confiable y evidente que las ciencias no pueden descartar” y que “la forma en que **nos experimentamos** en relación con los demás proporciona una perspectiva de organización básica para todos los eventos interpersonales”⁹ (Stern, 1998, 6). Pero otra cosa completamente diferente es definir el sí mismo como el carácter subjetivo o de primera persona de la conciencia fenoménica y luego argumentar que este está socialmente constituido o que presupone una base comunitaria. El sí mismo como perspectiva de primera persona no es ninguna realidad subjetiva ni ningún fenómeno sino precisamente el carácter subjetivo de toda realidad en cuanto fenómeno, es decir, de toda experiencia.

La perspectiva de primera persona no es, en consecuencia, una atribución mental, al menos no en su carácter originario.¹⁰ De allí que los experimentos de imitación e interacción en los neonatos, que son interpretados por algunos como una evidencia para la precedencia de la perspectiva de segunda persona –y del origen de la autoría (cf. Stern, 1998)– sobre la primera, sean evidencia, más bien, de lo inverso, como se desprende del análisis fenomenológico y de las interpretaciones de otros psicólogos (cf. Meltzoff & Moore, 1977, 1983; Legerstee, 1991, por ej.). Pues, para que un recién nacido sea capaz de imitar gestos faciales de otro, el infante debe ser capaz de hacer al menos tres cosas: (1) distinguir entre el yo y el no-yo; (2) ubicar y usar ciertas partes de su propio cuerpo de manera propioceptiva, sin visión; y (3) reconocer que el rostro que ve es del mismo tipo que su propio rostro (pues el bebé no imitará objetos no humanos). Estas capacidades revelan que el bebé ya cuenta con un sentido mínimo de sí (sentido de propiedad y de agencia, una perspectiva de primera

7 El resaltado es nuestro.

8 Ambas referencias citadas en Zahavi, 2021, 11.

9 El resaltado es nuestro.

10 Cualquier *atribución* implica o supone ya la *perspectiva* de primera persona. Una *atribución* de primera persona sería ya inferencial, conceptual, reflexiva o introspectiva, pero no sería la *perspectiva* de primera persona propiamente dicha.

persona) que es corporizado (Gallagher, 2000, 4). La falta de claridad en la distinción entre perspectiva y atribución, entre constitución y desarrollo, oscurecen la cooperación multidisciplinar.

En consecuencia, avanzando con el análisis del sentido de la reciprocidad, podemos advertir que relacionarme con un *tú* implica no meramente una conciencia del otro o de sus estados mentales como “objeto”, sino también y al mismo tiempo, una nueva experiencia de mí mismo en cuanto me encuentro con una perspectiva sobre mí, me experimento “a través de los ojos del otro” y, en tal sentido, tiene lugar una forma de *autoconciencia interpersonal* (Zahavi, 2016, 5).

Percibir a otros como sujetos modificará consecuentemente mi relación con el mundo: el significado que el mundo tiene para el otro modula el significado que tiene para mí. En consecuencia, mi propia perspectiva del mundo se verá afectada por mi comprensión empática del otro (Zahavi, 2016, 3). Tal es el aporte de la noción de lo que se ha llamado recientemente “cuerpo extendido” (Froese, 2011; Froese & Di Paolo, 2011; Froese & Fuchs, 2012): la interacción o reciprocidad que supone el encuentro con los demás, forma un todo dinámico que constituye un „cuerpo extendido“ mediante el cual actuamos y encontramos el mundo juntos. Podría decirse entonces que hablamos de un cuerpo extendido cuando las propiedades de la dinámica colectiva retroalimentan el nivel de generación de comportamiento de los agentes individuales, de modo que forman un sistema operacionalmente cerrado con dinámica autónoma propia (Froese & Di Paolo, 2011). El sistema integrado que se genera en la interacción de los agentes presenta nuevas propiedades sistémicas que no pueden reducirse a las propiedades de los componentes aislados. Así puede comprenderse la constitución de una nueva perspectiva en relación directa con un “cuerpo” y su anclaje originario en el individuo. En esa retroalimentación se genera el nuevo sentido y posibilidad concomitante del *nosotros*: el acto individual posee un nuevo horizonte y una nueva típica o tipificación [*Typik*], del *ego-cogito-cogitatum* al *nos-cogitamus-cogitatum* (Hua VI, 176; Hua I, 86,87; Hua III/1, 167), a partir de la perspectiva generada en el cuerpo extendido de la dinámica colectiva que, en este sentido específico, presenta su intencionalidad colectiva al sedimentarse el modo relacional, pues ya no es *un* acto social sino un hábito con meta compartida en y desde el grupo.

Según precisó Husserl, todo lo que nos afecta lo aprehendemos de antemano como determinado e incluso como conocido –esto es, según una aprehensión tipificante (cf. Husserl, 1999, § 8 y Hua III/1, 167)–, y el campo mismo de la percepción se constituye en relación perspectiva con la corporalidad y, por ello mismo, con su horizonte y típica correlativa. En consecuencia, el foco del nosotros, como la incorporación peculiar de una perspectiva descentrada, reconstituye o constituye de un modo propio, el perfil específico de las expectativas de experiencia, permitiendo y motivando, a su vez, nuevas posibilidades de acción. Correlativamente, se comprende que el mundo del nosotros, el mundo del grupo, de la comunidad, es en sí mismo un mundo intencional, es decir, sus constituyentes son portadores de un significado otorgado por las intenciones de la comunidad. Como mundo, no constituye un conjunto de objetos y relaciones objetivas, sino un complejo de significados, que no es separable de la intencionalidad comunitaria que lo constituye.

En definitiva, la esfera intersubjetiva (o grupal) de propiedad consiste en la experiencia no originaria sino de correlato por la que los individuos son capaces de percibir y actuar

como miembros y en nombre y por los fines de un grupo o comunidad por la ampliación del horizonte individual, encarnando así su intencionalidad colectiva a partir de este cuerpo extendido generado por la nueva autoconciencia interpersonal que tiene su origen en la relación originaria yo-tú y su carácter autotransformador.

5. Conclusión

A partir de los rasgos expuestos que caracterizan a las personalidades de orden superior, podríamos afirmar que la intencionalidad colectiva se constituye como una *perspectiva* (del nosotros) en cuanto se funda en la corporización descentrada a partir de la reciprocidad constituida por la perspectiva de segunda persona. Sin embargo, aunque se constituye como una perspectiva, no presenta sentido de propiedad ni de agencia en cuanto tal, pues no se trata de un nuevo sujeto como entidad autoconsciente. Su carácter de perspectiva, es decir, de intimidad fenoménica, viene dado por la autoconciencia de cada *yo individual* (en su calidad de *miembro*) con *su* sentido de propiedad y agencia. Ahora bien, por la integración intencional (motivada de diversas maneras, pero que se actualiza en una meta colectiva) que entrelaza los *horizontes* de los individuos socializados, los horizontes de los otros se vuelven partes constitutivas del horizonte de cada individuo por la autotransformación que genera la experiencia empática, permitiendo así una nueva autoconciencia *interpersonal* que, como cuerpo extendido, posibilita el nuevo *foco* de cada individuo como un *modo del nosotros*, y, correlativamente, se constituye así la personalidad social como una *objetividad* de orden superior.¹¹

Referencias

- Anton Mlinar, I. (2017). El sentido mínimo de sí y las psicopatologías. En R. Peretó y S. Vázquez (Eds.), *Conocimiento y curación de sí. Entre filosofía y medicina* (pp. 39-51). Teseopress.
- Anton Mlinar, I. (2018). Sentido mínimo de *sí mismo* y agencia: un análisis del núcleo de la actividad subjetiva. *Discusiones Filosóficas*, 32, 85-95.
- Anton Mlinar, I. (2019). In search of the ‘mechanisms’ of persistence of subjectivity: minimal self and agency. *Horizon*, VIII, 2, 502-515.
- Anton Mlinar, I. (2020). Fenomenología de la cognición social y neurociencia de segunda persona. *Investigaciones fenomenológicas*, 17, 19-35.
- Caminada, E. (2016). Husserl on Groupings. Social Ontology and Phenomenology of We-Intentionality. En: T. Szanto y D. Moran (Eds.), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the ‘We’* (pp. 281-295). Routledge.
- De Bruin, L., van Elk, M. y Newen, A. (2012). Reconceptualizing second-person interaction. *Frontiers in Human Neuroscience*, June, Vol. 6, Article 151, 1-10.

11 Cf. Hua IV, 243: “Cada cuerpo tiene su espíritu, pero todos están unidos por el espíritu común, que no es nada además de ellos [de la multitud de cuerpos o unidades], sino un „significado“ o „espíritu“ que los envuelve. Esa es una objetividad de nivel superior.” La traducción es nuestra.

- Epstein, B. (2018). Social Ontology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/>>.
- Fotopoulou, A., & M. Tsakiris. (2017). Mentalizing Homeostasis: The Social Origins of Interoceptive Inference. *Neuro-psychoanalysis*, I, 1, 3–28.
- Froese, T. (2011). Breathing new life into cognitive science, *Avant. The Journal of the Philosophical Interdisciplinary Vanguard*, II, 1, 113–129.
- Froese, T. & Di Paolo, E. A. (2011). The enactive approach: theoretical sketches from cell to society. *Pragmatics & Cognition*, XIX, 1, 1–36.
- Froese, T. & Fuchs, T. (2012). The extended body: A case study in the neuro-phenomenology of social interaction. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, XI, 205–236.
- Gallagher, Sh. (2000). Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science. *Trends in cognitive science*, IV, 1, 14-21.
- Gergely, G. (2007). The Social Construction of the Subjective Self. En: L. C. Mayes, P. Fonagy, y M. Target (Eds.), *Developmental Science and Psychoanalysis: Integration and Innovation* (pp. 45–82.). Karnac.
- Gomila, A. (2002). La perspectiva de segunda persona de la atribución mental. *Azafea*, 1, 123-138.
- Gomila, A. (2015). Emociones en segunda persona. *Boletín de estudios de filosofía y cultura*, 10, 37-50.
- Gomila, A. y Pérez, D. (2017). Lo que la segunda persona no es. En D. Pérez y D. Lawler (comps.), *La segunda persona y las emociones* (pp. 275-297). SADAF.
- Husserl, E. (1950). Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. En: S. Strasser (Ed.), *Husserliana I*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. En: M. Biemel (Ed.), *Husserliana IV*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. En: Biemel, W. (Ed.), *Husserliana VI*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). Erste Philosophie II (1923-24): Theorie der phänomenologischen Reduktion. En: R. Boehm (Ed.), *Husserliana VIII*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920. En: I. Kern (Ed.), *Husserliana XIII*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928. En: Kern, I. (Ed.), *Husserliana XIV*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929–1935. En: I. Kern (Ed.), *Husserliana XV*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). Aufsätze und Vorträge: (1922-1937). En: H. R. Sepp & Th. Nenon, *Husserliana XXVII*. Kluwer.
- Legerstee, M. (1991) The role of person and object in eliciting early imitation. *Journal of Experimental Child Psychology*, 51, 423–433.

- Meltzoff, A. & Moore, M.K. (1977) Imitation of facial and manual gestures by human neonates. *Science*, 198, 75–78.
- Meltzoff, A. & Moore, M.K. (1983) Newborn infants imitate adult facial gestures. *Child Development*, 54, 702–709.
- Pauen, M. (2012). The Second-Person Perspective. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 55, 1, 33-49
- Pérez, D. y Gomila, A. (2018). La atribución mental y la segunda persona. En T. Balmaceda y K. Pedace (comps.), *Temas de filosofía de la mente: Atribución psicológica* (pp. 69-98). SADAFA.
- Pérez D. y Gomila, A. (2021). *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*. Routledge.
- Prinz, W. (2003). Emerging selves: representational foundations of subjectivity. *Consciousness and Cognition*, XII, 4, 515–528.
- Reddy, V. (2008). *How Infants Know Minds*. Harvard University Press.
- Schweikard, D. P. & H. B. Schmid. (2013). Collective Intentionality. En: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>>.
- Searle, J. (1990). Collective intentions and actions. En: P. Cohen, J. Morgan & M.E. Pollack (Eds.), *Intentions in communication* (pp. 401–415). MIT Press.
- Stern, D. (1998). *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. Karnac Books.
- Szanto, Th. (2016). Husserl on Collective Intentionality. En: A. Salice & H.-B. Schmid (Eds.), *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems* (pp. 145-172). Springer.
- Tuomela, R. (2007). *The philosophy of sociality. The shared point of view*. Oxford University Press.
- Zeedyk, M. S. (2006). From Intersubjectivity to Subjectivity: The Transformative Roles of Emotional Intimacy and Imitation. *Infant and Child Development*, XV, 3, 321–44.
- Zahavi, D. (2016). Second-Person Engagement, Self-Alienation, and Group-Identification, *Topoi*, <https://doi.org/10.1007/s11245-016-9444-6>.
- Zahavi, D. (2021). We in Me or Me in We? Collective Intentionality and Selfhood. *Journal of Social Ontology*, VII, 1, 1-20.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 94 (2025), pp. 113-128

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.517051>

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) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Lejos del cielo. La dimensión cívica de los consumidores precarios

Far From Heaven. The Civic Dimension of the Precarious Consumers

LLUÍS PLA VARGAS*

Resumen: Persiste una concepción de los consumidores que los excluye de la ciudadanía. Pero existen razones que justifican que los consumidores deban ser comprendidos como ciudadanos. Aquí el concepto de *uso social* desempeña un papel fundamental. Pero la dimensión cívica del consumo ha de plantearse ahora en coordenadas distintas: la de la crisis de la ciudadanía laboral y el ascenso del precariado. Este trabajo pretende (1) exponer la conexión entre los conceptos revisados de consumo y ciudadanía, (2) desarrollar el concepto de *uso social* como medio para concretar prácticas emancipatorias, (3) atender al ascenso del precariado, (4) explorar en éste la cuestión del vínculo entre consumo y ciudadanía para (5) plantear, finalmente, algunas conclusiones críticas.

Palabras clave: consumo, ciudadanía, uso social, precariado.

Abstract: It holds steady a conception of consumers apart from citizenship. But there are reasons that justify that consumers have to be conceived as citizens. Here the concept of *social use* takes the lead role. But the civic dimension of consumption has now to be set out in different coordinates, that of the crisis of labor citizenship and the rise of the precariat. This work intends to (1) expose the connection between the revised concepts of consumption and citizenship, (2) develop the concept of *social use* as a means to specify free practices, (3) pay attention to the rise of precariat, (4) explore in it the relationship between consumption and citizenship in order to (5) outline finally some critical conclusions.

Keywords: consumption, citizenship, social use, precariat.

Recibido: 27/03/2022. Aceptado: 18/08/2022.

* Profesor asociado del Departamento de filosofía de la Universitat de Barcelona. Contacto: lluisplayargas@ub.edu Líneas de investigación: las dimensiones políticas de las sociedades de consumo, el análisis crítico de los medios de comunicación y el examen de la tradición de la filosofía política occidental del último siglo. Publicaciones recientes significativas: “*Stardust memories*: el yo que recuerda, experiencias de consumo y paternalismo libertario”, en *Laguna. Revista de filosofía*, 44, 2019, pp. 71-91; “Per una critica dell’antipolitica”, en Profumi, E. e Iacono, A.: *Ripensare la política. Immagini del possibile e dell’alterità*, Edizione ETS, Pisa, 2019, pp. 117-133; “Filosofía política anormal”, en *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, 24, 2021, pp. 131-142.

1. Introducción

A pesar de los progresos indiscutibles de la sociología del consumo (Alonso, 2005; Bourdieu, 2006; Sassatelli, 2007), de la historiografía del consumo (McKendrick, Brewer, Plumb, 1982; de Vries, 2009) y, en particular, de la historiografía política del consumo (Westbrook, 1983; Cohen, 2003; Breen, 2004; Kroen, 2004, 2006; Trentmann, 2004, 2006), continúa bastante arraigada una concepción de los consumidores que los excluye de la ciudadanía (García Manrique, 2014) o que, en todo caso, los sitúa en una frontera difusa en relación a la misma (Sandel, 2008). Sin embargo, existen razones de orden histórico y filosófico que justifican que los consumidores de bienes y servicios deban ser comprendidos como ciudadanos. A fin de justificar esta tesis se procederá a una revisión conceptual de las nociones estándar de consumidor y ciudadano y, por medio de ella, a una evaluación distinta de sus posibles relaciones en el ámbito de la sociedad civil.

A diferencia de las conceptualizaciones clásicas de la sociedad civil, que la comprenden como un espacio social organizado al margen de las estructuras políticas, económicas o religiosas, entenderemos aquí que se trata, más bien, no solo de un entorno donde brotan, arraigan y florecen las pautas culturales y los posicionamientos políticos de los actores, sino también donde tienen lugar los procesos de reproducción social a través del consumo de bienes y servicios. Esto significa que en la sociedad civil están presentes los órdenes del mercado, la civilidad, la comunicación y la política, aunque no sus coagulaciones institucionales, y que, en consecuencia, debido al desarrollo histórico y social, en ella las prácticas del consumo y las actividades cívicas y políticas se solapan con mucha más frecuencia e intensidad de lo que había sido tradicionalmente percibido. Por lo demás, solo aquí, en el marco de la sociedad civil, puede el concepto de *uso social* —que va a ser relevante en esta investigación— desempeñar un papel fundamental al aparecer como el *medio* a través del cual las prácticas se juegan sus posibilidades de devenir o no contextualmente emancipadoras. Ahora bien, es preciso señalar que la filosofía y la teoría social tradicionales o bien han estado ausentes de este debate acerca de las relaciones entre consumo, civilidad y política o bien han mantenido una postura inequívocamente hostil con respecto al mismo (Pla, 2014). Aunque la corrección de este enfoque no deja de ser pertinente, el problema de la dimensión ciudadana del consumidor ha de plantearse ahora en unas coordenadas distintas: se trata fundamentalmente de ver si es posible mantener, y cómo, el vínculo conceptual entre las nociones revisadas de consumo y ciudadanía en un mundo que asiste a la crisis de la ciudadanía laboral (Alonso, 2007) y cuya clase mayoritaria en ascenso es el *preariado* (Standing, 2013, 2014). Sobre la base de los trabajos mencionados, esta investigación pretende (a) exponer algunas de las razones que avalan la conexión entre los conceptos revisados de consumo y ciudadanía, (b) desarrollar el concepto de *uso social* como el medio para concretar prácticas y políticas de consumo con posibilidad de ser emancipadoras, (c) atender al ascenso del *preariado* y (d) explorar la cuestión del vínculo entre consumo y ciudadanía en relación con el surgimiento de esta nueva clase social emergente para, finalmente, (e) plantear tres conclusiones críticas con respecto a los planteamientos tradicionales en relación con la actividad del consumo y la práctica cívica.

2. Consumo y ciudadanía. Una propuesta de revisión

En el libro *La libertad de todos. Una defensa de los derechos sociales*, encomiable por muchas razones, el filósofo del derecho, Ricardo García Manrique, separa limpiamente los estatutos de los ciudadanos y los consumidores mediante el argumento, para él decisivo, de que los consumidores, a diferencia de los ciudadanos, participan en relaciones mercantiles. Según García Manrique, los consumidores, igual que los agentes mercantiles o los propietarios, “autorizan y promueven la desigualdad porque, aunque supongan posiciones iguales de partida, generan resultados desiguales, cosa que no puede suceder con la ciudadanía” (García Manrique, 2013: 243). Por otra parte, en un artículo titulado “La imagen de marca en el espacio público”, incluido en una provechosa recopilación de ensayos sobre cuestiones morales y políticas, el filósofo Michael Sandel realiza una distinción semejante. Sostiene que los ciudadanos no pueden ser entendidos como clientes y que

la democracia no se reduce a dar a la gente lo que quiere sin más. El autogobierno, cuando se practica como es debido, induce a las personas a reflexionar sobre sus deseos y necesidades y a revisarlos a la vista de otras consideraciones que también demandan su atención. A diferencia de los clientes, los ciudadanos sacrifican en ocasiones sus deseos en aras del bien común. Esa es la diferencia entre la política y el comercio, y entre el patriotismo y la fidelidad a una marca. (Sandel, 2008: 116-117).

Estas afirmaciones taxativas expresan una opción recurrente de la filosofía y la teoría políticas contemporáneas, las cuales, partiendo habitualmente de la distinción liberal entre lo público y lo privado, suelen ubicar a los ciudadanos en la primera esfera y a los consumidores en la segunda. Pero esta adjudicación acarrea también una subrepticia evaluación moral porque la asignación de modalidades de la acción humana a estas esferas aparentemente distintas y excluyentes acostumbra a ir de la mano con el elogio de los ciudadanos y la minusvaloración de los consumidores. En los casos mencionados, como puede verse, los consumidores aparecen como promotores de la desigualdad, carentes de la facultad del autogobierno, incapaces de revisar sus propios deseos, negligentes con respecto al bien común e incluso ajenos a un patriotismo auténtico. Es probable que esta síntesis acerca de la conducta de los consumidores genere una potente sensación de extrañeza. Si esto es así, entonces puede que no resulte artificioso abordar una revisión de los conceptos tradicionales de ciudadano y consumidor con vistas a enfocar de forma más adecuada los rasgos de ambos, el carácter específico de sus interrelaciones y, en particular, las posibilidades cívicas y políticas asociadas con la actividad del consumo.

En su célebre estudio sobre ciudadanía y clase social, publicado en 1950, Thomas H. Marshall caracterizó a los ciudadanos como los miembros de una comunidad política que son considerados iguales no solo con respecto a un conjunto de derechos cívicos, políticos y sociales, sino también en relación con una serie de obligaciones exigidas por esta membresía. Marshall subrayó la importancia de que el Estado garantizara los derechos sociales, como el derecho a la educación básica o el derecho a la atención de salud primaria, con objeto de apuntalar eficazmente los derechos civiles y políticos y, en definitiva, poder aproximarse a

una cierta forma de igualdad social. En consecuencia, la provisión de las necesidades materiales resulta imprescindible para dar sentido a la ciudadanía en el conjunto de sus derechos y obligaciones. Por otra parte, Marshall precisó que no existen principios universales que puedan fijar con precisión y de manera duradera tales derechos y obligaciones, sino que tanto unos como otras pueden variar mucho cultural e históricamente. En este sentido, afirma:

[...] las sociedades donde la ciudadanía es una institución en desarrollo crean una imagen de la ciudadanía ideal en relación con la cual puede medirse el éxito y hacia la cual pueden dirigirse las aspiraciones. El avance en el camino así trazado es un impulso hacia una medida más completa de la igualdad, un enriquecimiento del contenido de que está hecho ese *status* y un aumento del número de aquéllos a los que se les otorga (Marshall, 1997: 312-313).

En buena medida, la línea argumental de Marshall ha sido proseguida por el liberalismo igualitario hasta sus versiones contemporáneas. Ahora bien, puede sostenerse que en el debate actual sobre la ciudadanía se ha matizado el énfasis del liberalismo sobre la primacía de los derechos individuales y, en consonancia parcial con la crítica comunitarista, se ha realzado la importancia constitutiva de la comunidad para comprender cómo se articulan y se da cumplimiento a las finalidades y los deseos de los sujetos. Así, por ejemplo, el sociólogo y teórico político, Jaime Fierro, ha señalado que

al priorizar los derechos individuales, la tradición liberal tiende a pasar por alto el hecho de que el individuo libre solamente puede existir en una comunidad política que sea capaz de garantizarle tales derechos. Constituye un error, por tanto, entender la comunidad política como algo meramente instrumental para el logro de los fines que un individuo puede escoger libremente. Antes bien, dicha comunidad política es consustancial al logro de tales fines” (Fierro, 2017: 159-160).

En cualquier caso, desde ambos puntos de vista, que reconocen, por un lado, la importancia de la satisfacción de las necesidades como un aspecto central para la sustentación de los derechos de la ciudadanía y, por otro, el carácter abierto, no predeterminado y constructivo de la noción de ciudadanía, no debería resultar extemporáneo considerar la existencia de una dimensión cívica en el comportamiento de los consumidores. Si se admite que vivimos en sociedades de consumo desarrolladas bajo un marco político democrático, entonces cabría admitir también que la comunidad política, es decir, la comunidad de pertenencia de los ciudadanos, debería articularse, al menos en parte, bajo la perspectiva de la satisfacción de las finalidades de individuos que se consideran simultáneamente como ciudadanos y como consumidores. A pesar de todas las dificultades generadas por las crisis económicas y la extensión de la precarización laboral, el consumo mercantil y la ciudadanía democrática siguen siendo las claves del modelo contemporáneo de sociedad civil no solo en Occidente, sino también en otros lugares del mundo, conformando así lo que la socióloga Loreto Sáenz-de-Ugarte ha denominado el “doble estatus de la sociedad civil”, es decir, el de un consumidor-ciudadano o un ciudadano-consumidor. Así, escribe que es en este

contexto de confluencia entre el modelo de economía de mercado fundamentado en el consumo de masas, y el modelo de democracia basada en la materialización de la ciudadanía social (con su carácter redistributivo de la riqueza mediante el pacto social), cuando se consolida el doble estatus de la sociedad civil. Esto es lo que entenderemos por *estatus de ciudadanía-consumidora*. (Sáenz-de-Ugarte, 2019: 23).

Por lo demás, el lenguaje jurídico ha acogido esta reflexión acerca de una ciudadanía consumidora desde hace bastante tiempo, al menos, desde el famoso *Mensaje General* de John F. Kennedy, en 1962. Los códigos de derecho civil han venido recogiendo progresivamente las especificidades de las prácticas de consumo y del papel de los consumidores como objetos de regulación, acreditando, en esa medida, la relevancia indiscutible de unas y otros en el seno de la sociedad civil. En este sentido, la doctrina jurídica actual admite dos nociones distintas de consumidor. La primera noción tiene que ver con la asignación de derechos de ejercicio individual de aquellos y aquellas que adquieren bienes o servicios para su uso particular y, por tanto, se identifica con la visión estándar, habitual y plenamente asumida del *consumidor tipo*. La segunda noción, en cambio, atiende a la realidad teórica y práctica hacia la que apunta claramente la cita de Sáenz-de-Ugarte y, también, como se verá, este trabajo: la de un *consumidor-ciudadano*, que se identificaría, no ya simplemente con el sujeto de una serie de derechos específicos, sino más bien, en un sentido social y políticamente más amplio, con “toda persona que busca una calidad de vida, equiparándose persona a consumidor” (Castañeda, 2002: 316).

Por otra parte, la segregación tradicional de los consumidores del ámbito de la ciudadanía ha sido posible hasta la actualidad gracias a la prevalencia relativa de un canon individualista que se ha empeñado en explicar su conducta desde la óptica del individualismo metodológico y la microeconomía de orientación marginalista. Desde estos puntos de vista, el consumidor ha aparecido caracterizado generalmente como un actor extraeconómico —en el sentido de que su actividad de adquisición de bienes o servicios no revierte al ciclo económico, sino que se destina al ámbito doméstico— o, en todo caso, como un comprador racional y soberano, que reacciona pasivamente a la oferta, y cuyas dimensiones sociales y políticas queda eclipsadas casi por completo. Sin embargo, puede sostenerse que, lejos de ello, la configuración de la conducta de los consumidores ha respondido históricamente a la presencia de regímenes sociopolíticos distintos que marcan, en cada caso, la norma general de consumo para el conjunto de la sociedad civil. El momento contemporáneo contempla la rearticulación de una norma de consumo de masas en la cual se pone de manifiesto la herencia problemática de la globalización neoliberal y la desregulación postfordista: mientras se asiste al desgaste acelerado de las políticas redistributivas por parte de los Estados y, en algunos casos, a su supresión casi completa, se han consolidado las tendencias individualizadoras en todas las prácticas de consumo. En este contexto, el consumidor parece haber alcanzado una cierta mayoría de edad, aunque no exenta de paradojas. Como reflexiona Luis Enrique Alonso:

[...] el consumidor percibe mejor los cambios de la situación económica, analiza mejor la oferta y ajusta más rápido su comportamiento (compra, aplazamiento de la compra, ahorro, etc.). Es un actor social (no meramente económico) que, de alguna

manera, recupera un cierto poder y busca su expresión de identidad en el consumo, sin convertirse completamente en racional, sí busca estrategias de movilización de sus poderes sociales, informativos y económicos (Alonso, 2005: 101-102).

En la línea argumental explicitada por Sáenz-de-Ugarte y Alonso, cabría agregar que la investigación historiográfica, antropológica, sociológica y jurídica ha realizado esfuerzos sostenidos en las últimas décadas para corregir esa imagen en la cual los consumidores no solo no aparecen como ciudadanos sino, más bien, como las antítesis de los mismos. En primer lugar, se ha logrado mostrar que el consumidor no es, parafraseando a Foucault, “una invención reciente”. A diferencia del tópico que señala la aparición de la sociedad de consumo en la segunda posguerra mundial, se ha mostrado que consumidores y ciudadanos han convivido bajo regímenes institucionales y políticos distintos durante mucho más tiempo del que se había supuesto. La historiadora Sheryl Kroen, por ejemplo, ha elaborado una historia política del consumidor que se retrotrae a los inicios de la modernidad (Kroen, 2004). En segundo lugar, el trabajo de sociólogos y antropólogos ha puesto de manifiesto que la separación de lo público y lo privado no es tajante en absoluto y que, por lo tanto, es posible descubrir, precisamente a través de las prácticas de consumo, cómo rasgos de lo público inciden en lo privado y cómo se proyectan aspectos de lo privado en lo público. La antropóloga Mary Douglas y el economista Baron Isherwood han llevado a cabo en este sentido una investigación ejemplar que pone de relieve que las mercancías se encuentran en el espacio fronterizo entre lo público y lo privado y que, precisamente por ello, nos sirven para pensar (Douglas e Isherwood, 1990). En tercer lugar, se ha venido reconociendo que en el consumo existen potencialidades políticas y, además, que toda teoría de los procesos de constitución de las esferas cívica y política debe especificar sus vínculos con la cultura material. El historiador Frank Trentmann ha mostrado cómo los consumidores fueron movilizados por el poder político en diversos momentos de la historia, ya fuese incitándoles a la lucha contra los monopolios de los servicios de suministro de agua y gas, incentivándoles para que comprasen las mercancías del imperio británico o realizando la figura del *ciudadano-consumidor* frente a la del *ciudadano-obrero* en el contexto de la reconstrucción europea bajo los auspicios del Plan Marshall (Trentmann, 2006). En cuarto lugar, además de la vertiente cívica y política, se ha reconocido progresivamente la dimensión ética que puede tener el comportamiento de los consumidores al atender, por ejemplo, a prácticas, probablemente todavía minoritarias, de compra de productos realizados por empresas de economía social y respetuosas con el medio ambiente y al boicot a la compra de productos de aquéllas que no se ajustan a estos estándares. Michelle Micheletti y sus colaboradores han reunido un interesante número de estudios al respecto (Micheletti, Follesdal y Stolle, 2009). Por último, toda una serie de reflexiones vienen siendo impulsadas también desde el ámbito jurídico con objeto de articular una normatividad que, como sucede en el espacio del trabajo, garantice que los sujetos puedan seguir siendo ciudadanos en el consumo y no meros súbditos de poderes indiscutidos e indiscutibles. Michelle Everson ha descrito sucintamente esta panorámica (Everson, 2005).

Desde enfoques diferentes, todos estos trabajos coinciden en perfilar una figura del consumidor notablemente distinta de la sugerida por las caracterizaciones de García Manrique o Sandel. Surge así un sujeto socialmente complejo e históricamente denso, activo y racional,

aunque no inmune a las contradicciones, cuyos rasgos éticos, cívicos y políticos pueden ponerse de relieve en sus prácticas adquisitivas, así como en la abstención deliberada de llevarlas a cabo. Ahora bien, es justamente la presencia de estos rasgos, y no su ausencia, la que explica el doble papel político desempeñado históricamente por los consumidores, al menos, desde finales del siglo XVIII. Por un lado, los poderes públicos o las fuerzas políticas emergentes han apelado a las dimensiones cívicas y políticas de los ciudadanos con objeto de estimular el consumo de ciertos productos o servicios; por otro, la acción colectiva de los propios consumidores se ha apoyado habitualmente en criterios éticos, cívicos o políticos para redefinir los objetivos, los estándares de actuación e incluso la jerarquía de las empresas suministradoras mediante los expedientes de *salida y voz*; o bien, mediante la acción de grupos altamente concienciados y movilizados, aunque no inmunes a las paradojas o al dogmatismo, se ha desarrollado una crítica global de la sociedad de consumo y de sus negativas implicaciones sociales, culturales y ecológicas (Kozinets y Handelman, 2004).

En todo caso, es evidente que existe un vínculo más estrecho del que se había supuesto entre el estatuto de los consumidores y la condición de la ciudadanía. Si bien es verdad que hay prácticas de consumo que no pueden ser catalogadas como cívicas, pues a veces son incluso incívicas, y acciones cívicas que no pueden clasificarse como propias de la actividad consumidora, lo cierto es que sí hay una intersección provechosa entre la práctica del consumo y la de la ciudadanía susceptible de ser explorada normativamente. Así pues, parece claro que, con sus acciones, los consumidores no necesariamente fomentan la desigualdad, revelan su incapacidad para autogobernarse, son ineptos para revisar sus preferencias ni tampoco se desprecupan del bien común. Los consumidores incluso pueden ejercer su patriotismo consumiendo ciertos productos en oposición a otros y, por consiguiente, lejos de distanciarse de este valor político, asumirlo activa y peculiarmente a través de su práctica cotidiana. El historiador Thomas H. Breen, por ejemplo, mostró que la revolución de las colonias norteamericanas en el último cuarto del siglo XVIII fue también una revolución en el consumo consistente en rechazar el consumo de las mercancías británicas y, en particular, el consumo del té, el cual era quemado por los insurgentes en rituales públicos de significación inequívocamente patriótica (Breen, 1988, 2004).

3. El consumo como uso social

Las investigaciones sucintamente presentadas en la sección anterior presuponen que el consumo, en lugar de ser una práctica pasiva y alienante, es una actividad de apropiación, resignificación e identificación; en este sentido, todos estos planteamientos teóricos presuponen la comprensión del consumo en los términos de un *uso social*. El concepto de *uso social*, que acarrea una larga tradición en las ciencias sociales, puede ser retrotraído a la posición filosófica de Ludwig Wittgenstein. En las *Investigaciones filosóficas*, alejándose de las tesis sobre el lenguaje privado expuestas en el *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein emplea el concepto de uso social para discernir cómo se establece el significado de las palabras. Al comprender el significado como un uso, reconoce finalmente que aquél no puede ser localizado en la mente de las personas, sino en la textura de sus prácticas, las cuales, repetidas y consolidadas, constituyen formas de vida. Wittgenstein afirma: “Todo

signo parece *por sí solo* muerto. ¿Qué es lo que le da vida? –Vive en el uso. ¿Contiene ahí el hábito vital?– ¿O es el *uso* su hábito?” (Wittgenstein, 1999: 107). A partir de esta consideración puede sostenerse, sin forzar demasiado las cosas, que en las prácticas de consumo sucede como en las prácticas lingüísticas, a saber, que su significado radica en el uso.

Los usos aparecen como un *saber hacer* en relación a algo, un *saber hacer* relativamente regulado y estructurado, pero cuya regulación y estructuración no son exhaustivas, lo cual permite establecer un margen de creatividad por parte de los sujetos, es decir, los usuarios potenciales. Los usos no son formas de reproducir mecánicamente prácticas ya fijadas ni tampoco constituyen modos de innovarlas por completo, sino que son acciones mediante las cuales resulta posible hacer cosas nuevas sobre la base de rutinas viejas. Ésta es la razón por la cual los usos pueden ocupar eficazmente el terreno intermedio entre dos tendencias teóricas opuestas e igualmente erróneas: la que pretende determinar totalmente la acción humana y la que presupone que ésta es absolutamente libre. De hecho, los usos pueden combinar, y combinan, determinación y libertad. En las prácticas de consumo, los usos reproducen este papel mediador conectando bienes y servicios con las personas, que se los apropian y los resignifican, y a éstas con aquéllos, que las identifican y posicionan socialmente. Como ha explicado con solvencia el sociólogo Javier Callejo, la gente

se evidencia en su consumo. Los consumidores se apropian de los objetos y, así, son apropiados por y para los mismos. Debido a este proceso de apropiación recíproca, cuando los sujetos hablan de objetos de consumo, en las investigaciones de mercado, hablan de sí mismos... (Callejo, 1995: 86).

Entre los autores que han desarrollado esta conexión teórica destaca de una manera paradigmática el sociólogo francés Pierre Bourdieu. Para éste, el consumo es un uso conectado con el desarrollo socialmente coherente de un complejo de prácticas adquisitivas, estilos de vida y criterios de gusto que ejemplifican, de forma particular, pero con un potencial universal, un capital cultural estrechamente vinculado a la clase social. Según Bourdieu, la división de la sociedad en clases ofrece la pista fundamental para conducir la investigación a la fuente común de las prácticas enclasables llevadas a cabo por los agentes, así como también al origen de las distinciones clasificatorias de sus propias prácticas o de las de los demás. A esta fuente común Bourdieu la denomina *habitus*:

el *habitus* es a la vez, en efecto, el *principio generador de prácticas* objetivamente enclasables y el *sistema de enclasamiento* (*principium divisionis*) de esas prácticas. Es en la relación entre las dos capacidades que definen al *habitus* —la capacidad de producir unas prácticas y unas obras enclasables y la capacidad de diferenciar y de apreciar estas prácticas y estos productos (gusto) — donde se constituye *el mundo social representado*, esto es, el *espacio de los estilos de vida* (Bourdieu, 2006: 169-170).

Desde el *habitus*, Bourdieu explicita que el consumo incorpora las tres actividades específicas arriba mencionadas: apropiación, resignificación e identificación. Por una parte, el consumo implica una tarea de apropiación material y simbólica de bienes y servicios o,

más precisamente, una actividad mediante la cual “el consumidor contribuye a producir el producto que consume al precio de un trabajo de localización y desciframiento” (Bourdieu, 2006: 98); por otra parte, en el margen de sus posibilidades, determinaciones concretas y contextos de aplicación, el consumo implica la identidad de los que consumen, “ya que el gusto es el principio de todo lo que se tiene, personas y cosas, y de todo lo que se es para los otros, de aquello por lo que uno se clasifica y por lo que lo clasifican” (Bourdieu, 2006: 53).

Posteriormente, el sociólogo británico Alan Warde llevó a cabo una modificación muy interesante del punto de vista expresado por Bourdieu (Warde, 2005). A diferencia de éste, Warde parte de algunos desarrollos de las teorías de la práctica. Para estas teorías, las prácticas aparecen como nexos de acciones y declaraciones conectadas mediante comprensiones, procedimientos y compromisos de los agentes. En este sentido, las prácticas, como los usos, son entidades intermedias que pueden operar eficazmente entre las apuestas teóricas del individualismo y el holismo metodológicos. Remitiéndose a las exposiciones metodológicas de Andreas Reckwitz y Theodore Schatzki (Reckwitz, 2002; Schatzki, 1996), Warde defiende que el consumo, entendido como “un proceso en el que los agentes se implican en la apropiación y apreciación, sea por motivos contemplativos, expresivos o utilitarios, de bienes, servicios, actuaciones, información o ambiente, sean comprados o no, y sobre los cuales el agente posee cierto grado de criterio” (Warde, 2005: 137), no constituye una práctica, sino que se trata de un momento que acaece en casi cualquier práctica.

Por lo tanto, el consumo se produce al interior de prácticas concretas. En consecuencia, la conexión de los bienes y servicios con las personas que los consumen no se produce directamente en los actos de consumo, sino que sucede casi siempre de forma mediada a través de las prácticas. Ahora bien, si esto es así, entonces las necesidades y deseos de los agentes no deben ser comprendidos como emergiendo directa y exclusivamente de la subjetividad, sino, más bien, de la textura misma de las prácticas en las cuales se hallan inmersos. Por lo demás, las prácticas no son solamente las bases de la actuación presente de los sujetos, así como de sus factores motivantes, sino también de una actuación potencial distinta. Sin embargo, a diferencia de las posiciones que sostienen la noción de praxis como clave explicativa del cambio en el comportamiento de los sujetos, las teorías de la práctica mantienen que las actuaciones potenciales no necesariamente han de ser progresivas, sino que pueden ser ya innovadoras, ya conservadoras. En todo caso, según Warde, la variación del comportamiento de los agentes debe ser atribuida a la existencia de comprensiones contrastadas, niveles diversos de competencia práctica y grados distintos de implicación en una práctica dada.

4. El ascenso del *precariado*

A pesar de que estos planteamientos no se circunscriben a consumidores de una única clase social, lo cierto es que en ellos se presupone que el consumidor medio es, o suele ser, el envés de un trabajador asalariado a tiempo completo —o, en todo caso, alguien que se encuentra ligado por vínculo o parentesco con éste—. El trabajador asalariado a tiempo completo, que percibe unos ingresos fijos, seguros y crecientes, y disfruta además de una serie de derechos y bonificaciones asociados al estatus de una ciudadanía laboral, fue una figura fácilmente identificable en Europa, Estados Unidos y Japón entre 1950 y 1990. No

obstante, las profundas transformaciones del capitalismo fordista-keynesiano durante las décadas de 1970 y 1980, con el fin del petróleo barato, el giro de la economía internacional hacia la globalización, la crisis fiscal del Estado, el agotamiento del patrón socialdemócrata, el debilitamiento progresivo de la clase obrera y la imposición de la ortodoxia neoliberal significaron la crisis de la ciudadanía laboral (Alonso, 2007) y condujeron a la extensión imparable de la precariedad y al surgimiento del *precariado* (Standing, 2013, 2014).

El resultado conjunto de todos estos procesos ha consistido en la destrucción de la agricultura y la industria pesada en buena parte de los países del Atlántico Norte, que se han ido convirtiendo poco a poco en sociedades de servicios o *rentistas*, en las cuales el peso de los patrimonios heredados supera ampliamente el de los patrimonios constituidos en la economía productiva, gracias a la divergencia creciente entre la tasa de rendimiento del capital y la de crecimiento (Piketty, 2014), mientras que las actividades productivas señeras a nivel mundial se realizan en China, India y las denominadas *economías emergentes*. El *precariado* se ha constituido como clase en ascenso a nivel global a partir de las políticas de flexibilización del trabajo que se impusieron, ya en la década de 1980, bajo el argumento institucional de que eran absolutamente necesarias para mantener las inversiones y el empleo para todos, pero que han terminado ocasionado, en realidad, el aumento de los puestos de trabajo inseguros, temporales y parciales, y, en consecuencia, el aumento de las desigualdades. Por lo demás, desde principios del siglo XXI, China, India y los países otrora integrados en el bloque soviético han sumado 1500 millones de personas a las reservas de mano de obra mundial, lo que ha dado como resultado que la oferta de fuerza de trabajo en la economía globalizada se haya triplicado en poco más de tres décadas (Cfr. Standing, 2013: 56). Los trabajadores con formación universitaria o sin ella que provienen de todos estos lugares son la clase de fuerza laboral predilecta de los empresarios y los poderes públicos complacientes con el neoliberalismo, puesto que son *competitivos*, lo cual quiere decir que son dúctiles, flexibles, con frecuencia carentes del apoyo sindical o estatal que ha caracterizado a los trabajadores europeos, estadounidenses o japoneses en décadas pasadas, y, en definitiva, muy baratos. En China, por ejemplo, los trabajadores industriales medios pueden cobrar un salario que oscila entre los 0,65 céntimos y los dos euros a la hora.

El economista experto en los mercados laborales, Guy Standing, define al *precariado* como

la gente que vive de empleos inseguros entremezclados con periodos de desempleo o de retiro de la fuerza de trabajo (la mal llamada ‘inactividad económica’) y lleva una vida de inseguridad con un acceso incierto a la vivienda y a los recursos públicos. Experimenta una constante sensación de transitoriedad. (Standing, 2014: 27).

Desde el punto de vista de la ciudadanía laboral, el *precariado* se distingue por carecer de una o más de una de las cláusulas de seguridad asociadas al puesto de trabajo que este modelo estipuló, a saber:

- (1) *Seguridad del mercado laboral*. Garantía de que existen oportunidades reales para obtener unos “ingresos decentes” mediante el mercado de trabajo.

- (2) *Seguridad en el empleo*. Protección frente a despidos arbitrarios; existencia de regulaciones para la contratación y el despido de los trabajadores.
- (3) *Seguridad en el puesto de trabajo*. Capacidad para mantener las habilidades adquiridas en un empleo concreto, barreras frente a la disolución de tales habilidades y existencia de oportunidades para la movilidad ascendente en términos de estatus e ingresos.
- (4) *Seguridad en el trabajo*. Protección frente a accidentes, enfermedades, regulaciones para evitar riesgos laborales y limitación de la jornada laboral.
- (5) *Seguridad en la reproducción de las habilidades*. Existencia de oportunidades institucionalizadas de mejorar las habilidades mediante formación y cursos de reciclaje.
- (6) *Seguridad en los ingresos*. Garantía de un ingreso estable adecuado al coste de la vida; estipulación del salario mínimo, seguridad social generalizada e impuestos progresivos.
- (7) *Seguridad en la representación*. Existencia de una representación colectiva de los trabajadores en el mercado, derecho a organizar sindicatos independientes de la patronal y derecho de huelga. (Cfr. Standing, 2013: 31)

Para Standing, el *precariado* afronta una situación históricamente nueva y compleja que lo separa definitivamente de los asalariados de viejo cuño:

A diferencia del viejo proletariado y los empleados de cuello blanco, no cuenta con ayudas o complementos empresariales que les den una seguridad en sus ingresos, ni tampoco con una protección social basada en sus contribuciones; y obligado a depender del salario monetario, se encuentra con que este es más bajo y más variable e impredecible que los de otros grupos. Las desigualdades de ingresos y prestaciones están aumentando y el *precariado* se queda cada vez más atrás y dependiente de un sistema de apoyo social comunitario debilitado. (Standing, 2013: 82)

Esto implica que, desde el punto de vista de sus relaciones con el Estado, el *precariado* ya no pueda ser adherido claramente al estatuto de ciudadanía tal como es comúnmente entendido, puesto que no es objeto prioritario del derecho laboral, ni de la negociación colectiva llevada a cabo por los sindicatos mayoritarios, ni tampoco se le suele entender como un sector que haya de ser protegido con las mismas normas de seguridad social que se aplican a los otros grupos laborales. Por el contrario, lejos del cielo de la ciudadanía laboral, los miembros del *precariado* son comprendidos y tratados como meros residentes. (Cfr. Standing, 2014: 32)

5. *Precariado* y consumo colaborativo

¿En qué relaciones se encuentra el *precariado* con las actividades del consumo? De entrada, el *precariado* no puede acceder al mismo tipo, cantidad y calidad de bienes y servicios de lo que lo hacen los miembros del salariado que aún disfrutan de los derechos y las

bonificaciones de la ciudadanía laboral. El *precariado* no puede gastar lo que no tiene en bienes y servicios no prioritarios para la subsistencia; a menudo, incluso, no puede hacerlo ni en el caso de un bien prioritario como la vivienda porque no se permite, generalmente, que personas subempleadas o desempleadas firmen un contrato de alquiler. Por otra parte, a los miembros del *precariado* tampoco les encaja el consumo organizado bajo el esquema proveedor-cliente, característicamente vinculado a la ciudadanía laboral y todavía mayoritario, porque, en primer lugar, no pueden dedicar mucho tiempo a dejar que le seduzcan ofertas ajustadas y sugestivas, y porque, en segundo lugar, no representan la clase atractiva de clientes que busca un proveedor, esto es, personas con ingresos estables, vivienda asegurada y perspectivas de promoción.

Por lo demás, parece evidente que el *precariado* no puede obtener ningún sentido de realización ni de satisfacción personales por el tipo de trabajo que lleva a cabo o, en cualquier caso, resulta muy complicado que puede obtenerlos. Para el *precariado*, el trabajo siempre es inseguro, discontinuo y mal pagado; es algo que se debe hacer por motivos oportunistas e instrumentales, no una actividad que se emprenda como resultado de un proceso de deliberación libre, a partir de una elección auténtica y significativa. Además, como ya se ha señalado, esta clase de trabajo sin futuro margina la dimensión cívica de los trabajadores y los condena a la condición de meros residentes. Pero si el trabajo ya no puede ofrecer en este contexto ninguna salida digna al *precariado*, entonces ¿no sería posible explorar la posibilidad de que una salida de este tipo la ofrecieran las prácticas de consumo? La sugerencia que plantea esta pregunta consiste en que el consumo, entendido como *uso social* y como *momento* en cualquier práctica significativa, pueda ser recreado como un ámbito en el cual los miembros del *precariado* emprendan esos proyectos, asuman aquellos órdenes de realización y obtengan esas satisfacciones que les están vedadas en la esfera laboral.

Si esta posibilidad pudiera ser concretada ampliamente —como ya lo está en algunas experiencias recientes, todavía minoritarias—, entonces podría ser posible además mantener el vínculo teórico entre consumo y ciudadanía sobre unas bases prácticas distintas. ¿Por qué distintas? Porque ni el contexto institucional ni los rasgos de esta nueva ciudadanía consumidora son ya los del *ciudadano-consumidor* clásico, seguro y relativamente opulento, asociado al modelo de la ciudadanía laboral, sino un entorno institucional hasta cierto punto en descomposición y unos atributos distintos que ponen de relieve el carácter forzosamente *colaborativo*, *coproductivo* y *creativo* de una ciudadanía distinta: fragilizada, con ingresos variables o no asegurados, derechos sociales recortados, carente de coberturas sociales eficaces y sin un futuro claro, pero consciente, en cualquier caso, de que solo su unión sobre unos fundamentos diferentes a los que han forjado el llamado “consenso utilitarista” (Standing, 2014) puede otorgarle la fuerza necesaria para llevar a cabo una reestructuración social de amplio espectro.

Las ideas rompedoras que han acabado prevaleciendo nacieron casi siempre en una situación de crisis, contra la adversidad generalizada, sin ninguna garantía de éxito y, a menudo, bajo una perspectiva heroica. Habitualmente, fueron esgrimidas, en primer lugar, por individuos y grupos pioneros frente a un entorno hostil y solo posteriormente se extendieron, si es que lo hicieron, al resto de la sociedad. Las ideas de economía colaborativa y consumo colaborativo surgieron primero en el seno de grupos de activistas ecológicos, pero alcanzaron cierta popularidad con el libro *What is Mine is Yours: The Rise of Collaborative*

Consumption (Botsman y Rogers, 2010). Hoy en día, en buena medida a causa del encadenamiento de diversas crisis sociales y económicas, estas ideas y sus prácticas asociadas han alcanzado a sectores de la sociedad que parecían situarse de manera convencional al margen de ellas y han sido esgrimidas por empresas, entidades cívicas e incluso administraciones públicas (VVAA (2014): *Opciones*, 44: 12-28). A diferencia del modelo proveedor-cliente, que presupone ingresos suficientes y seguros al tiempo que fomenta el individualismo y la posesión exclusiva, el consumo colaborativo, que se presenta bajo la divisa “compartir en lugar de poseer”, aparece como una vía mucho más asequible para el precariado porque, en primer lugar, constituye una forma sustancialmente más ahorrativa de consumir y, en segundo lugar, porque es una manera de satisfacer necesidades que conecta con una aspiración a construir comunidad a partir de los recursos de aquellos que participan, habida cuenta de que en este caso son los propios usuarios de las plataformas de compra, venta o alquiler de servicios los que ofrecen y consumen los bienes ofertados.

Entre las experiencias de economía colaborativa que se han desarrollado en las últimas décadas, muchas de ellas fundamentadas o vinculadas a plataformas organizadas a través de Internet, se encuentran los entornos para compartir conocimientos (*Wikipedia*) o aquellas que incorporan cursos *online* (*Coursera*), las redes de intercambio o venta de segunda mano (*Intercanvis.net*, *Reciclopedia*, *Wallapop*), los bancos de tiempo (*Comunitats*, *Cronobank*), las plataformas para compartir coche (*Carpooling*, *Socialcar*), las páginas para lograr alojamiento de vacaciones barato o gratuito (*Homeaway*, *Home exchange*, *Couchsurfing*), etc. (VVAA (2013): *Alternativas económicas*, 49) En este panorama creciente de propuestas, hay que distinguir entre aquéllas que organizándose entre consumidor y consumidor (*peer to peer*) están a favor del procomún y aquellas otras que se reducen a una economía de intercambio entre consumidores que satisfacen de este modo necesidades privadas y particulares. Por lo demás, hay que ejercer una cautela especial respecto al mismo entorno *peer to peer*, por muy promisorio que pueda parecer, habida cuenta de la capacidad del capitalismo para fagocitar todo tipo de iniciativas, incluidas las que se le aparecen como claramente contrapuestas, y transformarlas a su favor. En este sentido, las transacciones entre particulares han sido explotadas en sentido capitalista por plataformas que operan bajo la rúbrica de la economía colaborativa; en este contexto, como lo revelan los casos de *Uber* o *Airbnb*, la ventaja competitiva y los beneficios altos se han logrado y se siguen logrando reduciendo costes y haciendo competir a particulares contra los profesionales.

Con la finalidad de distinguir las iniciativas propias de la economía colaborativa de aquellas otras que aparentan orientarse y organizarse colaborativamente, pero que, en realidad, solamente responden al interés de sus accionistas en un sentido capitalista clásico —un comportamiento embustero que ha sido denominado *collaborative washing*—, resulta crucial llevar a cabo una conceptualización de la economía colaborativa orientada al procomún que sea lo más precisa y ajustada posible. La cuestión no se centra tanto en determinar si las propuestas de la economía colaborativa deben estar al margen del ánimo de lucro o si lo fundamental es que se garantice la confianza de sus productores, consumidores y usuarios, sino, más bien, si hay “la disposición o no de los intermediarios del servicio a compartir el valor creado con los usuarios que le han ayudado a crearlo” (Gómez-Álvarez y Morales, 2018: 33). En este sentido, solo puede existir una orientación hacia el procomún en una

comunidad de iguales, lo cual, dicho sea de paso, atesora una potencialidad política indiscutible en nuestro contexto.

La economía colaborativa verdadera se basa en una comunidad de iguales que colabora, coopera y comparte en red mediante sistemas justos que buscan el bien de la comunidad en que se insertan. Estos son los fundamentos en que se basan las actividades de economía colaborativa entendidas conforme a su naturaleza: la cooperación entre iguales para un bien común (Gómez-Álvarez y Morales, 2018: 34)

En este sentido, si una ciudadanía alternativa puede emerger del entorno de la economía colaborativa, tendrá que ver, en cambio, con el modelo de ese escaso 10% de proyectos que, según la Organización de Consumidores y Usuarios (OCU), opta realmente por la transformación social, como son los casos de *Huertos compartidos* —tierra cedida a cambio de que alguien la cultive—, *Homeaway* —alquiler entre propietarios de casas—, *Socialcar* —alquiler de coches por horas y días entre particulares— o *Time Republik* —banco de tiempo— (Cfr. Trillas, 2015: 36-38). En cualquier caso, más allá de los beneficios materiales que puedan obtenerse y de las paradojas en las que pueda incurrirse, lo cierto es que el *precariado* podría encontrar en esta clase de economía alguna vía para salir adelante. Y sobre ella podría articularse, como se sugería, una ciudadanía potencial distinta: aquella que, reconociendo su debilidad frente al modelo de la ciudadanía laboral, pero también el empoderamiento que puede derivarse de una colaboración auténtica a favor del procomún, se configura como una versión más social y ecológicamente consciente de lo que lo ha sido históricamente su predecesora inmediata.

6. Conclusiones

De todo lo expuesto anteriormente cabría extraer tres conclusiones principales. La primera es que, pese a los estereotipos todavía vigentes en la academia, no es posible extirpar razonablemente de los consumidores una específica dimensión cívica. Solo por medio de un ejercicio de simplificación, ajeno a una investigación social auténtica, pueden pasarse por alto los rasgos éticos, cívicos y políticos que han informado e informan el comportamiento de los consumidores y que, como hemos podido revisar, se acreditan desde disciplinas tan diversas como el derecho, la sociología, la antropología y la historiografía. La segunda conclusión consiste en reconocer que esta conexión entre consumo y ciudadanía pasa por comprender que el consumo es un *uso social*, esto es, una práctica o un momento situado en toda práctica, que contribuye decisivamente no solo a la *apropiación* de los bienes y servicios, sino también a su *resignificación* en función de los compromisos, niveles de competencia y grados de implicación en la práctica de los agentes que lo llevan a cabo y a la *identificación* de éstos. Como *uso social*, el consumo se ubica siempre a medio camino entre la conservación y la innovación, combinando grados de determinación y grados de libertad, más lejos de la *praxis* y más cerca de la *práctica*. Y la tercera conclusión es que la crisis del fordismo keynesiano y de su modelo asociado de ciudadanía laboral, que ha acarreado el ascenso y la consolidación del *precariado*, no elimina la dimensión cívica de los nuevos consumidores, pero obliga a redefinirla por completo. Al no poder obtener ningún tipo de

realización del tipo de trabajo que lleva a cabo, el *precariado* se ve forzado a optar por el consumo y, en particular, se ve materialmente forzado en muchos casos a hacerlo por las redes de intercambio características del consumo colaborativo. Es en este ámbito, aunque no carente de serios problemas y sangrantes paradojas, donde se puede estar abriendo camino, por ahora con dificultades enormes y elevados niveles de explotación, una economía del procomún. Y también podría ser aquí, finalmente, donde una forma de ciudadanía distinta, más consciente social y ecológicamente, pudiera ser articulada a partir de las limitaciones y las aspiraciones del *precariado*. Ésta sería, en todo caso, una de las formas que podría adoptar la esperanza entre aquellos que hoy encarnan en el mundo laboral, tan lejos del cielo, la desesperanza.

Referencias

- ALONSO, L. E. (2005), *La era del consumo*, Madrid: Siglo XXI.
- ALONSO, L. E. (2007), *La crisis de la ciudadanía laboral*, Barcelona: Anthropos.
- BOTSMAN, R. y ROGERS, R. (2010), *What is Mine is Yours: The Rise of Collaborative Consumption*, Nueva York: Harper Collins.
- BOURDIEU, P. (2006), *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.
- BREEN, T. H. (1988), “«Baubles of Britain»: The American and Consumer Revolutions of the Eighteenth Century”, en *Past & Present*, 119, 1, pp. 73-104.
- BREEN, T. H. (2004), *The Marketplace of Revolution: How Consumer Politics Shaped American Independence*, Nueva York: Oxford University Press.
- CALLEJO, J. (1995), “Elementos para una teoría sociológica del consumo”, en *Papers*, 47, pp. 75-96.
- CASTAÑEDA, J. E. (2002), “Nota breve sobre el concepto de consumidor”, en *Cuadernos de Estudios Empresariales*, Vol. 12, pp. 315-321.
- COHEN, L. (2003), *A Consumer's Republic: The Politics of Mass Consumption in Postwar America*, Nueva York: Knopf.
- DE VRIES, J. (2009), *La revolución industrial. Consumo y economía doméstica desde 1650 hasta el presente*, Barcelona: Crítica.
- DOUGLAS, M. e ISHERWOOD, B. (1990), *El mundo de los bienes*, Barcelona: Grijalbo.
- EVERSON, M. (2005), “Legal constructions of the Consumer”, en HAUPT, G. y TRENTMANN, F. (eds.), *Knowing Consumers: Actors, Images, Identities in Modern History*, Nueva York: Berg.
- FIERRO, J. (2017), *La ciudadanía y sus límites*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- GARCÍA MANRIQUE, R. (2013), *La libertad de todos. Una defensa de los derechos sociales*, Barcelona: El viejo topo.
- GÓMEZ-ÁLVAREZ, R. y MORALES, R. (2018), “Principios ontológicos de la economía colaborativa verdadera” en GÓMEZ-ÁLVAREZ, R., PATIÑO, D. y PLAZA, J.J., *Economía colaborativa, ¿de verdad?*, Sevilla: Laborum, pp. 15-41.
- KOZINETS, R. V. y HANDELMAN, J. M. (2004), “Adversaries of consumption: Consumer Movements, Activism, and Ideology”, en *Journal of Consumer Research*, 31, pp. 691-704.

- KROEN, S. (2004), “A Political History of the Consumer”, en *The Historical Journal*, 47, 3, pp. 709-736.
- KROEN, S. (2006), “Negotiations with the American Way”, en BREWER, J. y TRENTMANN, F. (eds.), *Consuming Cultures, Global Perspectives. Historical Trajectories, Transnational Exchanges*, Oxford: Berg, pp. 251-277.
- MARSHALL, H. T. (1997), “Ciudadanía y clase social”, en *Revista Española de Investigaciones sociológicas*, 79, pp. 297-344.
- MCKENDRICK, N., BREWER J. y PLUMB, J. H. (1982), *The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth-Century England*, Londres: Europa.
- MICHELETTI, M., FOLLESDAL, A. y STOLLE, D. (eds.) (2009), *Politics, Products, and Markets. Exploring Political Consumerism. Past and Present*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- PIKETTY, TH. (2014), *El capital al siglo XXI*, Barcelona: RBA La magrana.
- PLA, L. (2014), “Hiperconsumo y devaluación política”, en *Oxímora*, 5.
- RECKWITZ, A. (2002), “Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing”, en *European Journal of Social Theory*, 5 (2), pp. 243-263.
- SÁENZ-DE-UGARTE, L. (2019), “Revisión crítica del consumo en el siglo XXI. ¿Nuevas formas de politizar la ciudadanía?”, en *Inguarak. Revista vasca de sociología y ciencia política*, 66, pp. 20-34.
- SANDEL, M. (2008), *Filosofía pública. Ensayos sobre moral y política*, Barcelona: Marbot.
- SASSATELLI, R. (2007), *Consumer Culture: History, Theory, Politics*, Londres: Sage.
- SCHATZKI, T. (1996), *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and The Social*, Cambridge: Cambridge University Press.
- STANDING, G. (2013), *El precariado. Una nueva clase social*, Barcelona: Pasado & Presente, Barcelona.
- STANDING, G. (2014), *El precariado. Una carta de derechos*, Madrid: Capitán Swing.
- TRENTMANN, F. (2004), “Beyond Consumerism: New Historical Perspectives on Consumption”, en *Journal of Contemporary History*, Vol. 39, 3, pp. 373-401.
- TRENTMANN, F. (2006), “The Modern Genealogy of the Consumer”, en BREWER, J. y TRENTMANN, F. (eds.), *Consuming Cultures, Global Perspectives. Historical Trajectories, Transnational Exchanges*, Nueva York: Berg.
- TRILLA, A. (2015), “Particulares contra profesionales”, en *Alternativas económicas*, 3, pp. 36-38.
- VVAA (2013), *Alternativas económicas*, 49.
- VVAA (2014), *Opciones*, 44, pp. 12-28.
- WARDE, A. (2005), “Consumption and Theories of Practice”, en *Journal of Consumer Culture*, Vol. 5 (2), pp. 131-153.
- WESTBROOK, R. B. (1983), “Politics as Consumption: Managing the Modern American Election”, en FOX, R. W. y JACKSON LEARS, T. J. (eds.), *The Culture of Consumption: Critical Essays in American History 1880-1980*, Nueva York: Pantheon, pp. 143-173.
- WITTGENSTEIN, L. (1999), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Altaya.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 94 (2025), pp. 129-144

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.528561>

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) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

La problemática metodológica del fenómeno «inicial y regularmente» en la ontología-fundamental

The methodological problematic about the phenomenon
«proximally and for the most part» in the fundamental-ontology

*CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL**

Resumen: El artículo se ocupa con la problemática metodológica referida al concepto ambiguo del «inicial y regularmente» en la ontología-fundamental de Heidegger. Por un lado, indica que el Dasein existe «inicial y regularmente» en su desempeño preteórico; por otro lado, que el Dasein existe «inicial y regularmente» en la impropiedad. En esta investigación se expondrá la imposibilidad metodológica de mostrar y acreditar hermenéutico-fenomenológicamente que el Dasein por lo general se desempeña impropriamente, primero porque implicaría una colocación acrítica ingenua en el punto de partida mismo y, segundo, porque la fenomenología hermenéutica no se correlaciona a generalizaciones.

Palabras clave: fenomenología hermenéutica, Heidegger, impropiedad, modo de acceso, preteórico.

Abstract: This paper deals with the methodological problem referring to the ambiguous concept of «proximally and for the most part» in Heidegger's fundamental-ontology. On the one hand, it indicates that the Dasein exists «proximally and for the most part» in its pre-theoretical performance; on the other hand, that the Dasein exists «proximally and for the most part» in the inauthenticity. This research will expose the methodological impossibility of exhibiting and demonstrating hermeneutic-phenomenologically that the Dasein generally exists inauthentic. Firstly, because it would imply a naive uncritical placement at the starting point and, secondly, because hermeneutic phenomenology does not correlate to generalizations.

Keywords: Heidegger, hermeneutic Phenomenology, inauthenticity, pre-theoretical, way of access.

Recibido: 19/06/2022. Aceptado: 22/09/2022.

* Doctor en Filosofía por la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Profesor de la Universidad del Pacífico (Lima, Perú). Líneas de investigación: fenomenología, metafísica y ontología. Dos publicaciones recientes: Ivanoff-Sabogal, C. (2024), Pertenencia específica y modificabilidad de las maneras del ser. *Studia Heideggeriana*, 13 (1), pp. 243-265; Ivanoff-Sabogal, C. (2024), El fenómeno de la huida y su fundamento metafísico en *Ética Nicomáquea* IX, 4. *Revista de Filosofía*, 49 (1), pp. 9-26. Correo electrónico: christian8ivanoff@gmail.com.

1. Introducción

Nuestro propósito consiste en dilucidar qué problemas esconde el concepto «inicial (zunächst) y regularmente (zumeist)» en la ontología-fundamental de Heidegger. Tal propósito está legitimado por el carácter ambiguo del «inicial y regularmente». Por un lado, indica que el Dasein¹ se desempeña primordialmente sin ninguna reflexión teórica en la cual tome distancia intencional respecto a su propio comportamiento y al correlato comprendido de sus comportamientos; pero, por otro lado, se da un entretrejo entre el «inicial y regularmente» con la impropiedad, como repetidas veces aparece en *Ser y Tiempo* (SyT).² Aquí irrumpe el problema. Tomando el concepto «inicial y regularmente», con cautelosa ingenuidad fenomenológica, como expresando un elemental «comúnmente» y «normalmente», si el «inicial y regularmente» estuviese vinculado solo al desempeño preteórico promedio del Dasein, su solidez teórica no requeriría mayor aclaración. Sin embargo, al ligar el «inicial y regularmente» a la impropiedad aparece un problema metodológico central, que abordaremos en una «crítica immanente» (GA 20: 124): *la imposibilidad de mostrar (Aufweisung) y acreditar (Ausweisung) hermenéutico-fenomenológicamente que el Dasein general, común y normalmente se desempeña impropriamente.*

En cuanto que la cotidianidad expresa la vía en la que el Dasein se desempeña «inicial y regularmente», la aclaración de este concepto debe realizarse según el hilo conductor de la cotidianidad. Esta alberga tres sentidos articulados entre sí en una relación de fundamentación, si bien textualmente Heidegger nunca establece una diferencia entre sus tres sentidos, por lo que a veces mienta el uno, a veces el otro.³ La cotidianidad *como fenómeno* revela tres aspectos diversos, mas vinculados:⁴ a) la *cotidianidad modal* que está identificada plenamente con la impropiedad; b) la *cotidianidad vivencial promedio* en cuanto la dimensión preteórica del desempeño humano; c) la *cotidianidad metodológica*, anclada en la vivencial y cuya función es evitar el enfoque filosófico del Dasein según preconcepciones distorsionadoras. Según el hilo conductor de esta triple distinción se mostrará que (2.) la tesis de que el Dasein «inicial y regularmente» se desempeña en la cotidianidad impropia es insostenible desde la propia perspectiva del método hermenéutico-fenomenológico, pero que (3.) el fenómeno «inicial y regularmente» conserva una verdad irreprochable al ligarlo a la cotidianidad vivencial que es modalmente neutral⁵ — ni propia ni impropia — (4.), y en la que se ancla la función metodológica esencial del «inicial y regularmente».

1 En este trabajo captamos al Dasein en su sentido óntico (hombre), cf. Heidegger, 2006: 7, 46; para su sentido ontológico (ser del hombre), cf. Heidegger, 2006: 25, 55, 133.

2 Cf. p.e. Heidegger, 2006: 116, 120, 129, 136, 181, 193, 260, etc.

3 Cf. p.e. Heidegger, 2006: 16, 43, 44, 106, 122, 178, 313, 331, 370, 376.

4 Tomamos como inspiración la pionera distinción de von Herrmann (2005: 40; 2008: 20) entre la cotidianidad modal y la de contenido.

5 Una amplia discusión sobre la relación entre la cotidianidad y la «indiferencia modal» en Ivanoff-Sabogal, 2020: 98-101.

2. Imposibilidad metodológica de referir primariamente el «inicial y regularmente» a la impropiedad

Tomemos como punto inicial de referencia el siguiente pasaje por su pregnancia: «El Dasein no existe constantemente resuelto, sino que más bien existe inicial y regularmente irresuelto, cerrado en su poder-ser más propio [...] justamente esta irresolución caracteriza la realidad cotidiana del Dasein [...] el existir cotidiano, impropio, irresuelto» (GA 24: 409).⁶ El pasaje es peculiarmente significativo pues en él se identifican entre sí el «inicial y regularmente», la cotidianidad, la impropiedad y la irresolución. Por tanto, el Dasein cotidiano sería «inicial y regularmente» impropio, lo que discutiremos.⁷

La impropiedad es una modalidad de la autoapertura del Dasein, en la cual huye implícitamente de su propio sí-mismo a raíz del desasosiego que insiere esencialmente en la manera del ser que le corresponde originariamente, a saber, la existencia. En la impropiedad el Dasein se encubre a sí mismo en aras de distorsionar la apertura y la finitud constantes que yacen implicadas *ontológicamente* en su existencia. Así, la motivación fundamental de la impropiedad radica en las propias determinaciones ontológicas de la existencia, cuyo encubrimiento y distorsión no acontece sobre la base de un plan deliberado, ya que el sentido mismo de la huida ante tales determinaciones y, por tanto, la impropiedad es ocultar aquello de lo que uno huye: el desasosiego que provoca la finitud ínsita al Dasein mismo. Dado que la impropiedad expresa la *modalidad* de la autoapertura del Dasein en la que huye ante su propio sí-mismo finito, se desprende que la impropiedad es un *cómo* existimos. Consideremos que siempre el «Dasein es respectivamente qué puede ser y cómo es su posibilidad» (Heidegger, 2006: 143). Este «cómo» se refiere a las dos «posibilidades fundamentales»⁸ en las que el Dasein puede desempeñarse, la propiedad o la impropiedad. En cambio, el «qué» mienta todas las innumerables posibilidades en las que nos desempeñamos, p.e. leer un libro, jugar con el gato, etc. Por tanto, la impropiedad no es un qué, sino un cómo, el cual jamás se determina a partir de ciertos comportamientos, p.e. conversar con un alumno, o en regiones de la vida, p.e. el mundo público o privado, o en lugares, p.e. la playa o el despacho, porque no se establece ni a partir del ente respectivo como el correlato del comportamiento ni a partir de la circunstancia. La impropiedad no depende de lugares o personas, sino de la autoapertura del Dasein huidizo en la que se descarga, *desapropiándose*, del desasosiego que conlleva su propia existencia finita. Si no fuera así, la impropiedad y la implícita huida ante la finitud serían imposibles p.e. en la propia casa, guardándose solo para el mercado, la universidad, la iglesia, etc. Esto es incongruente a sabiendas de que la experiencia de la «insostenibilidad» frente al desasosiego de la *propia* existencia finita irrumpe desde el propio

6 Cf. GA 24: 243, 463; GA 26: 15; GA 63: 85; GA 64: 26, 61; GA 80.1: 138.

7 Cabría presentarse la siguiente objeción: que el Dasein existe «inicial y regularmente» en la impropiedad está metodológicamente legitimado y plenamente mostrado porque toda ocupación circunspectiva con los entes a-la-mano y todo encuentro solícito cotidiano con los otros se desempeñan en las vías de la impropiedad, *i.e.* respectivamente en la caída al «mundo» y en la interpretatividad del uno-mismo, en las que el sí-mismo apropiado del Dasein permanece perdido y olvidado. Que tal objeción es *fenoménicamente* insostenible desde una perspectiva *intra-sistemática* a la ontología-fundamental fue mostrado detalladamente en Ivanoff-Sabogal, 2021: §11.

8 Cf. Heidegger, 2006: 146, 191, 304, 350.

Dasein independientemente del contexto en el que se encuentra situado.⁹ Por eso, la descarga implícita de la propia finitud desasosegante en la huida y la distorsión de la propia manera del ser que nos corresponde (existencia) toma lugar independientemente de con quién o qué nos comportemos y dónde lo hagamos. En efecto, en esta huida se realiza la neutralización del desasosiego ante la muerte «existencial», la finitud, en cuanto la posibilidad constante y constitutiva del Dasein, a saber, como el «en *cualquier momento* puedo morir» en lugar del nivelado «en *algún momento* voy a morir». El desasosiego originado por la constancia de la muerte en cuanto posibilidad es lo que motiva en el Dasein impropio su constante «huida de la muerte» (Heidegger, 2006: 390), sea solo o acompañado, en el despacho o en la plaza. De ahí que la mudanza hacia la propiedad consista en la adopción apropiadora del Dasein que se asume a sí mismo en cuanto el ente finito y abierto que es, modificando en ello *cómo* se comprende preontológicamente a sí mismo. La «*propiedad* ha de ser comprendida en sentido literal como tenerse-apropiado-consigo-mismo» (GA 20: 390), y en este sentido la «apertura *apropiada* modifica cooriginariamente el descubrimiento del “mundo” fundado en ella y la apertura de la coexistencia de los otros. El “mundo” a la mano no adopta otro “contenido”, no se reemplaza el círculo de los otros y, con todo, el estar ocupado vuelto hacia lo a-la-mano y el ser-con solícito con los otros se determinan ahora desde el ser-sí-mismo más propio» (Heidegger, 2006: 297). Es decir, la cotidianidad modal, identificada plenamente con la impropiedad, es el título que expresa un *cómo* (modalidad) se desempeña el Dasein en su existencia fáctica a partir de su relación autorreferencial impropia.

Luego de este muy breve esbozo de la impropiedad, *i.e.* cotidianidad modal, pasemos al punto central de nuestro interés. Tomemos fenomenológicamente en serio que el «inicial y regularmente» expresa un «comúnmente», «normalmente». Hay dos razones por las que es imposible identificar — tal como lo hace Heidegger en el pasaje inaugural citado — el «inicial y regularmente» con la cotidianidad modal (impropiedad). Las dos razones son de orden metodológico y rezuman desde una perspectiva sistemática e inmanente al propio horizonte interpretativo de la ontología-fundamental. La primera razón consiste en que el análisis de Heidegger *partiría dogmáticamente* de la impropiedad en lugar de arribar a ella a lo largo de un desarrollo metodológicamente asegurado, que se mantenga carente de colocaciones téticas incuestionadas que se le impongan por adelantado al tema en cuestión. En aquel desarrollo se irían desvelando determinaciones que permitirían acceder al fenómeno de la impropiedad y justamente tal desarrollo se nos presenta en *SyT*, si bien Heidegger muchas veces omite aclarar explícitamente las traslaciones que realiza desde un plano cotidiano no impropio hacia un plano cotidiano impropio, p.e. paradigmáticamente entre el §26 y el §27. La segunda razón descansa, una *vez ya descubierta la impropiedad*, en que el «inicial y regularmente», como expresando el desempeño vital «la mayor parte del tiempo», *no puede ser mostrado y acreditado* hermenéutico-fenomenológicamente cuando se lo identifica con la cotidianidad modal (impropiedad). Primero, la impropiedad descubierta no es un dato «dado-delante» (vorhanden) según la forma de una propiedad de un objeto o una substancia que pueda ser efectivamente constatada por un abordaje reflexivo-objetivante, sino una posibilidad del ente existente, del Dasein: determinar mediante una «observación externa» o un «examen psicológico» si un hombre «dado-delante» es generalmente propio

9 Cf. GA 20: 400; Heidegger, 2006: 189

o impropio es imposible. Por consiguiente, segundo, en cuanto una modalidad autorreferencial en la que el Dasein puede existir y cuyo avistamiento supone sacudirse de la absolutización implícita del ser-dado-delante y poner al descubierto la existencia, la impropiedad permanece completamente invisible a cualquier procedimiento objetualizante basado en un recaudamiento empírico de información, a partir del cual se establezca una generalización estadística respecto a que el Dasein vive regularmente en la impropiedad, «generalización» que es esencialmente ajena a la fenomenología en su persecución temática primaria de lo a priori,¹⁰ independientemente de que se trate de una «generalización apresurada» (GA 60: 54) o no. Ciertamente la impropiedad está mostrada con suficiencia en el horizonte de la ontología-fundamental, pero lo que no puede mostrarse es el «inicialmente» o «regularidad» de tal impropiedad o cotidianidad modal, por más que haya indicios fundados para sospechar que tal es el caso. Estos indicios se basan en los caracteres intrínsecos de la cotidianidad vivencial, que veremos próximamente, pues en ella misma anida la imperceptible, inocente y cómoda tentación de caer en la impropiedad a raíz de su propia «tendencia encubridora» (Heidegger, 2006: 311) que mora en la existencia del Dasein, tendencia que sale a la luz p.e. en vista de la proliferación cada vez mayor de posibilidades disponibles de di-versión y entre-tenimiento, las cuales fomentan aquella tendencia y en las que el Dasein se encostra de seguridad frente a posibles situaciones disruptivas, p.e. aburridas o angustiantes, en las que pueda experimentarse lanzado afectivamente devuelta hacia aquello de lo que huye. Pero si tal tendencia deja su carácter latente, esto es, si de hecho «inicial y regularmente» el Dasein existe impropriamente, debe dejarse abierto por las razones aducidas.¹¹

Ahora bien, identificar la cotidianidad *únicamente* con la impropiedad, y asumir que el Dasein «inicial y regularmente» existe impropriamente, no es una malinterpretación exegética de pocas consecuencias, pues si se cae en tal identificación, se desfiguran irremediamente algunas tesis centrales del programa fundamental-ontológico. En la acentuación del ser-junto todo trato ocupacional cotidiano sería impropio, p.e. cada vez que utilicemos la pluma o que caminemos sobre el suelo y en la acentuación del ser-con todo trato solícito cotidiano sería también impropio, p.e. cada vez que hablemos con algún amigo o discutamos con algún colega. Esta impronta es de plano imposible, porque incurriría en el error de introducirle a las modalidades de la impropiedad y de la propiedad criterios de contenido que les son ajenos, ya que se refieren a modalidades, *i.e.* al «cómo» de la existencia y no al «qué», al correlato óntico con el que nos comportamos. De los abundantes casos de este desliz tomemos ejemplarmente los siguientes, y lo hacemos de tal forma que se logra echar un vistazo panorámico al entretejido que se va conformando entre las malinterpretaciones múltiplemente fundadas entre sí al identificar el «inicial y regularmente» cotidiano con la impropiedad. Al creer que «la cotidianidad de nuestras experiencias está caracterizada primero que todo por la inautenticidad» (Evink, 2017: 175), se contrapondría el «ser-en-el-mundo cotidiano y el propio» de modo que «las negociaciones prácticas de los asuntos cotidianos» (Crowell, 2001: 90, 210) estarían de antemano impregnados de impropiedad e incluso hasta llegar al punto de afirmar

10 Cf. p.e. GA 56/57: 22, 37; GA 58: 231; GA 60: 140; Heidegger, 2006: 44, 199; GA 24: 27, 461.

11 Por eso, no puede catalogarse el «inicial y regularmente» (qua cotidianidad modal, impropiedad) como «indicación formal»; primero, porque la indicación formal apunta, no a generalizaciones, sino al desvelamiento de caracteres *existencial-ontológicos a priori*, acompañando-participando sin objetualizar el sentido del desempeño concreto del Dasein; segundo, porque tal desempeño no puede juzgarse como impropio.

que «la vida fáctica es comprendida (o interpretada) inmediatamente de manera desfigurada» (Salerno, 2020: 453); de la dicotomía entre el Dasein «en su vida cotidiana, próximamente y la mayor parte, y la manera en la que es propio o auténtico» se colegiría que «el Dasein auténtico es el sí mismo liberado de todo lo que lo ata a la caída» (Taminiaux, 1994: 277, 285), *i.e.* de toda la vida cotidiana, cuyas consecuencias interexistenciales desembocarían en creer que «inmediata y regularmente el Dasein se encuentra caído en la impropiedad, con su identidad absorbida en el ser-uno-con-otro» (Lythgoe, 2002: 260), por lo que, acaso llegando al paroxismo, la «caída a la cotidianidad» no solo implicaría que la propiedad «deje tras de sí al mundo y a la vida», sino que incluso expresaría una «in-humanidad» respecto a la «“vida” y a la “vivencia”» (Marten, 2017: 232, 234). Estos deslices exegéticos se desinflan cuando se logra entender que la cotidianidad, en la que el Dasein «inicial y regularmente» existe, no es intrínseca y originariamente impropia, como se reafirmará enseguida.

3. Necesidad temática de ligar el «inicial y regularmente» al ámbito preteorético-cotidiano promedio

Así, pasemos ahora al ámbito preteorético-cotidiano promedio. «En el planteamiento inicial la analítica no eligió como tema una determinada y destacada posibilidad de la existencia del Dasein, sino que se dejó guiar por la manera no llamativa y promedio del existir. Hemos llamado *cotidianidad* al tipo de ser en que el Dasein se mueve inicial y regularmente» (Heidegger, 2006: 370). Si la cotidianidad modal se vinculaba a la impropiedad como una de las dos posibilidades fundamentales modales, la cotidianidad vivencial se refiere a un campo de juego preteorético de posibilidades fácticas no excepcionales, *i.e.* a qué desempeñamos. Sin embargo, también mienta «cómo» nos desempeñamos en tales posibilidades no excepcionales, pues también es una «manera» de existir, pero — y esto es clave — esta «manera» no mienta una modalidad, *p.e.* la impropiedad, sino que se refiere a la manera de existir sin ningún distanciamiento reflexivo sobre el correlato intencional del comportamiento, *p.e.* leemos un libro y no reflexionamos sobre el leer el libro, por lo que, como veremos, es la manera del «vivir dentro» (Hineinleben). Gráficamente: el Dasein vive «inicial y regularmente» en el ruedo, no en el burladero. Por eso, aunque el «inicial y regularmente» cotidiano es designado como «manera» de existir, adviértase que es una manera de existir que se encuentra determinada (a) a partir de las posibilidades «no llamativas» y «promedio» del comportamiento corriente del Dasein y (b) a partir de su actitud primaria preteorética, es decir, la actitud fundamentalmente no reflexivo-distanciada del Dasein hacia tales posibilidades.

En este sentido, «“inmediatamente” significa: la manera en la que el Dasein se “manifiesta” en el estar-unos-con-otros en la publicidad, incluso si “en el fondo” haya “superado” existentemente la cotidianidad» (Heidegger, 2006: 370). En esta definición hay dos aspectos cruciales. Por una parte, aquí la «publicidad» (Öffentlichkeit) no es la impropia en el marco de la interpretación del uno-mismo, porque de lo contrario la oración que inicia con el «incluso si» carecería de todo sentido.¹² Por otro lado, la cotidianidad está siendo tomada aquí en su sentido modal como impropiedad, respecto a la cual el «inmediatamente»

12 Para la posibilidad de la «publicidad» apropiada, *cf.* Neumann, 2019: 149.

está distinguido, porque el Dasein desempeñándose «inmediatamente» puede estar en «en el fondo» existiendo propiamente, si bien tal propiedad (al igual que la impropiedad) permanece *inicialmente* inaccesible a la mirada investigativa hermenéutico-fenomenológica. «“Regularmente” significa: la manera en la que el Dasein se muestra “por regla general”, aunque no siempre, a cualquiera» (Heidegger, 2006: 370), es decir, nuestros coexistentes que comparecen en su presencia se nos muestran inicial y primordialmente haciendo o dejando de hacer algo, esto es, «viviendo dentro» absorbidamente en alguna actividad vital hacia la que están dirigidos intencionalmente sus comportamientos y su comprensión, actividad a partir de la cual se orientan sus rumbos y que les demanda su mayor o menor atención e involucramiento, y como el avistamiento de nuestros coexistentes en aquella comparecencia inicial y primordial no nos llama la atención en absoluto, en ello yace implicado que su manera de existir en el marco de tales actividades es lo que anticipamos «regularmente» en relación a los demás; pues incluso si vemos a alguien que se encuentra simplemente descansando en una banca en el parque, está sentado en un lugar propicio para el descanso, por lo que no llama la atención. En cambio, visualícese la extrañeza que se generaría en nosotros si en algún lugar apto para el descanso, p.e. el parque mencionado, o en alguno caracterizado por el ajetreo ocupacional, p.e. un mercado, alguien permaneciera de pie, quedo, ensimismado u observando su entorno en actitud reflexiva y tomando intencionalmente distancia de la actividad de reposo o laboral que se espera que alguien desempeñe respectivamente en tal lugar. En base a que no estamos familiarizados con lo que presenciarnos, a que no lo anticipamos y que por eso nos llama la atención en su excepcionalidad, aquella extrañeza patentiza que el quieto comportamiento distanciado-reflexivo no es la manera en la que los coexistentes se nos muestran «inicial y regularmente» en su comparecencia, por lo que la extrañeza no-familiar se revela como un «modo privativo» (GA 24: 432)¹³ de la previa familiaridad en y con la que nos movemos en la vida cotidiana inmediata.

Por lo dicho, la cotidianidad vivencial en la que «inicial y regularmente» se desempeña el Dasein se diferencia de las posibilidades excepcionales. Al respecto se pueden detectar dos niveles interpretativos. 1. En el primer nivel la cotidianidad se diferencia de cualquier elevado ideal de existencia, p.e. el filósofo, el poeta, el santo, el científico, etc. y también de cualquier condición extra-ordinaria humana, p.e. el enamorado reciente, el multimillonario, etc. 2. En el segundo nivel, más radical, la cotidianidad designa el campo de juego más próximo en que el Dasein «vive al día (hineinlebt)» (Heidegger, 2006: 370). Esto quiere decir que «vive» (lebt) por completo concernido y entregado intencionalmente «dentro» (hinein) de lo que está viviendo, lo cual no debe entenderse en sentido espacial, sino intencional, ya que vive «dentro» en tanto que vive lo vivido sin ninguna contemplación reflexiva en la que tome distancia de sí mismo como el que vivencia, de la vivencia como tal y de lo vivenciado, p.e. «inicial y regularmente» uno camina por la calle sin reflexionar sobre el caminar por la calle e «inicial y regularmente» uno conversa con los amigos sin reflexionar sobre el conversar con los amigos. Por eso, este campo de juego atañe formalmente a todas las posibilidades no excepcionales y promedio en las que el Dasein «se mueve principalmente» (Heidegger, 2006: 59) con plena familiaridad y ajeno a cualquier elaboración teórica. Aquellas posibilidades no excepcionales constituyen, así, el horizonte

13 Más al respecto en von Herrmann, 2000: 41.

primario del desempeño vital promedio, familiar y preteorético. Estos tres caracteres indican su accesibilidad para cualquiera. Para que el Dasein exista «inicial y regularmente» en tales posibilidades no excepcionales-cotidianas de su «ser-con-en-el-mundo» (GA 24: 394) no es necesario ningún esmerado distanciamiento reflexivo-contemplativo, dado que *todo Dasein en cuanto tal* existe ya en ellas simplemente al vivir de forma significativa en la dimensión preteorética de su vida. Precisamente en esta universalidad esencial se inaugura el talante a priori del «sentido existencial-ontológico de la cotidianidad» (Heidegger, 2006: 370), pues es la condición formal que posibilita y soporta cualesquiera cotidianidades variables, es decir, los contenidos específicos relativos a la época histórica, nación, grado académico y condición socio-económica, p.e. tanto un sastre como un filósofo calientan agua, cogen la taza, beben café, abren la puerta, salen al trabajo, etc.; tanto Suárez como Aristóteles redactaban sus textos, salían a la calle, andaban por la ciudad, se dirigían al encuentro con sus colegas, etc.

La cotidianidad en su sentido existencial-ontológico es una determinación a priori del Dasein, si bien ella se concreta de variopintas maneras fácticamente, dado que siempre está desempeñada dinámicamente. Los diversos Dasein pueden tener por cotidianas posibilidades muy diferentes, p.e. para un sastre elaborar un traje es una posibilidad cotidiana, mientras que para un filósofo no lo es, sino que sería una posibilidad excepcional; en cambio, para el filósofo la elaboración teórica es parte constitutiva de su cotidianidad y en este sentido el desempeño cotidiano del filósofo está marcado por un carácter ejecutivo teorético. De esto se desprende que la cotidianidad puede concretarse tanto en posibilidades preteoréticas, p.e. en el sastre, como en posibilidades teóricas, p.e. en el filósofo. Por eso en *SyT* se menciona cautelosamente la cotidianidad *promedio*, es decir, la accesible a todos y que se cristaliza privilegiadamente en la dimensión preteorética de la vida, pues también el filósofo y el científico están comprendiendo preteoréticamente la silla donde están sentados, la luz que alumbra el libro, la pluma con la que toman anotaciones, etc. Aprendemos que ni toda *cotidianidad vivencial en general* es preteorética, p.e. el quehacer cotidiano del filósofo y científico es esencialmente hacer teoría; ni todo desempeño preteorético es cotidiano-ordinario, p.e. ir a la playa es una posibilidad esencialmente preteorética y para muchos puede ser una posibilidad excepcional. En cambio, toda *cotidianidad vivencial promedio* sí es necesariamente preteorética, y en ella se apoya la ontología-fundamental: el Dasein puede desconocer las posibilidades teóricas y vivir abocado solo a las posibilidades *pre-teoréticas*, y dentro de estas últimas el Dasein puede permanecer referido vivencialmente solo a las posibilidades cotidiano-ordinarias *promedio* de espaldas a toda posibilidad extraordinaria. Von Herrmann guarda plena razón cuando entronca genealógicamente el «inicial y regularmente» del «vivenciar cotidiano-natural» de *SyT* al ámbito preteorético de la vida correlacionada al mundo circundante de la primera lección de Heidegger (von Herrmann, 2000: 59), pero tal entroncamiento se da, añadiríamos, entre la cotidianidad vivencial *promedio* y la dimensión preteorética.

Pero con independencia de tal o cual cotidianidad, a la cotidianidad en su sentido existencial-ontológico se caracteriza esencialmente porque *inicial y regularmente* existimos en tal forma que nuestra atención se encuentra plenamente dirigida y entregada a los respectivos entes comparecientes con los que tratamos y por los que estamos envueltos, concernidos y reclamados (1) *inmediatamente, i.e.* sin reflexionar teórica ni incluso explícitamente al

respecto. Esta circunstancia en el trato con aquellos entes revela la plena (2) *familiaridad*¹⁴ de base que articula nuestro comportamiento con ellos; no solo porque su presencia no nos sea ajena, sino porque para tratar con ellos significativamente no hace falta ningún esfuerzo distanciado-reflexivo. Tales entes en cuanto que expresan posibilidades en las que se desempeña significativamente el Dasein no son aquellos con los que tratamos de vez en cuando, sino que su inmediata familiaridad se correlaciona a la (3) *regularidad* del trato. Esta regularidad es, por su parte, la condición necesaria para que las posibilidades puedan introducirse suavemente y anquilosarse sutilmente en la (4) *habituación*¹⁵, la cual es la determinación previa y constante que funge como el filtro que debe atravesar cualquier posibilidad para poder integrarse en la cotidianidad en general como tal, sea la mía, la nuestra o la suya. En base a esta habituación los entes o posibilidades van adquiriendo precisamente la (5) *obviedad*¹⁶, es decir, la no llamatividad y la no excepcionalidad constitutivas a la cotidianidad, de modo que devienen en presencias obvias y, por tanto, fácilmente pasadas por alto en cuanto tales. Su obviedad trae consigo, entre otras cosas, que la inseguridad esencial relativa a la presencia del ente respectivo se vea eclipsada en la cotidianidad, pues se olvida que su presencia no está asegurada, sino más bien expuesta, en un sentido elemental, a volverse ausencia. De ahí que la última característica de esta cotidianidad repose en la (6) *seguridad*¹⁷ del comportamiento del Dasein que despliega cotidianamente en su mundo circundante y respecto a la presencia y disponibilidad obvia del correlato correspondiente del comportamiento, al que se da tácitamente por sentado.

Estos seis caracteres esenciales cristalizan justamente que el «inicial y regularmente» se refiere a nuestro desempeño preteorético y significativo con las posibilidades cotidianas originariamente no excepcionales, p.e. caminar sobre el suelo, coger una taza, mirar por la ventana, o con las posibilidades originariamente excepcionales pero que han devenido no excepcionales al haberse deslizado a la obviedad cotidiana, p.e. la presencia amorosa de un prójimo o de una mascota, cuya inclusión en la cotidianidad viabiliza pasar inocentemente por alto la llamativa excepcionalidad de su presencia al darla inadvertidamente por sentado. Esta cotidianidad referida a las posibilidades promedio *originariamente no excepcionales* es el suelo latente y preteoréticamente ya significativo que aguanta desde su familiar obviedad a la existencia que participa «inicial y regularmente» de él, de modo que «todo existir es tal como es partiendo desde este tipo de ser y regresando hacia él» (Heidegger, 2006: 43). Esta afirmación apuntala el carácter fundamentalmente previo de las posibilidades originariamente no excepcionales cotidianas en comparación a cualquier posibilidad excepcional. El Dasein jamás puede sacudirse de aquel suelo cotidiano, ya que es un momento esencial de su existencia que le pertenece constitutivamente. En efecto, la cotidianidad mencionada no se borra cuando desempeñamos una posibilidad excepcional, sino que se debilita respecto al lugar que suele ocupar «inicial y regularmente» en el frontispicio de la vida, para trasladarse transeúntemente al trasfondo, permaneciendo como el suelo subyacente del que sobresale la posibilidad excepcional, cuya excepcionalidad se destaca justamente por contraste de la no llamatividad y no excepcionalidad cotidiana *inicial y regular*.

14 Cf. Heidegger, 2006: 54, 86, 104.

15 Cf. Heidegger, 2006: 54, 106, 371.

16 Cf. Heidegger, 2006: 75, 81, 121

17 Cf. Heidegger, 2006: 69.

Con todo, no puede omitirse que en el §45 de *SyT* se afirma que el análisis había estado discurriendo únicamente por las vías de la cotidianidad y que, *por eso*, «no puede presentar la pretensión de originariedad», pues el Dasein analizado estuvo enfocado en su «impropiedad» (Heidegger, 2006, 233). Esto se aclara a raíz de que en tal mención se está refiriendo a la cotidianidad modal.¹⁸ Sin embargo, de ella no pudo partir dogmáticamente el análisis, sino que a esta desembocó a través de una indagación de la cotidianidad vivencial promedio en la que existimos «inicial y regularmente». Esta desembocadura está temáticamente legitimada dada la tendencia hacia la impropiedad que mora en la cotidianidad vivencial misma, pero lo decisivo estriba en reparar la remitencia tendencial — jamás identidad — que se da entre ambas. La tendencia que yace intrínsecamente en la cotidianidad vivencial hacia la cotidianidad modal se debe a los seis caracteres esenciales de la primera: inmediatez, familiaridad, regularidad, habituación, no llamatividad u obviedad y seguridad. Estos potencian tentadoramente la tendencia intrínseca del Dasein hacia la reverberación ontológica, en la cual se distorsiona su propia manera del ser, tendencia que recae íntegramente en la propia responsabilidad del Dasein, ya que tal tendencia tiene como motivación interna la huida ante el desasosiego anidado en la propia existencia en vista de su finitud y apertura. Y en este sentido «el Dasein tiene según un tipo de ser que le es propio», la reverberación ontológica, «más bien la tendencia a comprender su ser desde *el* ente con el que esencial, constante e inicialmente se comporta, desde el “mundo”» (Heidegger, 2006: 15).¹⁹ De esta tendencia se desprende con plena seguridad metodológica una sospecha que se ancla temáticamente en el desvelamiento paulatino de ciertos fenómenos esenciales en relación al ser y al Dasein, p.e. las *variadas maneras del ser*, de las cuales una es la *existencia*, cuya *apertura* y *finitud* implican un *desasosiego* en el Dasein que motiva su *huida* ante su propia existencia mediante la *reverberación ontológica* y cuyo resultado estriba en la *impropiedad*. La sospecha reza que el Dasein, que tiende a auto-encubrirse, presumiblemente se desempeña «inicial y regularmente» de acuerdo a una «comprensión impropia predominante» (GA 24: 412), pero tal generalización o regularidad predominante no puede pasar de ser una válida presunción.

4. Necesidad del anclaje metodológico en el desempeño «inicial y regularmente» preteórico-promedio

Lo expuesto hasta aquí se condensa cuando, mirando en retrospectiva hacia *SyT*, Heidegger afirma, primero, que la cotidianidad es el «tipo de ser del hombre» donde se mantiene en olvido su «finitud originaria» (GA 3: 234). En inmediata anexión a ello, segundo, explica que la puesta en marcha de la investigación en *SyT* se realiza enfocando la cotidianidad del Dasein, lo que sirve al propósito metodológicamente motivado de que «la investigación del Dasein en el hombre no se deslice de antemano en la región de una descripción antropológico-psicológica de sus “vivencias” y “facultades”» (GA 3: 234). El primer punto

18 Desconocer los diversos sentidos de cotidianidad conduce a creer que toda la primera división de *SyT* ancla en la modalidad impropia (p.e. Carman, 2005: 293), de modo que habría una supuesta diferencia entre el impropio «sí mismo cotidiano y el sí mismo primordial» «auténtico» (Wrathall, 2017: 227).

19 Cf. p.e. Heidegger, 2006: 175, 177, 189, 202, 221, 239, 312, 321.

es sinónimo con la cotidianidad modal. El segundo punto alberga en sí, a su vez, dos direcciones: la cotidianidad vivencial promedio que ya se trató y, la que ahora nos concierne, la cotidianidad metodológica. El papel metodológico de la cotidianidad previene asumir acríticamente «disposiciones» construidas, *i.e.* que no estén acreditadas fenomenológicamente, de manera que el enfoque en la cotidianidad, en los comportamientos cotidianos, permite evitar cualquier elaboración no fenomenológica que le estampe al hombre alguna característica que no esté fielmente mostrada y acreditada desde él mismo en cuanto fenómeno. Así, la cotidianidad metodológica no puede referirse a la cotidianidad modal como impropiedad, dado que el fenómeno de la impropiedad debe alcanzarse y no suponerse acríticamente e imponerse anticipadamente al Dasein, pecando en ello justamente de un apresuramiento con tintes no fenomenológicos. Por ello, el sentido de la cotidianidad en la que debe anclarse el enfoque metodológico de la investigación ontológica reposa en la cotidianidad vivencial promedio y preteorética.

Esta cotidianidad vivencial puede asumir cabalmente una función metodológica porque no es ninguna característica arbitraria, sino una determinación a priori del Dasein, a la que, por tanto, puede apegarse y en la que puede enraizar el acceso metodológico al Dasein. De ahí que la cotidianidad metodológica no exprese una maniobra técnica que se le imponga desde fuera al Dasein. Si así fuera, tal maniobra atentaría contra los propios principios metodológicos de la fenomenología hermenéutica: el método debe «vivir genuinamente en las cosas» (GA 62: 52), esto es, «surgir» (GA 17: 45) y «enraizar en la confrontación con las cosas mismas» (Heidegger, 2006: 27), concordando con «lo que las cosas mismas reclaman» (GA 24: 467). Así, las cosas mismas presentan la instancia prefigurativo-normativa. El método filosófico puede surgir del trato con ellas, esquivando incurrir en el serio problema de que el acceso limpio a las cosas ya presupone un método adecuado, solo si previamente a la indagación ya nos encontramos preteoréticamente vinculados y dirigidos «inicial y regularmente» a las cosas. Que la manera de dejar-ver filosóficamente a las cosas esté prefigurada desde las cosas mismas supone que para poder dejar-ver a las cosas tal como son en sí mismas tenemos que dejarlas-ser tal como se muestran desde sí mismas, «inicial y regularmente», ya en nuestro trato preteorético con ellas, sin que el abordaje y la tematización teóricas cometan una distorsión que oculte a la cosa misma, es decir, evitando imposiciones pre-juiciosas, p.e. una subrepticia objetualización por adelantado de lo que cabe ser tematizado. Esta condición de dejar-ser y dejar-ver a las cosas tal como son comprendidas y descubiertas inicialmente es satisfecha por la cotidianidad vivencial promedio, la cual, en consecuencia, asume un papel metodológico, puesto que sirve como el punto de acceso y de enfoque para indagar adecuadamente el comportamiento preteorético del Dasein y los correlatos preteoréticamente comprendidos de su comportamiento.

De los tres momentos constitutivos del método hermenéutico-fenomenológico de acceso, a saber, reducción, construcción y destrucción, nos centramos únicamente en la reducción, porque en ella se asienta aquel «inicial y regularmente». La reducción expresa una reconducción y es el punto de partida del análisis fundamental ontológico.²⁰ El ser es siempre ser del ente y por eso su acceso solamente puede tomar como punto de partida un ente. El entrelazamiento entre ser y ente, que permite la traslación investigativa desde el ente hacia

20 Cf. GA 24: 28 ss.

el ser, reposa en que el ser del ente ya está siendo comprendido implícitamente en toda experiencia con el ente, por lo que se trata de descollar tal comprensión en una captación explícita.²¹ Partiendo del ente, la investigación ontológica vuelca la mirada en un movimiento regresivo hacia el ser, que ya estaba siendo comprendido, de este ente. Tal comprensión implícita es lo que garantiza un traslado seguro desde el ente hacia su ser, en la medida en que este ser mismo ya estaba afincado, como «sentido y fundamento» (Heidegger, 2006: 35), en el ente. En esta reducción fenomenológica toma lugar lo que llamaremos «*punto de partida ontológico*», a saber, el ser avistado del ente. Sin embargo, alcanzar la tematización del ser, que encarna el genuino tema de la investigación ontológica, partiendo analíticamente de la co-tematización del ente implica necesariamente ya haber accedido correctamente a este ente. Por tanto, lo que llamaremos «*punto de partida óntico*» juega asimismo un papel decisivo, porque el ser tematizado solo es accesible partiendo del ente co-tematizado, y el acceso a este ente también debe estar asegurado.²² Justamente aquí irrumpe la relevancia del «inicial y regularmente» cotidiano.

Este punto de partida óntico se asienta en el Dasein, pero la captación inicial del Dasein demanda una correcta manera de acceder a este ente, lo cual está exigido, en parte, a raíz de su carácter escurridizo, p.e. a raíz de los fenómenos de la reverberación ontológica y de la huida. De modo que el acceso metodológicamente cauteloso al Dasein de cara a su «pre-tenencia (Vorhabe)» (Heidegger, 2006: 233)²³ o «correcta presentación inicial (Vorgabe)» y a su «correcto enfoque» (Heidegger, 2006: 43) consiste en abordar temáticamente cómo se desempeña el Dasein «inicial y regularmente» en su cotidianidad vivencial promedio y preteorética. En efecto, su acceso no puede tomar lugar a la luz de una conceptualidad e interpretabilidad que haya sido asumida ingenuamente y sin examinación crítica, y que se haya establecido implícitamente como el parámetro fijo que funge como plataforma homogénea de avistamiento de todos los entes, nivelándolos y pasando por alto que entes ontológicamente diversos exigen diversos modos de acceso según sus propias determinaciones y en pos de alcanzar las respectivas maneras del ser. Tal pre-colocación dogmática trae consigo que la aproximación al hombre esté dispuesta de tal forma que de antemano lo distorsiona, pues tácitamente ajusta su mostrarse a tales esquemas previos, de modo que predeterminan por adelantado lo que él va a poder mostrar de sí mismo, p.e. si se considera al hombre a la luz de la noción implícita y anticipada del ser absolutizado en cuanto *ser-dado-delante* (Vorhandenheit) jamás podría mostrar los caracteres esenciales que le pertenecen en su existencia.²⁴ Así, «la manera de acceso y de interpretación debe ser escogida más bien de tal

21 Cf. GA 80.1: 170 ss.

22 Para la comprensión preontológica del ser como «factum» (Heidegger, 2006: 5; GA 24: 389) «originario» (GA 3: 233; GA 27: 321), «enigmático» (GA 31: 44) y «fundamental» (GA 80.1: 169) inicial que va acreditándose progresivamente a lo largo de la analítica existencial-ontológica, cf. Ivanoff-Sabogal, 2021.

23 Por supuesto que esta pre-tenencia se amplifica y complementa, cf. Heidegger, 2006: 310.

24 Valga blindar esta tesis frente a dos posibles malentendidos. Primero, la crítica de la «ilusión fenomenológica» (Searle, 2008: 116) contra Heidegger es insostenible. Searle parte de una «realidad básica» determinada por la «física», «biología» y «neurobiología» (Searle, 2008: 109), por lo que toda «realidad humana» está causada por «partículas físicas, moléculas orgánicas y biología celular» (Searle, 2008: 126), i.e. va desde el ámbito científico-teorético y sus resultados hacia el ámbito preteorético (Searle, 2008: 117); Heidegger va a lo preteorético sin ningún presupuesto positivo-científico, i.e. sin identificar previa e ingenuamente la «realidad» (Searle, 2008: 116) con el ser-dado-delante absolutizado, a lo cual debe caer Searle por su omisión de la variedad de las

manera que este ente pueda mostrarse en sí mismo desde sí mismo. Y esto quiere decir que ella debe mostrar al ente tal como es *inicial y regularmente*, en su *cotidianidad promedio*» (Heidegger, 2006: 16). En esta *cotidianidad vivencial* se afinca metodológicamente el «*punto de partida óntico*», esto es, el acceso y el enfoque del análisis hermenéutico-fenomenológico del Dasein, en aras de esquivar una construcción no fenomenológica referente al acceso limpio y no desfigurador a este ente. En este sentido, «al comienzo del análisis, el Dasein no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente [mostrarse] inicial y regular» (Heidegger, 2006: 43), *i.e.* en su *cotidianidad vivencial promedio preteorética*.

Precisamente en este terreno del «*punto de partida óntico*» fulgura la relevancia metodológica del «inicial y regularmente», porque el desempeño humano en su *cotidianidad vivencial promedio* y *preteorética* se mantiene «inicial y regularmente», en la familiar inmediatez de su unidad experiencial con la vida, absuelta de e inaccesible a una mediatización reflexivo-distanciada que implícitamente opere sobre aquel desempeño una objetualización propia de una disposición «reificante» (GA 58: 198). De ahí que para acceder a tal esfera preteorética la fenomenología hermenéutica deba acompañar interpretativamente (Mitgehen), sin objetualizar, los comportamientos cotidiano-preteoréticos del Dasein en los que este se desempeña «inicial y regularmente», partiendo de los cuales se *reconduce* la tematización hacia la explicitación de las maneras primigenias en las que el ser está siendo comprendido implícitamente en cada uno de aquellos comportamientos. Con ello se consigue abrir la posibilidad de captar, partiendo de nuestro comportamiento «inicial y regular» con los entes comparecientes en su presencia no llamativa, tanto la *comprensión preontológica del ser* en su desempeño vago y promedio, común y corriente así como también la manera en la que ahí se revela el *ser comprendido*: el propio ser del Dasein (sea impropia o propiamente), el ser de los «útiles», de las «cosas» en general, de los animales, de los prójimos y, en suma, *el ser en general*. Tomemos como ejemplo eminente la tematización de la variedad de las maneras del ser: existencia, ser-a-la-mano (Zuhandenheit), ser-dado-delante, etc., cuya liberación paulatina solo es posible en el ámbito preteorético según el método hermenéutico-fenomenológico en tanto que se mantiene exento de objetualizaciones apresuradas. La puesta al descubierto de la variedad de las maneras del ser del ente se imposibilita si de antemano y tácitamente se supone al ente en cuanto objeto, porque se lo ata irremediable a una determinada manera del ser, a saber, al ser-dado-delante.²⁵ En cambio, el desvelamiento de las diversas maneras del ser de los entes está prefigurado y orientado por el modo en el que aquellas mismas maneras ya están siendo comprendidas implícitamente en la vida preteorética cuando tratamos «inicial y regularmente», no con meros objetos indiferentes, sino con útiles, prójimos, animales, etc.²⁶ Así, acceder al «inicial y regularmente» de la *cotidianidad promedio preteorética* posibilita interpretar filosófico-explicitamente en el campo teorético

maneras del ser. Dicho lo cual, segundo, estas categorías positivo-científicas acentuadas por Searle pertenecen genuinamente al ente considerado de acuerdo a su posibilidad fundamental de objeto y a la luz de la manera del ser-dado-delante, de modo que es completamente desacertado afirmar que para Heidegger la ciencia es una «construcción social» (Pietersma, 2000: 97).

25 Cf. GA 24: 222.

26 Cf. el iluminador comentario de von Herrmann, 2019: 32.

de la investigación fundamental-ontológica lo que ya está siendo comprendido prefilosófico-implícitamente en el campo de los comportamientos preteóricos del Dasein: el ser del ente.

5. Conclusión

Las tres dimensiones de la cotidianidad se encuentran en una relación de fundamentación, a cuya luz fue posible dilucidar el «inicial y regularmente». La dimensión de la cotidianidad que se sostiene sobre sí misma y que se delata como la primaria es la cotidianidad vivencial promedio preteórica, en la cual enraíza la necesidad de la cotidianidad metodológica y de la cual se desprende, en base a los seis caracteres, la posibilidad de la cotidianidad modal. Por tanto, desde una perspectiva intrasistemática al horizonte de la ontología-fundamental es irrefutable que «inicial y regularmente» el Dasein existe en la cotidianidad vivencial promedio preteórica; pero la tesis de que existe «inicial y regularmente» en la cotidianidad modal impropia es indefendible por razones metodológicas propias de la fenomenología hermenéutica. Ciertamente es sospechable que «inicial y regularmente» el Dasein existe en la impropiedad dada su tendencia auto-encubridora, la cual mora en el propio desasosiego ontológico ínsito a su existencia. Sin embargo, de acuerdo a los lineamientos de la propia metodología hermenéutico-fenomenológica, lo sospechado no puede someterse a una mostración y acreditamiento: si bien con tal metodología se ponen al descubierto tanto genuinas determinaciones existencial-ontológicas del Dasein y categorial-ontológicas de los entes que no son Dasein, así como también tendencias fundamentales y fenómenos originarios de la existencia, esta metodología no puede ni partir, ni presuponer, ni imponer una impropiedad colocada acriticamente de antemano, para luego generalizarla como la modalidad que «inicial y regularmente», *i.e.* que «por regla general» determina la vida humana. Con todo, acaso haya otra vía interrogativa por la que puede abordarse la predominancia de la impropiedad, a saber, ¿qué sucede con la no-articulación, no-distinción, de las diversas maneras del ser entre sí «inicial y regularmente»? (GA 24: 250, 301, 396) ¿Cómo debe interpretarse tal no-articulación si fácticamente existimos, pudiendo-ser, como seres-en-el-mundo con útiles, prójimos, animales, etc.? ¿Cómo se relaciona esta no-articulación «inicial» con la impropiedad? Con estas complejas cuestiones, que anidan en la constelación temática última del ser, quedamos en deuda.

Referencias

- Carman, T. (2005). Authenticity. En: L. H. Dreyfus y M. A. Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*, 285-296, Oxford: Blackwell.
- Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Paths towards Transcendental Phenomenology, Illinois: Northwestern University.
- Evink, E. (2017). From Circumspection to Insight. En: O. Švec y J. Čapek (eds.), *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*, 173-187, New York/London: Routledge.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe 26 [= GA 26], Frankfurt a. M.: Klostermann.

- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe 20 [= GA 20], Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe 31 [= GA 31], Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe 63 [= GA 63], Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe 3 [= GA 3], Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe 58 [= GA 58], Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe 17 [= GA 17], Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60 [= GA 60], Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe 56/57 [= GA 56/57], Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe 27 [= GA 27], Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit*, Gesamtausgabe 64 [= GA 64], Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2005a). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24 [= GA 24], Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2005b). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe 62 [= GA 62], Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2016). *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932, Gesamtausgabe 80.1 [= GA 80.1], Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Ivanoff-Sabogal, C. (2020). Zweidimensionierte Alltäglichkeit und Fürsorgeanalyse bei Heidegger in den 1920er Jahren. *Bollettino Filosofico*: “Back to the Origins: Genesis and Evolution of Martin Heidegger’s Thought”, Vol. 35, 93-107.
- Ivanoff-Sabogal, C. (2021). Comprensión del ser como factum de la analítica existencial-ontológica del *Dasein*. *Contrastes*, Vol. 26 (3), 69-88.
- Ivanoff-Sabogal, C. (2021). *Mitdasein und Seinsfrage*. Systematische Untersuchung der Interexistenzialität in Heideggers Fundamentalontologie, Berlin: Duncker & Humblot.
- Lythgoe, E. (2002). Modos de ser y temporalidad en la analítica existencial. *Revista de Filosofía*, Vol. 27 (2), 259-285.
- Marten, R. (2017). Martin Heidegger: Das Sein selbst. En: (Eds.) H.-H. Gander y M. Striet (eds.), *Heideggers Weg in die Moderne*. Eine Verortung der „Schwarzen Hefte“, 229-241, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Neumann, G. (2019). *Der Freiheitsbegriff bei Gottfried Wilhelm Leibniz und Martin Heidegger*. Berlin: Duncker & Humblot.

- Pietersma, H. (2000). *Phenomenological Epistemology*, New York/Oxford: Oxford University.
- Salerno, G. (2020). La superación de la metafísica de la subjetividad a través de una analítica de la coexistencia. *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. 32 (2), 443-464.
- Searle, J. (2008). The phenomenological Illusion. En: *Philosophy in a New Century*. Selected Essays, 107-136, Cambridge: Cambridge University.
- Taminiaux, J. (1994). The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self. En: T. Kisiel y J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the start*. Essays in His Earliest Thought, 269-290, New York: New York University.
- von Herrmann, F.-W. (2000). *Hermeneutik und Reflexion*. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“, Band II, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“, Band III, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (2019). *Transzendenz und Ereignis*. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wrathall, M. A. (2017). Making Sense of Human Existence: Heidegger on the Limits of Practical Familiarity. En: O. Švec y J. Čapek (eds.), *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*, 227-241, New York/London: Routledge.

El papel de la filosofía y las humanidades frente a la nueva barbarie

The role of philosophy and the humanities in the face of the new barbarism

MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ*

Resumen: Las disciplinas humanísticas y, en concreto, la filosofía, están viendo reducidas su presencia en todos los niveles del sistema educativo. Orientados hacia la formación profesional, los itinerarios educativos siguen una agenda de maximización del beneficio. La educación es vista más como un gasto que como una inversión y se buscan los resultados inmediatamente. La necesidad de ofrecer una perspectiva distinta, que reivindique la presencia de los contenidos humanísticos en nuestra sociedad, es la única salida frente al auge de la nueva barbarie, esa ignorancia insidiosa y pagada de sí misma que lleva a numerosas personas a la irreflexión, la superficialidad y la torpeza. Es la democracia y nuestra sociedad al completo las que están en juego.

Palabras clave: barbarie, educación, filosofía, humanidades.

Abstract: The humanities in general and philosophy are seeing their presence reduced at all levels of the educational system. Oriented towards professional training, the educational itineraries follow an agenda of profit maximization. Education is seen more as an expense than an investment and results are sought immediately. The need to offer a different perspective, that vindicates the presence of humanistic contents in our society, is the only way out against the rise of the new barbarism, that insidious and self-absorbed ignorance that leads many people to thoughtlessness, superficiality, and unconsciousness. It is democracy and our society that are at stake.

Keywords: Barbarism, education, humanities, philosophy.

Recibido: 04/05/2022. Aceptado: 03/10/2022.

* Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Córdoba (España). Dirección de correo electrónico: manuel.bermudez@uco.es. Áreas de especialización: Filosofía, Historia de la Filosofía, Retórica y Debate Académico. Entre las publicaciones más destacadas están: *La recuperación del escepticismo en el Renacimiento*, Fundación Universitaria Española, 2006; “Esquemas perversos de comunicación: posverdad y noticias falsas”, en *Luces en el camino*, Dykinson, 2021; “Análisis de los mecanismos posverdaderos”, en *Medios de comunicación en tiempos de posverdad*, Fragua, 2021; “Demons, ghost and spirits in the philosophical tradition”, en *Visitors from beyond the Grave: Ghosts in World Literature*, Coimbra University Press, 2019; “El valor y la necesidad de la filosofía en el siglo XXI”, en *La educación importa en el siglo XXI*, Síntesis, 2016; “El papel de la filosofía en el marco de la educación intercultural”, en *Educación intercultural: metodología de aprendizaje*, Atrio, 2016; “Los valores educativos de las humanidades”, en *Educación y cooperación al desarrollo*, Arcibel, 2015; “La reflexión filosófica sobre el medio ambiente”, en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 2022, vol. 11, pp. 21-35; “El nacimiento del concepto de barbarie”, en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 2019, vol. CXI, pp. 67-82;

1. Introducción

Son muchos los que, en pleno siglo XXI, siglo de la persecución de las humanidades en todos los niveles educativos, piensan que la filosofía sigue teniendo hoy en día el mismo valor que tuvo desde que los primeros pensadores empezaron a plantearse cuestiones de índole filosófica (por ejemplo, Nuccio Ordine con *La utilidad de lo inútil*, o Martha Nussbaum, premio Príncipe de Asturias del año 2012 y su libro *Not for profit. Why democracy needs the humanities*; en otro sentido, pero también como defensa de cierta interpretación de las humanidades para reivindicar el papel de la mujer, está el libro de Mary Beard, *Women and power: a manifesto*). La filosofía, como proyecto de ser, no resulta jamás ajena al ser humano, es parte intrínseca de nuestra naturaleza más profunda. Nuestra humanidad lo es tal en cuanto que la filosofía nos rodea y forma parte de nuestra mismidad, de nosotros mismos, de lo que como seres humanos conformamos. La filosofía plantea la necesidad de trascender los entes para comprenderlos –Platón lo llamó «el vuelo del alma» en su *Fedro* (Platón, 1988: 345). El ser humano, como ente, no se limita a darse, a estar presente, como los otros entes, sino que se proyecta más allá de ellos. Por eso decía Schopenhauer en su obra *El mundo como voluntad y representación* que el hombre es un animal metafísico:

Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia (...). Mas su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por vez primera, se enfrenta conscientemente a la muerte y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también en mayor medida la vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la necesidad de una metafísica, propia solo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum* (Schopenhauer, 2019: 198).

La ventaja que toda introducción ofrece es que permite contemplar la obra al completo, desde una perspectiva más amplia. Quizá, como decía Marcel Proust, las mejores perlas puedan aparecer en los prefacios:

Las mayores bellezas de Michelet hay que buscarlas, más que en su obra misma, en las actitudes que toma ante ella; no en su *Historia de Francia* o en su *Historia de la Revolución*, sino en sus prefacios a estos dos libros. Prefacios, es decir, páginas escritas después de los libros y en los que los juzga, y a los que hay que añadir acá y allá algunas frases que comienzan generalmente por un “¿me atreveré a decirlo?” que no es precaución de sabio, sino una cadencia de músico (Proust, 1998: 177).

Así, las páginas que aquí siguen son un canto a la presencia de la filosofía en el sistema educativo universitario. Si bien los espacios que le quedan a la filosofía son exigüos, aun así, han de ser bienvenidos y, a la par, utilizados para difundir el conocimiento filosófico, que es lo más propio al ser humano y una de las cosas que más contribuye a la dignidad humana.

2. Inevitabilidad de la filosofía

Una persona podrá dedicarse al comercio o a las artes, dedicarse a la política o rechazarla, abrazar una religión o convertirse en ateo, todas estas elecciones las podrá hacer o no, pero el

filosofar, entendiendo esto como trascender, como comprensión del ser, es una fatalidad que el ser humano, en tanto que tal, no puede evitar y, tratar de no hacer filosofía no es sino un anacoluta metafóricamente hablando, una inconsecuencia además de una imposibilidad real. Incluso para decretar la muerte o desaparición de la filosofía habría que hacerlo mediante la filosofía misma, lo que no haría sino alargar su vida y su presencia.

Podrá pensar el pragmático, ¿pero acaso no hay otras urgencias, mucho más imperiosas, que reclaman nuestra atención antes que las disquisiciones filosóficas? ¿No hay que ganarse la vida? ¿No queremos hacer un mundo mejor? La respuesta es contundente, por supuesto. La filosofía no ha pensado otra cosa a lo largo de todos sus siglos de historia. Platón, en su *República*, nos dice con la mayor claridad que toda vida humana y toda organización social comienza por la satisfacción de las necesidades más elementales: comida, bebida, ropas, un techo, y lo restante (Platón, 1988: 121-146). Sin embargo, a pesar de que la *República* platónica tiene una función revolucionaria, la de diseñar una sociedad mejor y más justa, también nos enseña que la mera satisfacción de las necesidades elementales, por mejor que se haga, no haría con la vida humana mucho más que mejorar nuestra condición animal. La resultante sería una sociedad de cerdos –como dijo Glaucón y no Sócrates, pero refiriéndose más bien al lujo y a las necesidades artificiales que la civilización suele traer consigo y que hoy en día tanto deberíamos tener en cuenta en esta sociedad del consumo y las posesiones materiales- (Carrasco, 2008: 71-83). Estas ideas platónicas parecen un oráculo, un vaticinio de lo que hoy, en la moderna sociedad consumista que nos rodea, está aconteciendo. Sin embargo, las ideas de Glaucón siguen siendo tan válidas en nuestro tiempo como en el suyo y se aplican a nuestro propósito y este es que, sin cultura, sin *paideia*,¹ el ser humano no es un verdadero ser humano, y quién sabe si esta no es la enseñanza capital de la *República* de Platón.

Continuando por esta senda, podemos ver que el hombre solo tiene la capacidad de realizarse completamente saliendo de la caverna que tan atinadamente describió Platón en esas pocas páginas del mito que han tenido un éxito tan abrumador y tan universal, quizá por su intuición certera de la naturaleza humana. La salida de la caverna no se hace sino de la mano de la filosofía. Dicho de otro modo, la realización plena del ser humano estará siempre vinculada a la *paideia* como despliegue de la comprensión del ser que el hombre tiene. En este sentido, Aristóteles ya lo dijo claramente hablando de la metafísica al compararla con las demás disciplinas y actividades humanas, decía el Estagirita: «*Más urgentes son todas, pero ninguna es mejor*» (Aristóteles, 1993: 78).

3. La falacia del principio de utilidad

Cada vez que alguien pregunta por el quehacer de los profesores de filosofía, mediante la ya usada expresión de “pero ¿para qué sirve la filosofía?”, la respuesta debe ser siempre clara: afortunadamente, para nada, la filosofía no sirve para nada. Sin embargo, debe quedar bien claro desde este mismo momento que esto no supone una descalificación de la filosofía, en absoluto, antes bien, al contrario, supone una apreciación en su justa y merecida medida

1 *Paideia* es un concepto complejo griego que abarca los conceptos de “educación” y “cultura” en una sola palabra.

como tronco fundamental y principal del conocimiento humano. Y he aquí donde surge la necesidad de desnudar la crueldad y tosquedad de la falacia del principio de utilidad que viene siendo el estandarte de esta sociedad nuestra: lo que sirve para algo, lo que es útil, es lo que no tiene valor en sí, lo que no vale por sí mismo, sino por otra cosa para la que sirve. Lo útil no es sino algo devaluado para sí mismo (Carpio, 2003: 9). El criterio de utilidad no puede, pues, sustentarse por sí mismo, porque lo útil implica siempre algo para lo que sirve, y que a su vez ya no es útil, lo útil deja de ser útil. Creo que podemos ver con cierta claridad que la filosofía no puede encorsetarse en estos términos.

Aristóteles puede resultar útil para este fin. El filósofo de Estagira mostró que la vida humana siempre requiere un fin último, a cuyo servicio esté todo lo demás, de otro modo todo lo demás carecería de sentido y valor, pero que él mismo, este fin último, como fin, ya no sirve (Aristóteles, 1993: 129-130). Todo lo que meramente sirve es lo servil, ya sean cosas o personas, lo que solo vale como medio para alcanzar un fin, sin valor absoluto. Pero lo que más vale, lo supremamente valioso, no puede ser un medio, tiene que ser un fin en sí mismo, para lo cual sirve todo lo demás. Fue Kant el que con más energía que ningún otro filósofo hasta su tiempo puso de manifiesto este fin absoluto que es el ser humano mismo, al cual ha de considerárselo siempre como un fin y nunca como un medio (Kant, 2005: 41). Y de la mano de esta característica básica de lo humano viene, irremediabilmente, la filosofía como quehacer intrínsecamente humano. Heidegger consideró que el núcleo del ser humano, lo fundamental de ser hombre, la quintaesencia de lo humano ha de estar en la comprensión del ser, es decir, en la filosofía (Heidegger, 2012). Luego el núcleo de la humanidad, del carácter de lo humano, es la reflexión filosófica, libre, además, de la esclavitud tan contemporánea del principio falaz de utilidad del que hablábamos antes.

Por eso, recordando de nuevo la frase de Aristóteles, podemos decir hay muchas cosas más urgentes y apremiantes que la filosofía, pero no hay ninguna que valga más, porque la filosofía es el ser humano mismo y todo lo demás le sirve a ella, es decir, al hombre. De modo que, todo aquel que pregunte para qué sirve la filosofía está preguntando, en realidad, para qué sirve el hombre.

Dicho esto, surge un corolario de toda esta argumentación que me parece importante remarcar, aunque probablemente no ha pasado desapercibido al lector atento. Si lo que cada uno de nosotros es en su más honda raíz es la respectiva comprensión del ser que cada uno tengamos, eso que llamamos filosofía, y si eso que en definitiva somos es lo que más debería interesarnos, porque se trata de nuestra propia mismidad, de nuestro propio ser, entonces se deriva, que, por lo menos en alguna medida y alguna vez en nuestras vidas, deberíamos prestar atención a ese fondo filosófico que cada uno de nosotros es. Sócrates dijo en su juicio que una vida no reflexionada no merece ser vivida, pues quizá deberíamos contemplar la posibilidad de, alguna vez, pensar en todo esto con algún detenimiento, quizá deberíamos tratar de elaborar nuestro pensamiento de la mejor manera que supiéramos, dentro de las capacidades de cada cual. De otro modo la consecuencia parece terrible e inevitable, seremos víctimas de la manipulación, de la propaganda, de los medios de comunicación, que se encargarán de pensar por nosotros, de dirigirnos hacia un lado o hacia otro. No dedicar alguna vez en la vida un poco de tiempo a la reflexión supondrá declararnos vencidos y abandonar nuestra propia existencia. Sería una dejación de responsabilidades el abandonar nuestra propia existencia por considerarla, quizá, una carga demasiado pesada y molesta

y sería aún peor entregarla sin protesta a los que están deseando controlar todas nuestras reacciones y, así, cosificarnos.

La propuesta que me gustaría lanzar en estas páginas es bien clara: demos un paso adelante, pese a todo, y decidámonos a pensar lo que realmente somos. Como Kant nos exhorta desde sus libros: *Sapere aude!* Atrévete a pensar, ten la audacia de reflexionar por ti mismo y sobre ti mismo, sin temores. Seamos lo suficientemente valientes como para valernos de nuestro propio entendimiento.

4. La situación de la filosofía

Corremos el riesgo de caer en el error de pensar que los problemas que afectan a la filosofía son fruto exclusivo del espíritu del tiempo que nos ha tocado vivir, productos de la más rabiosa actualidad, hijos del último cuarto del siglo XX y los comienzos del siglo XXI. Sin embargo, sería un error grave no ver que estos problemas venían anunciando su aparición desde mucho antes. Jorge Santayana ya señaló el proceso de mercantilización paulatina de los estudios universitarios desde finales del siglo XIX y comienzos del XX. Santayana, que alcanzó las más altas cotas académicas en la Universidad de Harvard y que contribuyó activamente con su filosofía a forjar una de las maquinarias intelectuales más potentes de nuestro tiempo, la estadounidense, abandonó en 1912, con 49 años, su *alma Mater* bostoniense y dejó Estados Unidos para no volver jamás en su larga vida (murió en 1952 con casi 89 años). Santayana nos dejó una de las autobiografías más interesantes, agudas y lúcidas que se hayan escrito, *Personas y lugares*. De esta obra es el siguiente fragmento que recoge la crítica de Santayana al presidente Eliot, principal autoridad de la Universidad de Harvard y con quien siempre mantuvo una relación fría y distante y quien, además, nunca apoyó al pensador español:

“La educación significaba preparación para la vida profesional. La universidad y todo lo que ocupaba su tiempo y sus mentes, y a la universidad le parecía un fin en sí mismo, al presidente Eliot le parecía solamente un medio. El fin era el servicio en el mundo de los negocios” (Santayana, 2002: 426).

Si tenemos en cuenta que por entonces la Universidad de Harvard se había convertido ya en el faro intelectual y modelo a seguir del mundo intelectual norteamericano, podremos tener una idea en su justa medida de la influencia que este modelo educativo iba a comenzar a desarrollar en los años siguientes. Además, es evidente que disciplinas como la filosofía iban a convertirse en los chivos expiatorios de esta nueva corriente, pagando los platos rotos en forma de disminución progresiva de su peso específico en el currículum académico.

No obstante, no es necesario irse tan lejos como Estados Unidos para contemplar el comienzo de este proceso paulatino de pérdida del valor intrínseco de la formación y la educación. Tenemos aquí en España una buena prueba de que la reflexión filosófica ya comenzó a darse cuenta, en una etapa muy temprana, de los efectos perniciosos de ese proceso. Ortega y Gasset, con su habitual y finísimo olfato filosófico, ya recogió magistralmente en su obra *Misión de la universidad* parte de los temores que hoy nos están afectando, unos polvos que apenas permitan anunciar los lodos de nuestro tiempo. Hoy en día, superado aparentemente

en toda la universidad europea el tránsito del modelo más o menos tradicional a la reforma de Bolonia que ha incorporado los Grados en el sistema de educación superior, puede parecer sorprendente que procesos similares hundan sus raíces en el pasado. La modernización de nuestro sistema educativo, sobre todo el universitario, pasa ineluctablemente por asumir este cambio, cuyas virtudes pueden ser muchas y cuyos desafíos pueden suponer una oportunidad extraordinaria para mejorar la educación superior. Todo lo cual no es óbice, no obstante, para que gravísimos riesgos y amenazas permanezcan latentes en este nuevo modelo universitario si no se sabe afrontar oportunamente. Sin embargo, conviene no quitar un ojo del proceso paralelo por el cual se corre el riesgo de olvidar una de las funciones vitales de la universidad y para la cual conviene traer a colación a Ortega y Gasset, quien ya indicó acertadamente la necesidad de respetar todas las misiones que se debían suponer a la universidad. Ortega, en la ya mencionada obra *Misión de la universidad*, declaraba que son 3 los principios que debe perseguir la formación superior:

- 1) Enseñar al ser humano la cultura (contribuyendo así al mayor ideal humanista y fomentando la forma de entender la realidad que toda sociedad tiene y pretende perpetuar).
- 2) Fomentar la ciencia, esto es, la investigación para aumentar el conocimiento.
- 3) Hacer a las personas buenos profesionales, o lo que es lo mismo, formar buenos médicos para que curen, arquitectos para que no se vengán abajo los puentes, o maestros, para enseñar a leer y escribir bien a los niños (Ortega y Gasset, 2004: 53-55).

Con este panorama ofrecido por Ortega, con el que más o menos podemos estar de acuerdo, tendríamos una universidad que atendería bien a sus obligaciones. Sin embargo, lo que está aconteciendo hoy en día es un aumento del riesgo proveniente de un exceso del tercer principio, el de fomentar la enseñanza de profesiones. Con el aumento excesivo de una de las misiones de la universidad se produce el desequilibrio de los otros dos fundamentos básicos que deben reinar en la enseñanza superior. Sobre todo, es el primero, el de la enseñanza de la cultura, el que más riesgo corre. No parece deseable que el mercado sea el que marque los ritmos de la universidad, porque esta perdería su independencia y su papel como espectador crítico de la sociedad, perjudicando en gran medida el pensamiento libre y crítico que es deseable que se fomente. Además, el desequilibrio proveniente de la preponderancia de una de las misiones u objetivos de la universidad procede de las necesidades impuestas por el mercado que no siempre es capaz de perseguir los objetivos y las metas que serían deseables en una institución como es la universidad.

Además, convendría caer en la cuenta de que el fomento de la misión de la cultura encajaría con la necesidad de la que hablaba Platón antes del cultivo de la *paideia*, haber eliminado este concepto del sistema educativo ha podido ser uno de los más grandes errores que se han cometido en el diseño del futuro formativo de nuestra sociedad.

5. El concepto de competencia

Hagamos un somero análisis de una de las situaciones actuales que, si corremos el riesgo de no analizar convenientemente, se pueden convertir en una auténtica pesadilla formativa y educativa de consecuencias incalculables.

La reforma que toda la universidad europea sufrió hace unos años y que se encarnó en la incorporación de los grados en todos los centros de educación superior de Europa ha venido a encumbrar un concepto peculiar que se ha aceptado con una arriesgada falta de reflexión y de crítica: el concepto de competencia (Comunidades Europeas: 2007). Hoy en día, los títulos de grado en las universidades europeas y, en concreto en las españolas, se emiten cuando los estudiantes han logrado superar una serie de competencias. Anteriormente, y debe quedar claro que no hacemos esta mención como si lo anterior fuera lo más adecuado ni se realiza esta evocación desde la nostalgia, nada más lejos de nuestra intención, los títulos de licenciatura se obtenían por haber superado una serie de exámenes que, aparentemente, habían demostrado la suficiente capacidad e inteligencia del estudiante. Hoy en día no es así. Hoy en día los grados se emiten por superar competencias, como queda bien claro al mirar cualquiera de esos papelotes tan apreciados que persiguen los estudiantes. Hablando claro, lo que estamos tratando de establecer aquí es que ha habido una dicotomía evidente en la evolución del sistema universitario en los últimos 30 años. De las capacidades se pasó a las competencias. Veamos qué enfoque analítico se propone en estas páginas.

El concepto de competencias arrasó con el concepto de capacidad. La idea de competencias la inocularon, como un veneno insidioso y mortífero, en el torrente sanguíneo de la universidad algunos pedagogos bienintencionados.

Filosóficamente hablando, el concepto de capacidad era un concepto interno, propio del ser humano, solo el ser humano podría *ser capaz* de algo, y en él se intuían la presencia de la comprensión y la inteligencia. La capacidad, por lo tanto, era una cualidad humana que denotaba inteligencia y entendimiento. Ahora bien, este concepto fue suplantado brutalmente por el concepto de competencia. Frente a la capacidad, la competencia es un concepto externo, ajeno al ser humano, no exclusivo de nuestros congéneres. Un mono puede ser perfectamente competente si lo adiestramos para que encienda un interruptor y le damos una recompensa. A los pocos intentos el mono habrá ejecutado magistralmente lo que se pide de él. Ahora bien, la competencia no implica comprensión de lo que se ejecuta, ni inteligencia, ni, como ahora resulta evidente, capacidad.

Podrá parecer al lector ingenuo que estos conceptos son solo palabras. Pero las palabras las carga el diablo y tienen una carga más allá de la metáfora que está cambiando la vida de generaciones y generaciones de estudiantes que se hallan atrapados en un lodazal académico sin sentido y torpemente diseñado.

Se me ocurre un ejemplo metafórico que considero de especial valor para este momento de análisis. El novelista de origen polaco, autor de *El corazón de las tinieblas*, Joseph Conrad, escribió en este libro, de lectura obligada por los estudiantes de secundaria de la mayoría de los países anglosajones, una serie de ideas que encajan perfectamente con lo que pretendo sostener aquí. Como sabemos, *El corazón de las tinieblas* narra la expedición de un grupo de marineros que trabajan para una compañía exportadora de marfil y que van por el río Congo en busca del capitán Kurtz. El capitán es un personaje extraordinario que lograba el marfil de mejor calidad y en mayor cantidad, luego su labor era especialmente apreciada, tanto como para organizar una expedición. En un momento de la novela, cuando el narrador va en el barco fluvial que va navegando por los meandros del río Congo, uno de los personajes hace una observación sobre lo bien dirigido que va el motor del barco y en qué perfecta sintonía marchan las revoluciones del mismo. Entonces, dirige este comentario al

capitán del barco y le dice que quién era el ingeniero que ponía en marcha de una forma tan brillante la maquinaria interna de la embarcación. El capitán, entre sorprendido y divertido, le pide que baje con él a la bodega del barco donde están los motores. Cuando ambos personajes llegan a la sala del motor, en ella hay, para sorpresa del marinero, un caníbal negro, vestido simplemente con un taparrabos y un amuleto lleno de huesos colgado del cuello, que se encuentra echando carbón con una pala en la caldera del motor como alma que lleva el diablo. Cuando el marinero, a través del capitán que hace las veces de traductor, le pregunta al caníbal que cómo ha logrado semejante nivel de virtuosismo para manejar la caldera del barco, el caníbal responde que a qué caldera se refería, que él se limitaba a alimentar con aquellas piedras negras al demonio que estaba dentro del fuego, pues le habían explicado que, si la aguja de la caldera salía de unos límites indicados, aquel demonio saldría de la caldera y lo devoraría.

Pues bien, el caníbal era competente, pero no capaz. Y el caníbal son nuestros estudiantes.

6. La necesidad de las humanidades en la educación superior

Considero que es necesario insistir en la necesidad de reflexionar sobre el valor de las disciplinas humanísticas en estos tiempos en los que se encuentran capitidismunuidas. Mucho más allá de la cantinela que parece acompañar a los dirigentes universitarios vinculados al mundo de las letras reivindicando la necesidad del fomento de las humanidades, lo que toca, quizá, a los que se dedican en este caso a la filosofía, es llevar a cabo una verdadera labor pedagógica en su pleno sentido que permita hacer ver la necesidad de cultivar las humanidades en la educación superior. Tenemos que ser capaces de explicar la importancia enorme de nuestra disciplina. El valor de las humanidades para la democracia, para la convivencia, para la cultura, para el patrimonio, para el respeto por las minorías e, incluso, para la economía, no puede ser cuantificado exclusivamente en euros y céntimos, su valor fundamental está mucho más allá de los criterios mercantilistas que se pretenden incluir (Camps, 2016: 13-14). Nuestro sistema, nuestra forma de entender el mundo, depende directamente del cultivo de las disciplinas humanísticas; invertir tiempo, dinero, esfuerzo y sacrificio en ellas es contribuir al desarrollo de nuestra sociedad y de sus individuos particulares. En su modestísima medida, las presentes páginas pueden servir de foro de discusión sobre el valor de las humanidades en la cultura contemporánea. Los riesgos de actuar de otro modo son enormes. El empobrecimiento cultural es una amenaza que sería un error minusvalorar. En su libro *Not for profit: why democracy needs the humanities*, Martha Nussbaum escribe:

Una serie de cambios radicales están ocurriendo en lo que las sociedades democráticas enseñan a sus jóvenes, y estos cambios no han sido pensados en su justa medida. Sedientas del beneficio nacional, las naciones y sus sistemas educativos están descartando irresponsablemente una serie de capacidades que son necesarias para poder mantener las democracias vivas. De continuar por esta senda, muchas naciones de todo el mundo estarán muy pronto produciendo generaciones de máquinas útiles en lugar de formar ciudadanos completos que puedan pensar por sí mismos, criticar la tradición y entender el significado de los logros y sufrimientos de otras personas. El futuro de las democracias del mundo está en juego (Nussbaum, 2010: 2).

7. Los nuevos bárbaros

Los Juegos Olímpicos fueron instituidos por Heracles en persona. Este hijo de Zeus pretendía con ello celebrar el triunfo de su padre sobre Cronos, que a la sazón sería su abuelo. Los Juegos Olímpicos serían una especie de reflejo diminuto de las encumbradas y sangrientas pugnanzas de los dioses del Olimpo. El ensayista colombiano William Ospina dice que Hölderlin afirmaba que el triunfo de Zeus sobre Cronos representaría el triunfo de la ley humana sobre la ley natural. Así, las Olimpiadas serían una exaltación de lo humano, del poder del hombre frente al poder de la naturaleza (Ospina, 2013: 17). Esta interpretación del mito muestra ese amor que la cultura griega tenía por lo humano. No creo que ninguna civilización anterior alcanzara una adoración semejante por el hombre y lo que representa.

Dice William Ospina que, para los griegos, como para Walt Whitman, el cuerpo era el alma:

La plenitud de lo que somos solo se hacía visible en el equilibrio y la armonía de las formas corporales. Anchos de hombros, estrechos de cintura, de cuerpos firmes y elásticos, formados desde niños en el ejercicio físico y en la actividad mental, alimentados frugalmente y crecidos en el respeto y en el afecto, en un mundo donde no se procuraba diferenciar demasiado al cuerpo masculino del femenino, los griegos sabían que es tan importante un espíritu bien cultivado como un cuerpo bien formado, y que no se puede favorecer uno a expensas del otro (Ospina, 2013: 18).

Resulta difícil no estar de acuerdo. En la cultura griega había un amor por el ser humano como pocas veces se ha visto en la historia. Por supuesto que la cuna de la democracia, la ciencia y la filosofía tuvo sus claroscuros. Civilización misógina y esclavista, Grecia no fue un paraíso. Pero juzgarla desde la óptica del siglo XXI no sería sino caer en el más burdo anacronismo. Del aprecio por el mundo griego viene el aprecio por el ser humano en general.

En Grecia los hijos no pertenecían a sus familias, sino al estado. Bueno, así eran las cosas en Esparta, pero también en Atenas, donde se pensaba que si la educación era dejada en manos de los padres se volvería caprichosa y frágil, de modo que podría llegar a convertirse en una auténtica amenaza para el orden social. De la misma manera, y valga la analogía, hoy en día muchos jóvenes son confiados a las universidades en espera de que estas cumplan con la difícil tarea de formarlos para convertirlos en mejores ciudadanos. Bueno, al menos eso podría pensarse, hasta que se contemplan los derroteros que gran parte de la educación superior está siguiendo en el mundo occidental (Llovet, 2011). La ausencia de contenidos que permitan el desarrollo del pensamiento crítico, el gusto por los titulares sensacionalistas frente a la reflexión, la moderación y la sensatez, el consumismo salvaje, la velocidad a la que se transmite todo son elementos de una realidad que está moldeando un futuro preocupante y deshumanizador. No queda más remedio que rebelarse frente a ese futuro.

Hace unos años Alessandro Baricco publicó un libro titulado *Los bárbaros* (Baricco, 2006). En él, el autor italiano daba una visión preocupante del concepto de bárbaro y su aplicación a la época contemporánea. Posteriormente tuve la oportunidad de leer un concepto similar en la obra del profesor Ramón Román *La terapia de lo inútil* (Román, 2014). Allí se

hablaba de los nuevos bárbaros, un concepto que, al instante, atrajo mi atención y me suscitó una serie de ideas concatenadas que me han llevado a la siguiente reflexión.

Como hemos visto antes, decía Sócrates, recogido por Platón en su *Apología de Sócrates*, que una vida no reflexionada no merece ser vivida. Sócrates incluía esta sentencia en pleno discurso de defensa frente a sus acusadores. Ahora bien, en nuestro tiempo ha aparecido una especie que merece nuestra atención por lo preocupante de su medro. Esta especie son los nuevos bárbaros. ¿Qué es un nuevo bárbaro? ¿En qué consiste este concepto que pretendemos ayudar a acuñar y difundir? Un nuevo bárbaro no es una especie de vikingo que venga a atacarnos con un casco con cuernos, un escudo y un hacha. Un nuevo bárbaro es una persona de edad indeterminada, lo mismo puede tener 15 años que 45. Es una persona con nulas motivaciones intelectuales, que no lee un libro ni aunque lo obliguen, no escucha la radio salvo música insustancial, no lee los periódicos, no tiene el más mínimo prurito político ni la más mínima curiosidad intelectual. Es una persona que apenas utiliza su intelecto, que no piensa salvo cuestiones frívolas y superficiales. Una persona que, desde la óptica socrática, habría visto devaluada su propia vida por la ausencia de reflexión.² Un nuevo bárbaro es un personaje dañino para una democracia contemporánea. Pero, sobre todo, un nuevo bárbaro es más una víctima que un verdugo. El nuevo bárbaro es ignorante a su pesar, es un mártir de los tiempos modernos que lo han conducido por ese camino infame y torpe de la irreflexión y la vacuidad. El problema principal del nuevo bárbaro para una democracia moderna es que, más que nunca, es vulnerable a la demagogia, entendido este concepto en su más profunda raíz etimológica. Demagogia es una palabra de origen griego que tiene dos elementos. Una primera parte, *demos*, que en griego puede significar algo así como pueblo, conjunto de personas que viven en una comunidad; y una segunda parte, *ago*, que es un verbo que significa conducir. De modo que, el demagogo es aquel que pretende conducir al pueblo como un pastor conduce a su rebaño. Y pretende conducir al pueblo al lugar que más le conviene a él. Y los nuevos bárbaros son los elementos más gregarios y obedientes de ese rebaño. El demagogo utiliza como instrumento el populismo. Para los griegos, la demagogia era signo evidente de la corrupción y el deterioro de una democracia.

Sin las herramientas básicas de razonamiento y pensamiento crítico, las generaciones del futuro irán directamente a convertirse en estos nuevos bárbaros de los que hablamos, personajes maleables y poco más que marionetas en el concierto político, cultural y social de nuestro tiempo. Pedirle hoy en día a un nuevo bárbaro que aprenda a cuestionar sus prejuicios, a distanciarse de las actitudes acríticas y poco reflexivas, a pensar por sí mismo y no perseguir exclusivamente la seguridad que proporciona el grupo, todo esto es prácticamente una utopía, pero no es una quimera.

8. La educación como problema

La educación es, probablemente, la solución a muchos problemas, pero también puede ser ella misma el problema. El modelo actual parece apuntar claramente a la formación de

2 Me suscita esta reflexión el recuerdo a la postura de Spinoza que decía que “los hombres que buscan utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos”. ¿Qué ocurre con los hombres que buscan la utilidad perdidos de la guía de la razón?

personas como engranajes de una enorme maquinaria de consumo, pareciera perseguir la reducción de los estudiantes a meros tributarios de la producción. Como ya hemos visto en las páginas precedentes, el fomento y la difusión del concepto de competencias ha tenido como resultado la devaluación de las universidades a meras estructuras académicas de formación profesional de tercer ciclo.

La propuesta en estas páginas debe quedar clara. Proponemos una educación como formación total de los individuos; además de la transmisión de contenidos y capacidades hay que incidir en la formación del carácter, el fortalecimiento de las conductas ciudadanas, la reflexión detenida, la responsabilidad social y, sobre todo, la ética personal. Ya apuntaba Foucault que el conocimiento funciona, de alguna manera, como un instrumento de dominación (quizá esa sociedad disciplinaria de la que hablaba Foucault, con sus cárceles, psiquiátricos, cuarteles y hospitales, ya no existe, o, al menos, no como la veía el pensador francés) (Byung-Chul Han, 2012: 25), pero el conocimiento también puede servir como herramienta de autonomía, de paso necesario a la mayoría de edad de la que hablaba Kant en su *¿Qué es Ilustración?* (Kant, 2007). No se puede permitir, ya sea por acción u omisión, que se perpetúe un sistema que tiende a cosificar a los individuos, a masificarlos de la manera más burda como pudo recoger Fritz Lang en su película *Metrópolis*, no podemos consentir la disolución de lo personal, ni podemos contribuir a que se silencien las voces singulares. No todo lo que no es útil para el mercado significa que no tenga valor por sí mismo, como bien ha mostrado Nuccio Ordine en el libro que aparece como pórtico de estas páginas: *La utilidad de lo inútil*. No todo en educación debe ser poner el énfasis en la rivalidad y la competitividad, también hay que ocuparse de la convivencia y la solidaridad. ¿Dónde, si no es a través de la educación, se nos forma como ciudadanos?

Me pregunto una cosa. Si tenemos un mundo como el que tenemos, ambicioso, competitivo, cruel, consumista, amante de los lujos, derrochador, donde el mercado utiliza los recursos naturales como si fueran infinitos, ¿está la educación criticando ese modelo o favoreciéndolo y fomentándolo? ¿No será que, aunque resulte angustioso admitirlo, si el mundo está así es porque la educación está funcionando? En otro de sus libros, William Ospina decía que «es el maestro el que tiene el deber y la posibilidad de salvar a la sociedad» (Ospina, 2015: 37). Pues eso. ¿Qué es un profesor universitario hoy en día sino un maestro de jóvenes de 20 años?

9. Conclusión

En Grecia se supo enseñar a través de la conversación, del diálogo y del ejemplo. La palabra griega *polis* suele traducirse por ciudad, pero esta traducción recoge una imprecisión importante. *Polis* era la gente que vivía en comunidad, el grupo que vivía junto, *polis* era la sociedad. De hecho, en griego se ve claro, porque el término *polis* tiene un concepto casi antagónico, que era *asti* y que significaba la ciudad de calles, plazas y edificios. Así, *polis* se oponía a *asti* como el concepto de sociedad se puede oponer al concepto de calles y plazas. Fue la polis la que permitió la aparición del mundo urbano, de un orden mental peculiar, fue la polis la que tejió una cultura, y todo esto lo hizo de la mano del lenguaje.

Decíamos en la primera frase del párrafo anterior que en la antigua Grecia se aprendía a través del diálogo y el ejemplo. De nada se aprende tanto como del ejemplo. Escribe Santiago Navajas, profesor de filosofía también:

Pretender modernizar la educación es no haber comprendido cuál es la esencia de la misma. Cuando Steve Jobs dijo que cambiaría toda su tecnología por una tarde de conversación con Sócrates, mostró que, sin embargo, el genio de Apple sí había captado que la educación es, sobre todo, la comunicación personal entre profesor y alumno, entre maestro y discípulo (...). La más radical, profunda y novedosa tecnología la inventó Platón hace dos mil quinientos años y nosotros, los profesores contemporáneos, no hacemos sino continuar la tradición, tratando de estar a la humilde altura del maestro griego: se llama imaginación, puesta en marcha a través de metáforas sencillas a la vez que complejas, así como de la ejemplaridad manifestada presencialmente (Navajas, 2016: 87-88).

De nuevo la ejemplaridad. Si el profesor contemporáneo tiene que ser también un líder para su grupo de estudiantes, no le queda más remedio que hacerlo a través del ejemplo. Este episodio me trae a la memoria una escena de la *Ilíada* en la que Homero plasma genialmente la importancia del ejemplo. Sarpedón y Glauco son dos guerreros troyanos que, presos de un furor bélico irresistible, han arremetido a toda velocidad contra las filas de los griegos. A medio camino, en tierra de nadie, Glauco se percata de que aún no los siguen sus compañeros troyanos y de que Sarpedón y él van a arremeter solos contra las filas de todo el ejército griego. Una auténtica hazaña, pero suicida también. En mitad de la carrera se produce un diálogo formidable entre ambos personajes sobre qué es lo que deben hacer. Sarpedón pone fin al titubeo con el siguiente parlamento:

Glauco, ¿por qué recibimos nosotros dos precisamente honor especial en Licia con asientos preferentes, con carnes y copas a rebosar, y nos miran todos como a dioses? ¿Por qué tenemos acotado un extenso campo en las orillas del Janto, un hermoso campo de viñedos y de tierras de trigo? Es preciso, por ello, que ahora estemos entre los primeros y nos mantengamos firmes y vayamos al encuentro de la ardiente pelea, para que así pueda decir cualquiera de los licios «Es verdad que no sin gloria ejercen su caudillaje en Licia nuestros reyes. Comen pingües ovejas y beben vino selecto, dulce como la miel, pero se ve que es también brava su fuerza, puesto que luchan entre los licios de cabeza». Oh, dulce amigo (...) vayamos a ver si le tendemos la gloria a alguno o él nos la tiende a nosotros (Homero, 1989: 268-269).

En el parlamento homérico se ve la grandeza de estos personajes. Son reyes de sus pueblos, por eso no tienen más remedio que predicar con el ejemplo y asaltar las filas griegas los primeros.

Hoy más que nunca se ha tornado necesario volver a la filosofía. Como decía Ortega y Gasset, pensar sobre un tema cualquiera aleja al que piensa de la opinión recibida, del prejuicio, de la vulgaridad (Ortega y Gasset, 1995).

Referencias

- Aristóteles (1993), *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Baricco, Alessandro (2006), *I barbari*. Milán: Feltrinelli.
- Beard, Mary (2017), *Women and power: a manifesto*. Nueva York: Liveright Publishing Corporation.
- Byung-Chul Han (2012), *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Camps, Victoria (2016), *Elogio de la duda*. Barcelona: Arpa.
- Carpio, Adolfo P. (2003), *Principios de filosofía*. Buenos Aires: Glauco.
- Carrasco, Nemrod (2008), “Pleonexía: el centro ausente de *La república* de Platón”, *Daimon. Revista de filosofía*, n° 45, pp. 71-83.
- Comunidades europeas (2007), *Competencias clave para el aprendizaje*. <https://www.mecd.gov.es/dctm/ministerio/educacion/mecu/movilidad-europa/competenciasclave.pdf?documentId=0901e72b80685fb1>
- Heidegger, Martin (2012), *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Homero (1989), *Iliada*, Madrid: Cátedra.
- Kant, Immanuel (2005), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (2007), *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza.
- Llovet, Jordi (2011), *Adiós a la universidad: el eclipse de las humanidades*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Navajas, Santiago (2016), *El hombre tecnológico y el síndrome Blade Runner*. Córdoba: Almuzara.
- Nussbaum, Martha (2010), *Not for profit. Why democracy needs the humanities*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Ordine, Nuccio (2013), *La utilidad de lo inútil*. Barcelona: Acantilado.
- Ortega y Gasset, José (1995), *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, José (2004), *Misión de la universidad*. Madrid: Alianza.
- Ospina, William (2013), *La escuela de la noche*, Bogotá: Mondadori.
- Ospina, William (2015), *La lámpara maravillosa*. Bogotá: Mondadori.
- Platón (1988), *República*. Madrid, Gredos.
- Platón (1988), *Fedro*. Madrid: Gredos.
- Proust, Marcel (1998), *En busca del tiempo perdido. 5. La prisionera*. Madrid: Alianza.
- Román, Ramón (2014), *La terapia de lo inútil*. Córdoba: Cántico.
- Santayana, George (2002), *Personas y lugares*. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (2019), *El mundo como voluntad y representación*, volumen II. Barcelona: Trotta.

La resonancia en la teoría crítica de Hartmut Rosa: una respuesta a los límites prácticos de la ética discursiva para las sociedades aceleradas*

Resonance in Hartmut Rosa's Critical Theory: a Response to Practical Limits of Discourse Ethics for Accelerated Societies

JOSE L. LÓPEZ GONZÁLEZ**

Resumen: En aras del universalismo y en contra del totalitarismo, la ética discursiva ha mostrado con Jürgen Habermas un déficit práctico al negar a la filosofía moral la posibilidad de reflexionar sobre las condiciones alienantes del diálogo desde un *ethos* concreto. Este artículo analiza el modo en que la teoría de la resonancia formulada por Hartmut Rosa permite revitalizar el debate sobre las condiciones que pueden minar las bases para el diálogo en las sociedades aceleradas sin apoyarse en el concepto de *ethos*, sino en el de modo de relacionarse con el mundo [*Modus der Weltbeziehung*].

Palabras clave: resonancia, Hartmut Rosa, aceleración, Jürgen Habermas, Teoría Crítica, ética

Abstract: For the sake of universalism and against totalitarianism, discursive ethics, as articulated by Jürgen Habermas, has demonstrated a practical deficit by excluding moral philosophy from reflecting on the alienating conditions of dialogue grounded in a specific ethos. This article examines how Hartmut Rosa's theory of resonance revitalises the debate on the conditions that undermine the basis for dialogue in accelerated societies, focusing not on the concept of ethos but on the mode of world-relationship [*Modus der Weltbeziehung*].

Keywords: resonance, Hartmut Rosa, acceleration, Jürgen Habermas, Critical Theory, ethics

Recibido: 27/04/2022. Aceptado: 28/09/2022.

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo «Ética aplicada y confiabilidad para una Inteligencia Artificial» PID2019-109078RB-C21 financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033 y forma parte de las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO CIPROM/2021/072, financiado por Conselleria d'Innovació, Universitats, Ciència i Societat Digital de la Generalitat Valenciana.

** José L. López-González es doctor en Filosofía Moral por la Universitat Jaume I (Programa de Ética y Democracia), con mención internacional y calificación sobresaliente *cum laude*, con la tesis «La ética ante la cinética del turismo. Aportaciones desde la teoría crítica de la resonancia de Hartmut Rosa». Es profesor en el Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I y sus investigaciones se centran en la relación entre la ética y la aceleración social. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0973-4049>

E-mail: jose.lopez@uji.es

1. El déficit práctico en la ética discursiva

Con la circunscripción de la filosofía moral a la fundamentación de los criterios de universalización (1991, p. 92), Habermas ha hecho de su ética discursiva uno de los modelos éticos influyentes más consecuentes con las dificultades existentes para discutir sobre contenido ético surgidas en las sociedades plurales (Jaeggi, 2014, p. 9).

El formalismo de la ética discursiva se encuentra estrechamente vinculado al modelo de fundamentación del núcleo normativo de la teoría crítica de la sociedad propuesto por Habermas (1987, 1999). La colonización del mundo de la vida por parte del sistema ha sido criticada por Habermas en términos de una perturbación de la comunicación de la que podían dar cuenta los presupuestos pragmático-universales que todo aquel que pretenda participar en una argumentación no tiene más remedio que aceptar: inteligibilidad, verdad, rectitud o corrección y veracidad o autenticidad (Habermas, 1999, p. 479).

Efectivamente, mediante estos criterios, Habermas propuso una clarificación de las condiciones universales del entendimiento que, a la postre, pasaron a formar parte de la base normativa de su teoría moral (García-Marzá, 1992, p. 51). No obstante, su reducción a la función de canon para la crítica implicó un déficit práctico que ha ido poniendo de manifiesto la necesidad de que la Ética también lleve a cabo otra tarea: pensar la ética discursiva más allá de su estricta dimensión epistémica (Cortina, 2007, p. 221).

Aunque en este déficit práctico pueda adoptarse una perspectiva analítica diferente, según se ponga el foco en el actor que trata de justificar una acción o una norma moral por la vía racional, o en las condiciones en las que estos pueden desarrollar el discurso práctico, en la práctica ambas se encuentran relacionadas. Así lo puso de manifiesto Apel al adoptar una perspectiva práctica de la ética: no puede exigirse moralmente un comportamiento acorde al principio moral incondicionalmente válido si no media una ponderación responsable de los resultados y las consecuencias derivadas previsibles de su acción (Apel, 1991, p. 172). La clarificación de la exigencia de una fundamentación consensual de las normas ha de ser capaz de articularse con las condiciones fácticas, las dadas en cada situación (Apel, 1991, p. 168).

Por supuesto, Habermas no ha sido ajeno a este problema. Ha asumido que el déficit práctico derivado de la abstracción universal exige compensación en aquello relativo a la aplicación de las normas (Habermas, 2000, p. 46). Aunque «en los presupuestos del actuar comunicativo ya esté inserto un núcleo moral» (Habermas, 2000, p. 104), en la vida social, la aplicación de la norma está condicionada por la eficacia socializadora y, por lo tanto, depende de la motivación que haya por aplicarla (Habermas, 1991, p. 89).

La preocupación de Habermas por estos patrones de socialización se encuentra estrechamente relacionada con el reconocimiento de una serie de condiciones que, en sentido estricto, escapan de las fronteras del propio actor. Se trata de condiciones ideales y a menudo contrafácticas como la ausencia de coerción, libertad de acceso al diálogo, etc. (Habermas 2000, p. 140). Pero también espacio-temporales. Tal es su importancia a la hora de entender el déficit práctico de la ética discursiva que incluso Habermas ha asumido la necesidad de virtualizar en el foro interno el diálogo en busca del mejor argumento, especialmente cuando las limitaciones espacio-temporales y sociales «únicamente permiten un cumplimiento aproximado de los presupuestos de la argumentación» (Habermas, 2000, p. 67).

A pesar de reconocer que los impactos de las condiciones sociales en la disposición y capacidad para participar en la argumentación moral juegan un papel fundamental en el plano práctico de la ética (2000, p. 30), Habermas ha defendido la necesidad de que la filosofía moral se centre en la crítica *moral* y no en una crítica *ética* que sería ya más propia de las ciencias sociales que de la filosofía moral (Habermas, 2000, p. 50). Siguiendo la senda de una tradición kantiana que ha pretendido quedar al margen de las éticas que justifican «modos de actuar totalitarios» (Habermas, 2000, p. 29), no ha creído que fuese posible encontrar en ningún *ethos* el auxilio que la ética discursiva requiere al considerar que este concepto siempre constata la diferencia entre pueblos, pero no algo que los une (Cortina, 2000, p. 210).

Ante este reto, la teoría crítica de la resonancia propuesta por Hartmut Rosa (2016) ofrece un nuevo impulso para reflexionar sobre el déficit práctico de la ética discursiva, específicamente generado en sociedades aceleradas, mediante un modelo que se apoya para ello ya no en una sustancia ética determinada, sino en el concepto *Modus der Weltbeziehung* [modo de relacionarse con el mundo]. Para analizar los rasgos de la propuesta con la que Rosa trata de agitar, como otros tantos antes, las bases conceptuales de la Teoría Crítica, es oportuno abordar antes el diagnóstico social en el que su modelo cobra sentido. Este paso permitirá mostrar también en qué sentido no sustituye, sino enriquece, el modelo de diagnóstico social habermasiano.

2. El diagnóstico en la teoría crítica de la resonancia

Como integrante de la que podría denominarse cuarta generación de la Teoría Crítica (Peters y Schulz, 2017, p. 9), Hartmut Rosa se ha situado con la formulación de su teoría crítica de la resonancia entre aquellos autores que, dentro de un abanico de trabajos heterogéneos como los surgidos a partir del *Institut für Sozialforschung*, ha llevado a cabo la tarea, nada sencilla, de fundamentar un modelo propositivo para la crítica social.

Para poner de manifiesto cómo el núcleo normativo de su teoría crítica, que da lugar a una *Resonanzethik* (Rosa, 2017b, p. 325), cobra sentido como complemento a las limitaciones de la ética discursiva habermasiana, puede ser instructivo proceder del mismo modo que en el punto anterior. Si, de manera muy simplificada, entonces se enmarcaba el núcleo de la ética discursiva en la teoría crítica de la sociedad habermasiana, es oportuno subrayar ahora cómo la ética de la resonancia se enraíza en un modelo de crítica que reivindica un particular diagnóstico: el de la aceleración social.

La solidez de este diagnóstico para una teoría crítica de la sociedad ha sido justificada por Rosa especialmente en *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* [Aceleración: los cambios en las estructuras temporales en la modernidad] (2005), donde da comienzo a la obra con una cita de Habermas: «lo que la teoría de la sociedad puede proporcionar por sí misma se asemeja al carácter focalizador de una lente. Sólo cuando las ciencias sociales dejaran de ser capaces de inspirar ideas nuevas habría expirado la época de la teoría de la sociedad» (Habermas, 1987, p. 542).

Sin embargo, la relevancia de este rasgo para la comprensión de las sociedades no es mostrada por primera vez en esta obra. Ya era defendida por Rosa hace más de veinte años

en *Bewegung und Beharrung: Überlegungen zu einer sozialen Theorie der Beschleunigung* (1999), donde sugería que no se trataba solo de que la modernidad no «pueda» [*Kann*], sino que «debe» [*Muß*] ser contada como una historia de aceleración (Rosa, 1999, p. 387). Con su propuesta de que «la aceleración se puede definir primero y de acuerdo con el significado físico básico como un incremento en la cantidad por unidad de tiempo» (Rosa, 1999, p. 390), introducía un concepto menos escurridizo y más claro que los que venían manejándose en las ciencias sociales (Adam, 2003). No obstante, sobre todo, marcaba una base sociológica clave para dar inicio a un modelo de crítica que, en primera instancia, atañe al nivel habermasiano de las condiciones que afectan al diálogo, pero que, en sentido estricto, no son exclusivas del actor.

El carácter complementario de la teoría crítica de Hartmut Rosa con otros modelos de crítica social puede comprobarse rápidamente en el hecho de que este no ha pretendido reconocer que la aceleración social conforma la base o la «síntesis» de las sociedades modernas —estatus que sí ha otorgado a las relaciones de comunicación habermasianas—, sino la *dynamis* que les afecta en la práctica (Rosa, 2016a, p. 89). En una fase más temprana de la construcción de su modelo de teoría crítica, Rosa se afanaba en apuntar que no era tan importante tomar en consideración las relaciones de comprensión [*Verständungsverhältnisse*], como entender bien las consecuencias de un rasgo que afecta al modelo comunicativo habermasiano: las estructuras temporales o condiciones temporales [*Temporalstrukturen* o *Zeitverhältnisse*] (Rosa, 2005, p. 480).

La relevancia de esta perspectiva cobra sentido si se tiene en cuenta la circunstancia, señalada por Scheuerman (2004) de una manera muy instructiva en sus estudios sobre la aceleración, de que «el ritmo cada vez más rápido de la vida social y económica entra en conflicto con el énfasis convencional en la dependencia [de] un intercambio deliberativo cuidadoso, amplio y que consume mucho tiempo» (Scheuerman, 2004, p. 45). Este fenómeno contiene implicaciones para llevar a cabo en la práctica un diálogo basado en la intención de aportar el mejor argumento para la resolución de conflictos que se evidencian, de manera sencilla, en aquello que Rosa denomina «desincronizaciones»: dificultades entre distintas esferas funcionales o subsistemas para acelerar al mismo tiempo (Rosa, 2009, pp. 103, 104). Estas desincronizaciones comprometen la efectividad de la moral incluso allí donde Habermas fiaba la resolución de los problemas de integración social: el derecho (Habermas, 2005, p. 175).

Ahora bien, esta descripción sociológica aún no podía ser considerada como relevante para una teoría crítica de la sociedad. Para serlo, debía cumplir con uno de los denominados comunes que, tal y como sostiene Honneth, pueden reconocerse en un ámbito de estudios tan heterogéneo como los desarrollados bajo el paraguas de la Teoría Crítica: ser capaz de demostrar la existencia de una circunstancia social que se caracteriza por mantenerse oculta al resto de la sociedad, es decir, que «tiene la característica estructural de velar precisamente aquellos hechos que serían motivo de una crítica pública particularmente dura» (Honneth, 2009b, p. 38).

Para demostrar que su diagnóstico de la aceleración cumple con este requisito y, por lo tanto, merece ser criticada, Rosa proponía una caracterización de la aceleración no como un único fenómeno, sino como tres distintos: la aceleración tecnológica, la del cambio social y la de ritmo de vida. El incremento de la cantidad por unidad de tiempo que da sentido a la

aceleración tecnológica ha contribuido a que la tasa de cambio de instituciones y prácticas sociales cambie de manera acelerada. Pero lo interesante es que ha generado un resultado de algún modo contradictorio. Si de la aceleración tecnológica se esperaba que nos hiciera disponer de más tiempo libre, se ha generalizado más bien lo contrario: una falta de tiempo por la que hay que recurrir de nuevo a la adquisición de tecnologías para volver a acelerar. Ello genera lo que Rosa se decantaba por subrayar como una suerte de ciclo cerrado o autopropulsado [*die Akzelerationzirkel*] (Rosa, 2005, p. 251).

Sin embargo, detenerse en la defensa, marcadamente sociológica, de que la aceleración se alimenta a través de un ciclo autopropulsado contenía un riesgo que Rosa ha tratado de evitar: asumir que la aceleración opera prácticamente a espaldas de la sociedad (Rosa, 2013, p. 315).

Es cierto que con la alusión a la competencia, Rosa ha continuado subrayando un factor coercitivo de la aceleración que ya formaba parte de su idea de ciclo autopropulsado. Esta idea es relevante para entender por qué una innovación tecnológica no permite ahorrar tiempo, pero también para dar cuenta de que la aceleración es constitutivamente inseparable de los procesos de incremento característicos de nuestras sociedades. Es por ello por lo que, no casualmente, la aceleración puede definirse como un incremento por unidad de tiempo.

No obstante, quizá sea la dimensión cultural, analizada bajo los parámetros de una crítica ética, la que más peso ha ido tomando en su teoría crítica. Mediante una caracterización de la orientación ética de la sociedad que recuerda a la de la crematística, entendida como el arte de la adquisición o la acumulación en la que no parece haber límite alguno en la búsqueda de riqueza (Conill, 2006, p. 81), Rosa se ha basado para su diagnóstico cultural fundamentalmente en el pluralismo ético surgido en la modernidad. Este habría conformado las condiciones modernas necesarias para que se haya desarrollado una tendencia a orientar las acciones hacia la obtención de recursos. Se trataría así de obtener el modo de poder acceder a cualesquiera modos de vida buena; un correlato que, en la práctica, ha requerido de una continua puesta a disposición del mundo, de su accesibilidad y de su controlabilidad (Rosa, 2018).

A raíz de este diagnóstico, que subraya la función de motores externos en la comprensión de la aceleración, la teoría crítica de Rosa ha ido poniendo de manifiesto las dificultades para encontrar en las estructuras temporales el problema último que merece ser objeto de crítica. Un excesivo énfasis en esta dimensión no solo corría el riesgo de apuntar a una suerte de determinismo, sino que llevaba, de manera casi natural, a entender que la contrapartida necesaria a esa aceleración podía justificarse a través de una vía desaceleratoria o de lentitud de la que Rosa se ha desmarcado por varios motivos. En primer lugar, podría decirse que, en la práctica, constituyen oasis de desaceleración que no hacen frente a dinámicas estructurales. En segundo lugar, la adaptación antropológica a la velocidad siempre permite expresar ciertas reservas sobre si, por fin, se ha alcanzado un límite insostenible para el ser humano (Rosa, 2016a, p. 57).

Su modelo de crítica social ha tratado de ir más allá del paradigma de la lentitud. Se ha centrado en fundamentar un criterio que pueda contribuir a evaluar las consecuencias del carácter extremadamente coercitivo que genera la conjunción de crecimiento, innovación y aceleración. Más que una opción, se han vuelto muy a menudo necesarias y no solamente para ganar posiciones, sino para no perderlas, de ahí que Rosa haya propuesto para con-

ceptualizar esa tríada el término de estabilización dinámica. Entendido como un estadio de reproducción social en el que la aceleración, la innovación y el crecimiento se presentan como una opción indispensable para mantener el *status quo*, uno de los riesgos de la estabilización dinámica en el que Rosa se ha centrado tiene que ver con la posibilidad de que genere una patología social: alienación (Rosa, 2016b, p. 316).

Al pretender servirse de un concepto como el de alienación para la crítica social requería por parte de Rosa demostrar, mediante un escrupuloso proceso de fundamentación, la existencia de un criterio normativo sobre lo bueno, y no solo sobre lo justo. Ello implicaba tener muy presente el riesgo generalizado, siempre latente dentro de la tradición de la Teoría Crítica, de llevar a cabo lo que Honneth ha denominado una «crítica ingenua de la cultura», es decir, no tener conciencia de la carga de la prueba que, necesariamente, debe ser aportada por el teórico cuando lleva a cabo afirmaciones orientadas a evaluar patologías sociales o desarrollos de vida fallidos (Honneth, 2010, p. 72).

Pero, de manera particular, cuando se adopta el enfoque que da sentido a este artículo, a saber, el análisis de los límites de la ética discursiva en el terreno práctico debido a las consecuencias de la aceleración social, se pone de manifiesto que el recurso al concepto de alienación debe hacer frente a las restricciones impuestas por el propio Habermas. A riesgo de incurrir en totalitarismos, este ha excluido del ámbito de la filosofía moral la respuesta a la pregunta de si las formas de vida, tanto colectivas como individuales, están más o menos «logradas»; o negativamente, a la pregunta sobre si un modo de vida está o no «alienado» en su conjunto. Desde una posición universalista, directamente la ha derivado a otras disciplinas, básicamente porque, en su opinión, «se parece más a la pregunta clínica de qué juicio merece la constitución física y psíquica de una persona que a la pregunta moral de si una norma o una acción es correcta» (Habermas, 2000, p. 51).

Precisamente con la superación de un diagnóstico más negativo de la aceleración, el trabajo más reciente de Rosa ha revitalizado el debate sobre la necesidad de que la teoría crítica tome partido de la crítica de las condiciones fundamentales para el diálogo. Se trata de una tarea que, en cierto modo, podría enmarcarse en una senda similar a la que, allende las fronteras de Alemania, autores como Cortina (2000, p. 212) emprendieron con el fin de complementar el excesivo carácter procedimentalista de la ética discursiva y «suavizar» el choque entre la moral y la ética.

Sin embargo, en lugar de sortear las reticencias de Habermas a acudir al concepto de *ethos* a través de un modelo de fundamentación de la virtud con pretensiones de universalidad, como la basada en el reconocimiento kantiano de la dignidad (Cortina, 2007), Rosa se ha apoyado en una vía alternativa. Lo ha hecho en un concepto que apela menos al individuo y más a las condiciones en las que este ya siempre entra en diálogo: el modo de relacionarse con el mundo [*Modus der Weltbeziehung*].

3. La resonancia: una crítica ética basada en el concepto de *Weltbeziehung*

Para afrontar una crítica de la alienación que puede afectar a las condiciones básicas para el desarrollo del diálogo en las sociedades aceleradas, Rosa no ha pretendido atrincherarse en una suerte de filosofía moral impermeable a otras disciplinas; un atrincheramiento que,

por otra parte, tampoco podría atribuirse la propia ética discursiva habermasiana si se tiene en cuenta la salida a la filosofía —entendida en un sentido más amplio que la filosofía moral— que refleja su apoyo en la teoría de los actos de habla de Searle (García-Marzá, 1992, pp. 28-41).

Rosa parece haberse hecho eco del reto propuesto por Honneth para la Teoría Crítica: «a la sociología le faltan hoy conceptos normativos que serían necesarios para entrar en contacto con la filosofía, y a la filosofía le suele faltar la curiosidad por los resultados sociológicos» (Honneth, 2010, p. 59). Así ha sido en su voluminoso trabajo dedicado al diagnóstico de la aceleración en *Beschleunigung* (2005) y así se refleja también en el extenso *Resonanz* (2016b), donde, además, finalmente ha llevado a cabo un ejercicio tan complejo dentro de la Teoría Crítica como es el de superar la crítica negativa, es decir, la idea de que lo completamente otro no puede ser conocido, sino que sólo puede ser designado en una «negación indeterminada» (Cortina, 2008, p. 42).

Mediante este paso, tan importante para la disciplina de la Ética, en la medida en que supone mostrar claramente las cartas, en lugar de guardarlas en la manga (Cortina, 2002, p. 37), Rosa no ha pretendido en ningún momento insertar el núcleo normativo de la resonancia en el ámbito universalizable de los criterios de justicia. Sin embargo, a pesar de que su modelo pueda encuadrarse desde las coordenadas de Honneth en una forma «débil» de crítica de la sociedad (Honneth, 2009b, p. 54), lo cierto es que no ha renunciado a fundamentar desde los parámetros de una crítica ética una referencia normativa en la que pueden reconocerse unas «moderadas pretensiones de universalidad» (Gros, 2019, p. 22), aunque con la intención de desprenderse de la etiqueta de totalitarista.

Para acercarse a este objetivo, Rosa no ha buscado apoyarse en ningún modelo de virtud. Si bien a la hora de limar las asperezas del modelo habermasiano para aprovechar su potencial práctico debe asumirse que el sujeto moral no solo se forja en el dialogo intersubjetivo, sino también en el intrasubjetivo (Cortina, 2000, p. 205), Rosa ha seguido la idea, compartida con Habermas, de alejar la crítica normativa de cualquier reduccionismo subjetivista (Rosa, 2016b, p. 309).

La teoría crítica de la resonancia trata de desmarcarse de las herramientas conceptuales ofrecidas por el paradigma de fundamentación filosófica basado en la conciencia. Por un lado, ello se debe a la idea, sostenida por Rosa, de que ni la explicación ni la crítica de patologías como el *burnout* o la depresión pueden de ser reducidas a un problema de índole subjetivo cuando son generadas por la necesidad generalizada acelerar, innovar y crecer constantemente. Por otro lado, un enfoque basado en el paradigma de la conciencia da lugar a establecer una contraposición dicotómica entre sujeto y mundo, en el que el primero prácticamente tiende a aparecer como un sujeto ya dado y cerrado. A este se le presenta entonces un mundo en el cual puede experimentar y actuar que predispone a asumir un presupuesto muy discutible: que la conciencia del sujeto o su capacidad de actuar está dada antes de toda intersubjetividad (Rosa, 2016b, p. 61).

No obstante, ello no significa que Rosa haya encontrado en la intersubjetividad habermasiana un paradigma suficiente para abordar una crítica normativa de los procesos aceleratorios de dinamización en toda su amplitud. En su opinión, una crítica de este tipo requiere

ir más allá incluso de la partición propuesta por Habermas¹ entre un mundo objetivo de las cosas, otro social de los seres humanos y, finalmente, un mundo interior subjetivo en el que anidan sentimientos, deseos o sensaciones. Aunque valiosa analíticamente, esta partición ya es fruto de una propuesta mental, de una capacidad y de una necesidad humana cognitiva de representarnos y conceptualizar el mundo, así como del lenguaje (Rosa, 2016b, p. 69).

Frente a la insuficiencia que presentan los modelos tradicionales de fundamentación filosófica de la conciencia y del lenguaje para definir la relación existente entre sujeto y objeto, cómo el primero conoce en el mundo, cómo este último emerge o desde dónde se conoce este último (Rosa, 2016b, p. 62), Rosa no ha dudado en recurrir al plano fenomenológico². Se ha servido de él en tanto que permite desarrollar un enfoque que parte de una asunción determinada: el modo en que la mundanidad [*Weltlichkeit*] y la relacionalidad [*Relationalität*] en la que los sujetos experimentan (Rosa, 2016b, p. 61) afecta no solo a la intersubjetividad y a la conciencia, sino a un vínculo más primario con el mundo desde el cual el sujeto y el mundo emergen como hechos de experiencia (Rosa, 2016b, p. 740).

A partir de esta valoración, Rosa propone el concepto de *Modus der Weltbeziehung* [modo de relacionarse con el mundo] como la base de su teoría de la resonancia. Este concepto cobra sentido tanto desde un punto de vista fenomenológico-descriptivo como normativo-dialógico (Rosa, 2019c, p. 192).

En el plano descriptivo, la base fenomenológica del *Weltbeziehung* ha permitido a Rosa responder al objetivo de conectar la teoría crítica con experiencias cotidianas y de alejarla, en la medida de lo posible, de la «resolución de acertijos paradigmáticos» (Rosa, 2016a, p. 7). Ante la percepción, muy ligada a vida ordinaria, de que la dinámica aceleratoria no solo puede provocar que el propio sí [*Selbst*] se perciba a veces como «frío» o «vacío», sino que también se perciba de ese modo el mundo [*Welt*] (Rosa, 2016b, p. 78), Rosa ha entendido que ni sujeto ni mundo, en su configuración concretamente dada y experimentable, tienen por qué ser necesariamente tratados siempre desde una perspectiva analítica de manera diferenciada.

Precisamente en esta idea de que, en la práctica, sujeto y mundo se encuentran ya siempre marcados, formados y constituidos en y a través de la relación, y, por lo tanto, los sujetos no se encuentran contrapuestos al mundo, sino ya siempre en un mundo [*immer schon in einer Welt*] (Rosa, 2016b, p. 63), cobra sentido que Rosa haya propuesto como base de su teoría crítica de la resonancia el concepto de modo de relacionarse con el mundo [*immer schon in einer Welt*] como una vía para hacer referencia ya siempre al mundo objetivo, social y subjetivo (Rosa, 2016b, p. 36, 306) que siempre constituye a los dos polos de la relación: sujeto y mundo (Rosa, 2018, pp. 11-12).

También en una esfera más descriptiva, con el uso del concepto de *Weltbeziehung*, Rosa ha tratado de no caer en la misma artificiosidad en la que, a la hora de fundamentar su crítica normativa, cae Habermas al defender la separación taxativa entre *System* y *Lebenswelt*

1 Los tres componentes estructurales de la acción comunicativa propuestos por Habermas, a saber, la cultura, la sociedad y la personalidad, pueden entenderse por su correlación con el mundo objetivo, el social y el subjetivo (Habermas, 1987, pp. 196, 197; Montero, 1992, p. 151).

2 Por fenomenología se entiende aquí de un modo básico la «filosofía que resitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su facticidad» (Merleau-Ponty, 1993, p. 7).

(Honneth, 2009a, p. 437). Del mismo modo que, desde el punto de vista de la resolución práctica de problemas, es necesario aceptar que, en el día a día, los intereses estratégicos se entremezclan con los universalizables tanto en la esferas de la *Lebenswelt* como incluso en el *System* (García-Marzá, 2008, p. 35), Rosa asume que el modo de relacionarse con el mundo basado en la estabilización dinámica no puede caracterizarse como si la aceleración, la innovación y el crecimiento actuasen solamente de manera coercitiva en nuestras vidas.

Su tesis fundamental aquí, en virtud de la cual las consecuencias alienantes de los procesos aceleratorios no son históricamente necesarias e inevitables (Rosa, 2019c, p. 209), es que esa dinámica no podría reproducirse sin un correlato cultural en el que sueños, metas y deseos también empujan los motores aceleratorios con un objetivo: obtener recursos, o no dejar de tenerlos, como una vía para hacer posible cualquier modelo de vida buena (Rosa, 2017a, p. 442). Es por ello que su teoría crítica asume que el modo de relacionarse con el mundo siempre puede conformarse potencialmente de manera combinada: en términos intencionales positivos de deseo y en términos negativos de miedo (Rosa, 2016b, p. 65).

En el plano normativo, Rosa también ha encontrado en el concepto de *Weltbeziehung* la posibilidad de fijar una base para la evaluación de las implicaciones que comporta el modo de relacionarnos con el mundo. Apoyado en la fenomenología, entiende que una de las tareas que debe atender una crítica de las condiciones aceleratorias es la de evaluar si estas son capaces de minar o no una capacidad que reconoce «algo así como una 'esencia'»³ [*«so gleichsam zur «Essenz»*]: la responsividad (Rosa, 2018, p. 38).

Aunque, tal y como la defienden fenomenólogos como Bernard Waldenfels (2010), la responsividad [*Responsivität* o *Antwortlichkeit*] deba entenderse de manera básica como la capacidad de respuesta de un sujeto que se encuentra ya siempre en relación y, por lo tanto, su mantenimiento no puede entenderse nunca como una responsabilidad exclusivamente individual, lo cierto es que Rosa ha hecho el esfuerzo de reactualizar este concepto para dotarlo de un carácter lo menos individual y sustantivo, a la vez que lo más procedimental posible, mediante su integración en otro: el de resonancia⁴.

El comportamiento que dos diapasones pueden tomar bajo el fenómeno físico de la resonancia ilustra de manera ejemplar la idea básica de un contraconcepto procedimental de la alienación que es fundamental para hacer frente a la crítica del totalitarismo, tan presente no solo en Habermas, sino otras generaciones anteriores de la Teoría Crítica, especialmente en relación al fascismo.

El concepto ético de resonancia remite a un modelo de relaciones con el mundo que intenta alejarse de cualquier totalitarismo. La resonancia se basa en el hecho de que cada parte de la relación ha de ser capaz de mantener su propia capacidad responsiva, es decir,

3 Nótese la importancia del «algo así» que precede a la palabra esencia. Sin esta matización, la referencia a la esencia supondría una transgresión de los propios límites que Rosa se marcaba al concluir *Alienación y aceleración* (2016), donde proponía la necesidad de reintroducir el concepto de alienación en la Teoría Crítica sin apelar a dimensiones como la de naturaleza humana o esencia (Rosa, 2016a, p. 175).

4 Es habitual que el autor se refiera al mismo concepto de diferentes maneras. En textos como «Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie» [La resonancia como concepto clave en la teoría social], Rosa (2019b, p. 15) en ocasiones asimila la responsividad [*Responsivität*] con la capacidad de resonancia [*Resonanzfähigkeit*].

el sujeto y el mundo han de responder con su propia voz. Esta idea se refleja en el comportamiento físico de dos diapasones que son capaces de mantener su propia frecuencia (Rosa, 2016b, p. 212). El fascismo, como fenómeno totalitario, dista mucho de esta idea. Su planificación política y estética no podría ser reconstruida como provocadora de esferas de resonancia en la que cada parte de una relación mantiene su voz, su propia frecuencia, sino antes bien como *Echokammern*⁵ [cámaras de eco] para satisfacer añoranzas de resonancia en medio de relaciones con el mundo mudas y repulsivas (Rosa, 2016b, p. 372).

Quizá haya sido con la caracterización de la resonancia formulada en *Unverfügbarkeit* (2018) donde Rosa más se ha esforzado por mostrar que, como criterio ético, la resonancia no puede entenderse como un estado emocional totalitarista, ni, respecto de la vida buena, significa simplemente un estado feliz del sujeto [*einen glücklichen Zustand des Subjekts*]. La resonancia remite siempre a un modo de relación con el mundo basada en un procedimiento con distintos momentos que, a su vez, conforman criterios para evaluar las implicaciones de la aceleración social en nuestras vidas: uno de afección [*Af←fizierung*] y otro de e→moción [*E→motion*], seguido de otro de transformación [*Transformation*] que solo pueden producirse en un momento de indisponibilidad [*Unverfügbarkeit*] (Rosa, 2018, pp. 37-47).

4. La resonancia: ¿un modelo para cubrir el déficit práctico de la ética discursiva en las sociedades aceleradas?

Los estudios sobre la aceleración en las sociedades modernas han constituido un campo especialmente propicio a la crítica negativa e incluso catastrofista. Así lo ha ejemplificado el trabajo de Paul Virilio al abordar los problemas generados por los procesos aceleratorios (Virilio, 2012, pp. 18, 19), a pesar de que, sin embargo, pueda atisbarse en su crítica alguna concepción de «la moral como freno de la aceleración» (Llorca-Abad, 2010, p. 189).

Aunque tampoco Rosa haya escapado de una crítica que ve en su trabajo un excesivo cariz incluso apocalíptico (Kläden, 2020, p. 66), no cabe duda de que debe reconocérsele, como señala Alexandre Lacroix en una entrevista con Rosa en *Remedio a la aceleración*, haber llevado a cabo la tarea, nada común, «de pasar de la crítica a la propuesta» (Rosa, 2019a, p. 89). Con este paso, Rosa no solo ha demostrado la vitalidad de la Teoría Crítica en el nuevo milenio (Jeffries, 2018, pp. 437-447), sino también la proyección que, de algún modo, continúa teniendo el trabajo de Habermas (Ortega-Esquebre, 2021).

Es cierto que esta proyección ha desembocado en un modelo de crítica ética cuya fundamentación reclama para la resonancia el estatus de metacriterio normativo. Se trata de una propuesta discutible y discutida en diferentes debates surgidos en el ámbito germánico y anglosajón que cobra especial relevancia cuando se toma en consideración desde la perspectiva de un programa basado en la crítica moral como el propuesto por Habermas (Peters y Schulz, 2017; Susen, 2019).

5 Tal y como se explica en *Resonanz*, el eco con el mundo [*Echo der Welt*] es precisamente un signo del modo errado de relacionarse con el mundo. El «eco» representa el retorno de la misma voz emitida, circunstancia que se aleja del sentido de la resonancia. Esta requiere la presencia de una voz propia, transformada (Rosa, 2016b, p. 191).

Sin embargo, cuando se adopta el punto de vista práctico de la ética es más fácil superar los enfoques a veces antagonistas de la crítica moral y ética, porque lo cierto es que el monismo ético se muestra impotente a la hora de responder a lo que la realidad demanda. Los problemas que van apareciendo en las actividades sociales requieren de la conjugación de diferentes tradiciones éticas (Cortina, 2003, p. 23).

Desde esta perspectiva, también defendida por Waldenfels (2010, p. 72) al proponer que un enfoque sobre la capacidad de responder —que es la reivindicada por la resonancia— no debe excluir otros modelos éticos, uno de los potenciales transformativos de la teoría crítica de la resonancia quizá pueda encontrarse en su contribución a dos momentos clave de la ética discursiva.

Por un lado, cuando la necesidad de acelerar, innovar y crecer continuamente no solo puede atentar contra cualquier proyecto de vida buena, sino también menoscabar la capacidad resonante de sentirnos afectados y salir al encuentro de segmentos del mundo, ha de reconocerse que entonces también pueden verse comprometidas las condiciones de posibilidad que pueden motivar el cumplimiento de la norma (Rosa, 2019c, p. 202). En este momento, la resonancia podría concebirse como una vía para cubrir el déficit práctico de la ética discursiva en lo relativo al problema, no esquivado por Habermas, de la motivación por la norma (Habermas, 1991, p. 76).

Por otro lado, la resonancia también entronca con el momento de responsabilidad requerido a la hora de aplicar la norma. A pesar de su afinidad etimológica con el latín *respondere*, es oportuno entender la diferencia entre responsabilidad y responsividad porque, como muestra el significado de esta última traducido del inglés *responsiveness*, disponer de capacidad de responder no implica que la respuesta haya de ser necesariamente responsable. Es en este sentido en el que mantener viva la capacidad de responder puede presentarse en las sociedades aceleradas como un momento fundamental no solo para establecer relaciones dialógicas, sino también para afrontar responsablemente la aplicación de la norma (Cortina, 2003).

Naturalmente, la posible contribución de la resonancia a ambos momentos de la ética discursiva debe lidiar, en la práctica, con numerosos retos. Uno de ellos es, sin duda cómo operativizarla. Si, como Rosa defiende, la resonancia no pueda disponerse a voluntad, sino que tiene que aparecer siempre en un momento de indisponibilidad como contrapartida al afán de controlarlo y hacerlo todo disponible, podría pensarse que no está muy claro cómo es posible, por ejemplo, generar espacios de resonancia. Otro posible reto se deriva del propio carácter indisponible de la resonancia, acorde con la idea de que no puede otorgarse ni distribuirse competitivamente (Rosa, 2016b, p. 333). En cierto modo, ello supone que casi cualquier conjunto de acciones pueda ser caracterizada como resonante desde la perspectiva de quienes las respalden (Susen, 2019, p. 17).

Muchas son, por lo tanto, las discusiones que pueden ir abordándose sobre el horizonte práctico de la teoría crítica de la resonancia. Pero esta posibilidad se da, precisamente, porque, al menos, Rosa no ha incurrido en la misma artificiosidad que Habermas al atribuir las acciones comunicativas solo al mundo de la vida y negarlas al sistema. No hay motivos para pensar que las relaciones resonantes no puedan acontecer en esferas caracterizadas a menudo por la aceleración, la innovación, el crecimiento y la puesta a disponibilidad del

mundo como son la técnica, la ciencia, la economía y la administración, la política o el derecho (Rosa, 2016b, p. 733).

Asumir esta circunstancia abre, sin duda, un horizonte para pensar la aplicabilidad de la resonancia en el que, lejos de constituir un problema, la amplitud de posibilidades para materializarla quizá sea su gran potencial. En la medida en que no hay esferas de resonancia eternas, sino que cambian socioculturalmente, son los implicados en cada actividad quienes pueden negociarlas y adaptarlas a cada momento (Rosa, 2016b, 312).

No obstante, dentro del amplio abanico de opciones para concretar la resonancia, existen razones para pensar que cualquier proyección de esferas de resonancia en el ámbito de las actividades sociales tenga presente la necesidad de desplegarse con el objetivo de minimizar los trastornos *Störungen*] que las condiciones de aceleración social pueden provocar en el cuerpo (Rosa, 2016b, p. 92). Es decir, si la teoría crítica de la resonancia puede inspirar cambios prácticos en la sociedad, cualquier punto de partida ha de tener en cuenta el modo en que, hoy en día, las personas actúan y perciben su cuerpo como un objeto del mundo que es sometido —y que ellas mismas someten— a las exigencias de tener que acelerar, innovar y crecer (Rosa, 2016b, p. 144).

De acuerdo con la teoría crítica de la resonancia, esta autointensificación requiere de cambios en el modo de relacionarse con el mundo. Pero se trata de cambios que no pueden ser solo individuales. Deben buscarse a través de la lucha política y las instituciones. Y, además, no pueden ceñirse solo al aseguramiento de ejes de resonancia horizontales donde establecer relaciones a nivel intersubjetivo (Rosa, 2016b, p. 341).

Tal y como se ha encargado de subrayar Charles Taylor (2019) de manera perspicaz en *The Ethical Implications of Resonance Theory*, la reivindicación que lleva a cabo la teoría crítica de la resonancia de un yo afectado y responsivo, de un «yo poroso» (Rosa, 2019b, p. 37), implica una llamada a prestar atención al *pathein* y no solo al *prattein*, que podrían traducirse del griego como sentir y lograr, respectivamente (Taylor, 2019, p. 74). Es por ello que si, efectivamente, el mantenimiento de esa capacidad responsiva en medio de las dinámicas aceleratorias actuales puede ser recomendable en cualquier actividad social, también debe asumirse la necesidad de revisar los ejes verticales, en los que se desarrollamos relaciones con nosotros mismos, y los diagonales, donde en un mundo digitalizado establecemos cada vez más relaciones con las cosas (Rosa, 2016b, p. 331).

Conclusión

Este artículo ha tratado de mostrar, de una manera sistemática a través de cuatro pasos, en qué sentido es posible entender la teoría crítica de la resonancia de Hartmut Rosa como una respuesta al déficit práctico de la ética discursiva propuesta por Habermas.

En primer lugar, para cumplir con este propósito se ha subrayado que este déficit práctico se deriva de los rasgos del núcleo de la teoría de la acción comunicativa, a la que Habermas fiaba la fundamentación normativa para la crítica de su diagnóstico social, basado en la distinción entre *System* y *Lebenswelt*. A pesar de reconocer la importancia de la motivación por el proceder dialógico, Habermas ha renunciado a desarrollar una crítica de las condiciones que pueden minarlo y no por haber obviado su relevancia, sino por entender

que con la crítica de la alienación desde la base de un *ethos* podía incurrir en una suerte de totalitarismo ético.

En segundo lugar, se ha demostrado cómo también Rosa, en una cierta similitud con el programa habermasiano, ha desarrollado un diagnóstico social propio que cumple tres funciones. Primera, complementa de una manera fundamental la comprensión de las acciones instrumentales, estratégicas y comunicativas al defender que se encuentran atravesadas por una dinámica aceleratoria. Segunda, se aleja de las coordenadas excluyentes *System-Lebenswelt* para asumir que, efectivamente, esa dinámica solo puede comprenderse de una manera amplia como una confluencia de procesos estructurales y culturales. Estos procesos dan lugar a un *Modus der Weltbeziehung* o modo de relacionarse con el mundo. Tercera, permite revitalizar en el marco de la Teoría Crítica un concepto como el de alienación, abandonado por Habermas por las dificultades para someterlo a una crítica universalista, con el fin de apuntar el impacto que el modo de relacionarnos con el mundo provoca en las condiciones básicas para la motivación al diálogo.

En tercer lugar, se ha comprobado que, mediante la formulación del concepto de resonancia, también fundamentado como una forma de relacionarse con el mundo, y no como un *ethos*, Rosa propone un modelo de crítica ética que, conceptualmente, abre nuevas vías para repensar la transformación de la sociedad, tan propia de la Teoría Crítica, tratando de sortear la crítica del totalitarismo.

Tras señalar algunas de las incertidumbres que planean sobre su propuesta, en cuarto lugar se ha sugerido que quizá su mayor potencial pueda hoy vislumbrarse al aparcarse una concepción monista de la resonancia e integrarla en el marco de una ética práctica de las actividades sociales. Ante las dinámicas aceleratorias que las atraviesan, especialmente manifestadas en una intensa digitalización, urge plantearse cómo sería posible crear o mantener en ellas unas condiciones mínimas de responsividad o resonancia. Podría ser un punto de partida para no quebrar el desarrollo de cualquier modo de vida lograda, pero también para que pueda surgir un momento ético necesario en tiempos de aceleración social: la motivación por la resolución de conflictos bajo parámetros de justicia.

Referencias

- Adam, B. (2003). Comment on «Social Acceleration» by Hartmut Rosa. *Constellations*, 10(1), 49-52.
- Apel, K.-O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso* (N. Smilg, trad.). Paidós.
- Conill, J. (2006). *Horizontes de economía ética* (2.ª ed.). Tecnos.
- Cortina, A. (2000). *Ética sin moral* (4.ª ed.). Tecnos.
- Cortina, A. (2002). *Por una ética del consumo*. Taurus.
- Cortina, A. (2003). El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional. En A. Cortina y D. García-Marzá (Eds.), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. (pp. 13-44). Tecnos.
- Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Nobel.
- Cortina, A. (2008). *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Síntesis.

- García-Marzá, D. (1992). *Ética de la justicia*. Tecnos.
- García-Marzá, D. (2008). Sociedad civil: una concepción radical. *Recerca, Revista De Pensament I Anàlisi*, 8, 27-46.
- Gros, A. (2019). *Towards a Phenomenological Critical Theory: Hartmut Rosa's Sociology of the Relationship to the World*. 8-46.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista* (M. Jiménez, trad.). Taurus.
- Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad* (M. Jiménez, trad.). Paidós.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalidad social* (M. Jiménez, trad.). Taurus.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso* (J. Mardomingo, trad.) Trotta.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez* (M. Jiménez, trad.; 4ª). Trotta.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Antonio Machado Libros.
- Honneth, A. (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (G. Mársico, trad.). Katz.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (J. Romeu, trad.). Katz.
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp.
- Jeffries, S. (2018). *Gran Hotel Abismo* (J. Adrián, Trad.). Turner.
- Kläden, T. (2020). Zu schnell für Gott? Hartmut Rosas Thesen zu Beschleunigung und Resonanz in der Diskussion. En *Gastfreundschaft und Resonanz. Perspektiven zu Freizeit und Tourismus*. Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.
- Llorca-Abad, G. (2010). *Dictaduras de velocidad: política, guerra y propaganda en la obra de Paul Virilio*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, trad.). Planeta.
- Montero, F. (1992). Mundo y acción comunicativa según Habermas. *Fragmentos de filosofía*, 1, 149-166.
- Ortega-Esquembre, C. (2021). *Habermas ante el siglo XXI*. Tecnos.
- Peters, C. H., y Schulz, P. (2017). Einleitung: Entwicklungslinien des Resonanzbegriffs im Werk von Hartmut Rosa. En *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion* (pp. 9-26). Transcript.
- Peters, C. H., y Schulz, P. (Eds.) (2017). *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Transcript.
- Rosa, H. (1999). Bewegung und Beharrung: Überlegungen zu einer sozialen Theorie der Beschleunigung. *Leviathan*, 27(3), 386-414.
- Rosa, H. (2005). *Beschleunigung: Die Veränderung de Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp Verlag.
- Rosa, H. (2009). Social acceleration: ethical and political consequences of a desynchronized high-speed society. En H. Rosa y W. E. Scheuerman (Eds.), *High-speed society: Social acceleration, power, and modernity* (pp. 77-111). Pennsylvania State University Press.

- Rosa, H. (2013). *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Columbia University Press.
- Rosa, H. (2016a). *Alienación y Aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (UNAM, trad.). Katz.
- Rosa, H. (2016b). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Shurkamp.
- Rosa, H. (2017a). Dynamic Stabilization, the Triple A. Approach to the Good Life, and the Resonance Conception. *Questions de communication*, 31, 437-456.
- Rosa, H. (2017b). Für eine affirmative Revolution. En C. H. Peters y P. Schulz (Eds.), *Resonanzen und Dissonanzen Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion* (pp. 311-329).
- Rosa, H. (2018). *Unverfügbarkeit*. Residenz.
- Rosa, H. (2019a). *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia* (J. Ibarz, trad.). Ned ediciones.
- Rosa, H. (2019b). Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. En *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (pp. 11-30). Nomos.
- Rosa, H. (2019c). Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts. En *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (pp. 191-212). Nomos.
- Rosa, H. (2020). *Lo indisponible* (A. Gros, trad.). Herder.
- Scheuerman, W. E. (2004). *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*. Johns Hopkins University Press.
- Susen, S. (2019). The Resonance of Resonance: Critical Theory as a Sociology of World-Relations? *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 33(3), 309-344.
- Taylor, C. (2019). The Ethical Implications of Resonance Theory. En J.-P. Wils (Ed.), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (pp. 71-85). Nomos.
- Virilio, P. (2012). *The Great Accelerator*. Polity Press.
- Waldenfels, B. (2010). Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58(1), 71-81.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 94 (2025), pp. 175-188

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.526981>

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) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Historia, lenguaje y circunstancia. Un diálogo de la Nueva Filología con la Historia Conceptual

History, language and circumstance. A dialogue between the New Philology and the *Conceptual History*

*ESMERALDA BALAGUER GARCÍA**

Resumen: El objetivo de este artículo es el de establecer un diálogo entre la reforma filológica que el filósofo José Ortega y Gasset propone en su obra, denominada “nueva filología”, y la metodología que establece la historia conceptual de Reinhart Koselleck para el análisis de la semántica de los conceptos en sus contextos. La tesis que se sostiene es que la nueva filología de Ortega en tanto que técnica de la razón histórica supone un precedente, a veces directo y otras indirecto, de la *Begriffsgeschichte*.

Palabras clave: Ortega, Koselleck, nueva filología, historia conceptual, razón histórica.

Abstract: The aim of this article is to establish a dialogue between the philological reform proposed by the philosopher José Ortega y Gasset in his books, called “new philology”, and the methodology established by Reinhart Koselleck’s conceptual history for analysing the semantics of concepts in their contexts. The thesis is that Ortega’s new philology as a technique of historical reason is a precedent, sometimes direct and sometimes indirect, of the *Begriffsgeschichte*.

Keywords: Ortega, Koselleck, new philology, conceptual history, historical reason.

Recibido: 07/06/2022. Aceptado: 29/10/2022.

* Investigadora postdoctoral en el Departamento de Historia, Teorías y Geografía Políticas de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, de la Universidad Complutense de Madrid. esmebala@ucm.es Líneas de investigación: la forma de expresión filosófica del exilio, la relación entre la filosofía y la filología, el estudio de la Historia de la Filosofía y de la Historia de las Ideas, la vinculación entre la razón histórica orteguiana y la Historia conceptual y la obra de José Ortega y Gasset. Publicaciones recientes: “*Doxa y Paradoxa*: el concepto de opinión pública en Ortega y el papel del filósofo”, *Doxa Comunicación*, 30 (2020), “La nueva filología de Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 41 (2020). Este artículo se enmarca en el Proyecto de investigación “La ‘Tercera España’: génesis y usos públicos de un concepto político (1936-2020)” (PID2020-114404GB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Las lenguas son en último término, simplificaciones de una realidad que siempre las rebasa, y sólo pueden justificarse con un fin práctico.

BORGES, *Inquisiciones*

La preocupación por el lenguaje es tan antigua como el ser humano mismo. El filósofo español José Ortega y Gasset vincula el mito del origen del hombre con el mito del lenguaje para exponer que el primer ser humano descubre un mundo tan rico en su interior que tiene la necesidad de comunicarlo. Para ello precisa de la lengua, que se vuelve una creación ortopédica para comunicar las ideas que alberga nuestra mente y para fundamentar conceptos que nos permitan categorizar la realidad de modo que no tengamos que hacer *tabula rasa* y empezar de nuevo cada vez que queremos decir algo.

Nuestro conocimiento de la realidad está mediado lingüísticamente, es decir, pensamos con una estructura lingüística y conceptual determinada que nos socializa, pues la lengua es un uso social. El ser humano se encuentra engarzado dentro de una estructura lingüística desde su nacimiento y, por tanto, para hacerse cargo de la carga significativa que el lenguaje impregna en las palabras y conceptos hay que hacerlo desde dentro de la propia vida humana y social.

El siglo XX pone en cuestión la forma en la que se había entendido el lenguaje hasta el momento, esto es, como una herramienta para la comunicación. La pregunta por la naturaleza del lenguaje parte, en esta época, de la pregunta por la subjetividad. Dicho de otro modo, las reflexiones sobre el lenguaje durante el siglo XX lo conciben como vinculado a la experiencia, esto es, a esa temporalidad y circunstancialidad que rodea la vida humana.

Esta intuición recorrerá las venas de las grandes corrientes del lenguaje del siglo XX. Frente a un enfoque esencialista de la Historia de las Ideas, la razón histórica de Ortega, la historia conceptual de Reinhart Koselleck, la hermenéutica de Hans Gadamer y las propuestas del lenguaje de Quentin Skinner presentan una visión de las ideas en su historia. Es decir, las ideas y los conceptos tienen una cronología, marcada por el momento histórico en que surgieron y por la persona que las promulgaron. Las ideas y sus conceptos tienen un tiempo y, por tanto, historia.

Esta comprensión de la historia incardinada en la vida es una respuesta crítica a la comprensión de crisis de la modernidad. Lo constitutivo de la Edad Moderna es sentir ese nuevo tiempo como el tiempo de la aceleración promovida por el progreso, afirma Koselleck. La razón ilustrada fracasa y el escenario del siglo XX abre un horizonte de crisis de los valores de la modernidad. Nos lo anunciaba Nietzsche con la publicación en 1887 de *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. Crisis de la razón pura y del pensamiento científico advertía Nietzsche; crisis del modelo social y de las certezas y valores, sostenía Zweig; crisis de la idea de progreso, crisis del liberalismo y surgimiento de nuevas ideologías (democracia, socialismo democrático, anarquismo, fascismo) como apunta Sartori y surgimiento de la sociedad de masa de la que nos hablaba Ortega.

En muchos de sus textos Ortega exponía que la modernidad sufría una grave crisis, una crisis de sus principios. La filosofía de Ortega es una respuesta a esta crisis de la modernidad. En *La idea de principio en Leibniz* expone que la razón histórica es el nuevo método

para hacerse cargo de la filosofía y de la historia, pues el modo de pensar iniciado en Grecia hacía 2800 años había llegado a su fin precisamente porque su razón mantenía olvidada la importancia de la vida. *Primum vivere deinde philosophare*. Su razón histórica es primero vital, porque sólo una razón enraizada en la vida, y toda vida es siempre su historia, puede aportar una perspectiva de comprensión de la realidad más cercana a la verdad.

Koselleck también encontraba en la historia de los conceptos una respuesta a la crisis de la modernidad. El objetivo de la historia de los conceptos consiste en el análisis de periodos de *Sattelzeit* para buscar el uso concreto de la lengua en la vida social, jurídica y política. La *Begriffsgeschichte* considera los conceptos como reflejos de la sociedad porque acuñan significaciones para la interacción entre palabras y realidad. De este modo, la comprensión de la crisis de la modernidad pasa por el análisis del uso de los nuevos conceptos y de la secularización o vigencia de los viejos.

1. La Nueva Filología

La razón histórica y la historia conceptual son dos aportaciones que, a la luz del contexto y del uso lingüístico, se contraponen a la tradicional historia de las ideas. La *Begriffsgeschichte* de Koselleck está dirigida contra la historia de las ideas desarraigadas de sus usos lingüísticos en el seno social y político. Esta crítica a la historia de las ideas del pensamiento político ya la encontramos en Ortega, pues desde principios de los años 20 con *El tema de nuestro tiempo* demanda una filosofía incardinada en la vida.

Se trata de una crítica a una Historia de las Ideas entendida como un “canon” de autores y “textos clásicos” que supuestamente contienen una “sabiduría intemporal” expresada en forma de “ideas universales” no sometidas al tiempo y al espacio en que se produjeron. La visión de Ortega y de Koselleck es una visión integradora que pretende que la Historia de las Ideas tenga presente los contextos en que éstas se producen, el marco conceptual en que se expresan y el propósito y la intencionalidad de las mismas y de los hablantes. Quentin Skinner, perteneciente a la Escuela de Cambridge, pone de relieve que la interpretación de los hechos no depende sólo del conocimiento de los mismo, sino también del marco teórico en que se formulan, el cual se expresa necesariamente por medio del lenguaje, pues nuestro conocimiento del mundo es lingüístico.

Un texto paradigmático en el que Ortega anunciaba esa crítica a la historia de la filosofía, que era una crítica a la historia de las ideas abstractas, es el “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier” de 1942. Ortega comprendió las ideas como la reacción de un hombre hacia una situación vital determinada. Dejaba de concebir *eidós* como forma o visión y pasaba a comprenderlo como acción, como hacer.

No hay ideas eternas, pues si prescindimos de la circunstancia o contexto que produce una idea a lo sumo lograremos tener una concepción vaga de la misma. Para Ortega una historia de las ideas es imposible en tanto que las ideas no tienen historia, sino que son los hombres —los que dicen, sostienen y hasta mueren por esas ideas— quienes sí tienen historia.

La comprensión de las ideas y de los conceptos no puede ser abstracta o eterna, sino que tiene que descender a las profundidades del uso social, pues es en ese estrato de la vida

humana donde se cargará de significado. En cierto modo, esta intuición empezaba a abrir las puertas a posteriores pensadores como Koselleck que entendieron la necesidad de unificar la historia de los conceptos a la historia social. El proyecto de Koselleck fue llevar a cabo una crítica ideológica de la modernidad con el fin de proporcionar una semántica de los tiempos históricos que permitiera detectar las transformaciones de la historia.

La pretensión de esta aportación es la de poner de manifiesto la relevancia de las aportaciones de Ortega a la filosofía del lenguaje desde una razón histórica para la historia conceptual. La razón histórico-vital que Ortega proponía como método para la filosofía era inseparable del lenguaje, porque todo pensamiento humano se expresa por medio de conceptos, de palabras, usa de la lengua. La razón histórica permite vislumbrar que los conceptos tienen historia, que se asientan sobre las faldas del uso social y que para entenderlos en su historia hay que recurrir a las etimologías, porque esas etimologías, que son fruto de un decir concreto, dan lugar a una determinada realidad.¹

Ortega, consciente de la necesidad de hacer filología como paso previo para el desempeño filosófico, formula una propuesta de reforma lingüística denominada “nueva filología”, cuyo origen se remonta al descubrimiento de la vida como realidad radical durante los años 20 y se consolida a partir de su autodenominada “segunda navegación” en 1932 en el “Prólogo a una edición de sus *Obras*”.² Ortega nunca culminó la exposición de la reforma de una nueva filología, más allá de anotar sus principios constitutivos. Tampoco hay en su pensamiento una teoría del lenguaje desarrollada como tal, sino que sus ideas se rastrean en forma de metáforas y etimologías. La razón histórica es el método que posibilita la reconstrucción de la nueva filología, cuya *praxis*, en última instancia, sirve como técnica para esta razón que debía ocupar el espacio de la razón pura.³

Las obras que mayor claridad ofrecen para des-velar (los griegos llamaban a esto *alétheia*, sacar a la luz o poner delante lo que estaba escondido en forma de latencia) los entresijos del concepto de “nueva filología” son “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón” de 1946 y el curso de *El hombre y la gente* de 1949, que Ortega impartió en el Instituto de Humanidades fundado por él mismo junto a Julián Marías.⁴ Los principios de la

1 Sobre la razón histórica y sus categorías véase el estudio de JAVIER ZAMORA, “La razón histórica”, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Granada, Comares, 2016. También puede verse las siguientes obras de JOSÉ ORTEGA Y GASSET en las que desarrolla su razón histórica como *Historia como sistema* o el curso de Buenos Aires “La razón histórica [curso de 1940]” y el curso de Lisboa “La razón histórica [curso de 1944]”, en *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010, V, y IX respectivamente. En adelante serán citadas con el nombre del escrito, el tomo y la página.

2 Véase “Prólogo a una edición de sus *Obras*”, V, p. 99.

3 Sobre la idea de que la razón pura debe dejar paso a la razón vital e histórica véase de Ortega lo siguientes textos: *El tema de nuestro tiempo*, “El sentido histórico” y *Las Atlántidas*, III.

4 Si el lector quisiera seguir indagando sobre la radiografía que el filósofo hizo de la nueva filología y de la teoría del decir, puede consultar las siguientes obras además de las ya citadas: *Misión del bibliotecario* (1935), “Miseria y esplendor de la traducción” (1937), “Meditación del pueblo joven” (1939), “Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez” (1947), “Prólogo a Historia de la Filosofía, de Émile Bréhier” (1942) y las conferencias de “El hombre y la gente [Conferencia en Valladolid]” (1934) y “El hombre y la gente [Conferencia en Rotterdam]” (1936). La correspondencia que mantuvo con el filólogo alemán Ernst Robert Curtius es significativa porque contiene la expresión de la nueva filología y de sus principios constitutivos de forma sistemática, en especial la carta del 4 de marzo de 1938 que Ortega escribe desde París para su amigo Curtius. El epistolario está publicado en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, Colección El Arquero, Madrid, 1974.

Nueva Filología formaban parte de un proyecto de mayor envergadura, “Aurora de la razón histórica”,⁵ uno de los grandes libros filosóficos que nunca llegó a escribir.

Una de las aportaciones más novedosas de la teoría lingüística de Ortega es la concepción del decir —del acto de comunicar con palabras— como un hacer de un ser humano o *Handlung*, que remite a un contexto concreto y que porta una intencionalidad determinada.

Ortega sostiene en “Misión del bibliotecario” que “los libros son ‘decires escritos’ — λόγους γεγραμμένους, 275, c.— y decir, claro está, no es sino una de las cosas que el hombre hace. Ahora bien, todo lo que se hace, se hace para algo y por algo”.⁶ Por tanto, un libro contiene entre sus páginas un hacer vital que ha culminado su actividad en el decir y para devolver a la vida esa escritura fijada con el fuego inquebrantable de la impresión hay que devolverla a su momento viviente. “Decir es una de las cosas que el Hombre hace, y brota como comportamiento reactivo ante una situación.”⁷ La palabra escrita y la palabra hablada son haceres que encierra en su misma dicción el misterio del silencio, hace notar Ortega en los principios constitutivos de esta nueva filología que procedo a exponer.

El primer principio vertebrador de una nueva filología que da lugar a otros dos principios secundarios tiene su primera formulación en el “Prólogo para franceses” de 1937 de *La rebelión de las masas*:

Se olvida demasiado que todo auténtico decir no sólo dice algo, sino que lo dice alguien a alguien. En todo decir hay un emisor y un receptor, los cuales no son indiferentes al significado de las palabras. Éste varía cuando aquéllos varían. *Duo si idem dicunt non est idem*. Todo vocablo es ocasional. El lenguaje es por esencia diálogo y todas las otras formas del hablar depotencian su eficacia. Por eso yo creo que un libro sólo es bueno en la medida en que nos trae un diálogo latente, en que sentimos que el autor sabe imaginar concretamente a su lector y éste percibe como si de entre las líneas saliese una mano ectoplásmica que palpa su persona, que quiere acariciarla.⁸

Este principio demandaba la comprensión de un texto como un diálogo *in status nascenti*, de lo que se deduce que el verdadero decir es el que brota como reacción a una situación y sólo circunscrito al marco de esa situación contextual adquiere su auténtica realidad y su sentido pleno. Que el significado del decir varíe en función de la posición subjetiva que adoptamos en el acto del habla, muestra, por ende, la ocasionalidad de los conceptos.

Que dos individuos digan lo mismo no quiere decir que signifiquen lo mismo. Las ideas y los conceptos dependen de la acción individual e íntima de un sujeto (la misma palabra “fuego” viene a expresar significados distintos en función de si la utilizamos en un contexto u otro, como puede serlo el contexto de un incendio si gritamos “fuego” o el de fumar si pedimos “fuego” para encender un cigarro).

5 John T. Graham explicaba que la filosofía de Ortega, siguiendo la de Friedrich Schlegel, es trina: es una filosofía de la vida, una filosofía de la historia y una filosofía de lo social, que incluye una filosofía del lenguaje. JOHN T. GRAHAM, *Theory of History in Ortega y Gasset*. “The Dawn of historical Reason”, University of Missouri Press, Columbia, 1997, p. X.

6 “Misión del bibliotecario”, V, p. 368.

7 “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 730.

8 “Prólogo para franceses”, IV, p. 350.

Los dos principios de la axiomática de una nueva filología, que son secundarios pues derivan de aquella sentencia latina, Ortega los formuló en 1946 en “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”.

“Leer” comienza por significar el proyecto de entender plenamente un texto. Ahora bien, esto es imposible. Sólo cabe con un gran esfuerzo extraer una porción más o menos importante de lo que el texto ha pretendido decir, comunicar, declarar, pero siempre quedará un residuo “ilegible”. Es, en cambio, probable, que mientras hacemos ese esfuerzo, leamos, de paso, en el texto, esto es, entendamos cosas que el autor no ha “querido” decir y, sin embargo, las ha “dicho”, nos las ha revelado involuntariamente, más aún, contra su decidida voluntad. Esta doble condición del decir, tan extraña y antitética, aparece formalizada en dos principios de mi “Axiomática para una Nueva Filología” que suenan así:

1.º Todo decir es deficiente —dice menos de lo que quiere.

2.º Todo decir es exuberante —da a entender más de lo que se propone.⁹

Frente a la aparente contradicción que puedan presentar estos dos principios, muy al contrario, se retroalimentan. El decir es deficiente y exuberante a partes iguales, decir es querer decir algo determinado que jamás logramos decir con suficiencia, pero que se asienta sobre supuestos tácitos, sobre un suelo común en el que “sotopensamos”, dice Ortega, y que permite la comprensión y el entendimiento en el diálogo.

En el sustrato último de su concepción del lenguaje opera la idea de que éste es impreciso y ambiguo, que no dice todo lo que quisiera decir e insinúa más de lo que querría. Más acusado todavía esto cuanto más abstractos y radicales son los temas, como apuntaba en “Miseria y esplendor de la traducción”.

Ortega entiende la lengua como una tensión entre el querer decir y el tener que callar. Como apunta Concha D’Olhaberriague, la viva realidad del lenguaje es navegar entre su pobreza y su superabundancia.¹⁰ Es más, el auténtico decir se compone de silencios porque para decir algo determinado se tiene que acometer necesariamente una renuncia. La circunstancia es la encargada de presuponer lo que nuestra habla silencia.

La Nueva Filología pone de relieve que todo texto, idea, concepto, todo decir, en definitiva, es contexto y parte de una vida y desligada de ella no puede entenderse, es, por tanto, bio-grafía. Para Ortega, “el decir verbal ‘responde’ a una situación en que están los que hablan, a la cual reaccionan con palabras de la lengua establecida y con gestos corporales de su persona. El lenguaje es, pues, el sistema de estas tres cosas: situación-lengua-gesto”.¹¹

De modo que la comprensión de ese decir que fluctúa entre la deficiencia y la exuberancia, que tiene tanto de silencio como de contenido explícito al que hay que atender por igual, depende de su situación en el marco de un contexto y de la intencionalidad que el dicente puso en esa acción del decir.

9 “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 729.

10 CONCHA D’OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, Spiralia, A Coruña, 2009, p. 264.

11 *Ibid.*, p. 756.

La propuesta de reforma lingüística que Ortega propone es, en muchos aspectos, un importante antecedente para la historia contextualista de los conceptos y para la hermenéutica. Las diferentes corrientes de filosofía del lenguaje que se desarrollaron durante el siglo XX beben, en muchos casos sin ser conscientes, de los presupuestos que Ortega había asentado. La necesidad de ocuparse del lenguaje para hacer filosofía no fue una revelación del español, sino que los humanistas ya habían reparado en esta exigencia.

Hay tres notas distintivas fundamentales de la filosofía del lenguaje en el siglo XX que ya estaban en la nueva filología que Ortega proponía: la primera es la atención a la contextualidad de los textos, palabras y conceptos; la segunda tiene que ver con la intencionalidad de los hablantes; y la tercera es la hermenéutica y los silencios. Estas tres notas se pueden analizar con la razón histórico-vital que Ortega presentaba, pues la primera demanda una atención al contexto histórico y las otras dos solicitan una mirada a la vida del autor que ejecutó ese hacer que es un decir.

La pretensión de estas páginas es la de entablar un breve diálogo entre la nueva filología, por medio de la razón histórica, y la historia conceptual de R. Koselleck. Abordar este diálogo con la hermenéutica de Gadamer y la importancia que Skinner otorga a la intencionalidad excede los límites físicos que este trabajo puede abarcar.

2. El contexto de los conceptos

El vínculo que puede trazarse entre la historia conceptual y la filosofía de la razón histórica orteguiana, en la que se inserta su proyecto de reforma lingüística, no ha sido investigado hasta el momento. En esta contribución, que abrirá vías todavía por recorrer y que serán objeto de futuras investigaciones, pretende tender puentes de unión entre la *Begriffsgeschichte* que promovió Koselleck y la Nueva Filología de Ortega.

Partiré de una intuición que permitió a Koselleck, a mi parecer, construir una semántica de los conceptos a partir de la atención al tiempo histórico. En su obra *Historia de conceptos*, señalaba que la historia tenía que ver con la sociedad y con el lenguaje.¹² Con esto pretendía expresar que los cambios en la historia tenían un reflejo palpable en su adaptación social y en la evolución de su lenguaje. Esta idea es importante porque la historia de la filosofía está engarzada desde la antigüedad por esta comprensión de nuestro ser social vinculado al logos. En su *Política*, Aristóteles escribía un famoso pasaje en el que entrelazaba la cuestión de cómo organizar nuestra vida social con el ser lingüístico del hombre.¹³ Una de las obras cardinales de la filosofía de Ortega es, junto con *En torno a Galileo* e “Ideas y creencias”, *El hombre y la gente*. Con ellas tenemos una radiografía completa que vincula el desarrollo

12 REINHART KOSELLECK, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. de Luis Fernández Torres, Trotta, Madrid, 2012, p. 12.

13 Dicho pasaje dice lo siguiente: “El hombre es, por otra parte, el único que tiene un lenguaje inteligible. El sonido sirve para indicar el dolor y el placer; y eso es común a todos los animales, porque por naturaleza así se transmite la sensación de dolor y placer. Ahora bien, el lenguaje inteligible sirve además para manifestar el propio interés, así como lo dañino, o lo justo y lo injusto, siendo esto exclusivo del hombre que, así, se diferencia de los demás animales al tener, por ello, el sentido del bien y del mal, el de lo justo y de lo injusto y todo lo demás que le es propio. También la participación en estas cosas constituye la casa y la ciudad” (ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Salvador Rus y Joaquín Meabe, Tecnos, Madrid, 2018, 1252a).

de la razón histórica con la tensión entre la autenticidad del yo individual y la inautenticidad del yo social, que se refleja lingüísticamente.

El giro lingüístico que trajo aparejado el siglo XX dio lugar a cuatro destacadas escuelas que comprendieron cómo el marco lingüístico construía una determinada visión o, por volver a Ortega, una concreta perspectiva de la realidad social e histórica. Estas cuatro escuelas —la escuela de Cambridge, la escuela de Bielefeld, la escuela de Heidelberg y la escuela de Fontenay/Saint-Cloud— que exponen sucintamente Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes en su “Introducción” al *Diccionario político y social del siglo XIX español*,¹⁴ y con las que encontramos algunas coincidencias con la filosofía de Ortega (no podemos olvidar que están pensando bajo el mismo horizonte histórico-vital y dentro de la misma tradición filosófica), intentaron poner el acento en la centralidad del lenguaje para comprender el pasado.

Antes de aventurarnos en el asunto, cabe dar una sucinta definición de qué entendemos por historia conceptual. Koselleck la categorizó como una disciplina histórica que tiene que ver con situaciones o sucesos políticos y sociales y cuyo tema es la convergencia entre el concepto y la historia.¹⁵ Dicho de otro modo, “la historia de los conceptos enseña más bien que en ella están contenidos los instrumentos propiamente lingüísticos que debe poseer quien quiere comprender su mundo o influir en él.”¹⁶

En su estudio introductorio a *Esbozos teóricos*, José Luis Villacañas sostiene que “la historia de los conceptos es la *teoría necesaria* a la historia política y social. No es *parte de esa práctica de la historia*, como aquí se ha pretendido, sino su condición teórica previa”. Además añade que “su voluntad fundamental aspira a complementar de forma crítica la hermenéutica de H. G. Gadamer, mostrar que esta, como práctica filosófica o teórica, es inadecuada justo porque no puede aspirar a convertirse en *semántica histórica*”.¹⁷ La hermenéutica, por radicar en la interpretación, parecía caer en un cierto relativismo que Koselleck pretende salvar con esta semántica de conceptos históricos, en la que, pese a una variabilidad de los mismos que responde a ideologías o relaciones de poder, su aplicabilidad es universal y no funcionan como estanques vacíos en los que añadir el contenido semántico que más nos convenga, sino que éste se va forjando en cada cambio histórico en el que hay que reparar. De este cambio histórico hablaré a continuación.

Bajo el amparo de esta idea, Villacañas ponía de manifiesto sucintamente la relación con Ortega: Koselleck pretendió establecer un programa que vinculara la ciencia concreta con la teoría, la sociología y la historia y precisamente a partir de estas disciplinas, el Ortega que llevaba varios años en el exilio —Villacañas habla de un “exilio interior y exterior”— pensó la sociedad de un tiempo agitado por guerras y conflictos, en definitiva, por crisis de creencias históricas. Villacañas también sostiene que Koselleck introdujo en la historia la

14 JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN Y JUAN FRANCISCO FUENTES, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 26-28.

15 REINHART KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Paidós, Barcelona, 1993, p. 118.

16 REINHART KOSELLECK, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. de Luis Fernández Torres, Trotta, Madrid, 2012, p. 28.

17 JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, “Introducción”, en REINHART KOSELLECK, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, trad. de Kilian Lavernia, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2013, p. 11.

variable generacional. Las generaciones para Ortega son la categoría vehicular para comprender la razón histórica, pues sin pensar en el cambio generacional sería arduo determinar los periodos de crisis de creencias.

Koselleck considera los conceptos son indicadores de una realidad o contexto, pero también son factores (esto es, creadores o fundadores de realidad). La historia de los conceptos e historia social se compensan en una semántica histórica.¹⁸ En cierto modo, Ortega fue consciente de este carácter performativo del lenguaje como lo llamó Skinner, pues el lenguaje, que tiene una base creencial, en tanto que es fruto de la colectividad, tiene la capacidad de transformar la sociedad y las ideologías que imperan en la misma.

Faustino Oncina ofrece un perfil de la historia conceptual conciliable con una “hermenéutica de la sospecha”. Afirma Oncina que la historia conceptual se concibe como una crítica de las ideologías, es decir, una crítica de malversaciones semánticas interesadas, de fenómenos de alienación y de mecanismos de dominación que producen la impresión de condiciones sociales y vitales inexorables.¹⁹ Por tanto, lo que pretende la historia conceptual es “aflorar la ambivalencia del término, fluctuante entre la factibilidad y la fatalidad, entre la disponibilidad de la historia como un producto de la acción humana y la coacción de su omnipotencia sobre los hombres”,²⁰ ya que el concepto, dado su universalidad, es susceptible de ser un receptáculo vacío y dúctil para ser semánticamente modelado según la ideología imperante.

Koselleck prima en su análisis un momento temporal marcado por un fuerte cambio histórico y a este periodo lo denomina *Sattelzeit*. Esta *Sattelzeit*, que abarca la Ilustración, la Revolución Industrial y las Revoluciones liberales, desde 1750 a 1850, es indicativa de como nuevos significados de conceptos antiguos o nuevos conceptos anticipan esa transformación histórica, porque los conceptos tienen una plasmación social. Koselleck pretende mostrar cómo el léxico determina la forma en la que los hablantes alemanes percibieron socialmente y conceptualizaron estos cambios que tuvieron lugar en la *Sattelzeit*. Tales cambios estructurales y lingüísticos no son exclusivos de Alemania. La aplicación de este enfoque la encontramos en el proyecto del *Diccionario de Conceptos históricos fundamentales*, editado junto con Otto Brunner y Werner Conze.

La expresión *Sattelzeit* es asimilable a la idea orteguiana de crisis histórica, pues ese cambio histórico denota una profunda crisis de creencias que hace tambalear los cimientos político-sociales de una sociedad.²¹ Para Ortega la historia es cambio constante de creencias, es “transformación de la arquitectura general de la existencia humana. En esa arquitectura el cimiento son las creencias no sólo religiosas, sino de todo orden. El hombre vive siempre desde ciertas creencias: sobre lo que es el universo y él mismo”.²² Estas crisis de creencias

18 JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, “Introducción”, en REINHART KOSELLECK, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, op. cit., p. 16.

19 FAUSTINO ONCINA, “Historia conceptual y crítica: hitos y episodios de una relación nunca consumada”, en *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre la historia conceptual y crítica de la ideología*, ed. de Faustino Oncina y José Manuel Romero, Comares, Granada, 2016, p. 19.

20 *Ibid.*, p. 22.

21 Para un mayor estudio de los periodos de “cambio” y “crisis histórica” véase las lecciones que Ortega impartió en 1933 en la Cátedra de Valdecilla de la Universidad Central de Madrid, “En torno a Galileo”, VI, pp. 371-506.

22 “Juan Luis Vives y su mundo”, IX, p. 447.

se reflejan socialmente en una crisis lingüística, pues los conceptos usuales entran en un proceso de desuso, dejan de servir y vienen a ser sustituidos temporalmente por la implantación de otras ideas.

Koselleck escoge este lapso de tiempo porque respondía a las dos categorías esenciales de la modernidad: el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa.²³ Estas dos categorías están estrechamente vinculadas a la idea moderna de progreso, que abre, inevitablemente, toda una paleta de acciones para realizarse en el futuro. El futuro es el tiempo histórico que se va sobrepasando a sí mismo continuamente. Lo que sucede es que hasta el siglo XVII la expectativa de futuro estaba delimitada por la vieja idea cristiana del advenimiento del juicio final. Más allá de esto no cabía proyección. Sin embargo, en el siglo XVIII, la ciencia y la técnica abren el vasto horizonte de las posibilidades ilimitadas. Frente al mundo medieval que anulaba la idea del porvenir, el mundo moderno se erigía como progreso y, por tanto, futuro. La *Sattelzeit* se sitúa precisamente en este periodo porque Koselleck encuentra en él ese tiempo histórico de cambio que anda a caballo entre la experiencia del pasado y la expectativa del futuro.

Estas categorías que son el eje central de la *Sattelzeit* koselleckiana podrían hallar un parangón en Ortega. El principio del que parte la filosofía orteguiana es la comprensión de la vida como realidad radical, es decir, a partir de la cual se descubren el resto de realidades. Esta intuición es fundacional y originaria porque pone a la vida en el centro, pero no hay un centro sin un contorno que lo delimita, y éste para Ortega es cuasi tan importante como la vida misma, pues ambos se necesitan para salvarse. Me refiero a la circunstancia, que apunta a un marco temporal y espacial en el que tiene lugar una vida, apunta a la realidad circundante que es nuestro tiempo. Un texto clave en el que Ortega desarrollaba sistemáticamente las categorías de la razón vital es *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. El tiempo del que nos hablaba Ortega, ese “ahora” de nuestra circunstancia es un tiempo a caballo entre el fugitivo pasado y la expectativa del porvenir. La circunstancia o temporalidad apunta al espacio de experiencia de la vida humana al que Koselleck aludía. La expectativa es entendida para Ortega como futurición y a la vez como proyecto, como una proyección de nuestro quehacer hacia adelante que siempre está ejecutándose y que, por tanto, se presenta como apertura hacia el futuro. En palabras del propio Ortega:

Siempre estamos decidiendo nuestro ser futuro, mas para realizarlo tenemos que contar con el pasado y actuar desde el presente, operar sobre la actualidad. Y todo ello dentro del “ahora”; porque nuestro futuro no es uno cualquiera sino el posible “ahora”, y nuestro pasado es el pasado hasta “ahora”, no el pasado de quien vivió hace cien años. ¿Ven ustedes? Vida es historia, nivel, generación. Vida es tiempo y tiempo es ante todo nueva tarea posible, innovación.²⁴

23 Véase el capítulo “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’, dos categorías históricas”, en REINHART KOSSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, op. cit., pp. 333-357. Koselleck sostiene que se trata de categorías “adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro. Las categorías son adecuadas para intentar descubrir el tiempo histórico también en el campo de la investigación empírica, pues enriquecidas en su contenido, dirigen las unidades concretas de acción en la ejecución del movimiento social o político” (*Ibid.*, p. 337).

24 *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, VIII, p. 47.

El análisis de conceptos desde la perspectiva de la experiencia y la expectativa que postulaba Koselleck ya se vislumbraba en la fundamentación de la razón histórico-vital y, por tanto, en su apuesta por una comprensión del lenguaje arraigado en la vida, esto es, en el momento naciente del decir. La comprensión de la vida en el pensamiento orteguiano está enmarcada entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa en tanto que es posibilidad de ser y a la vez haber sido. Recordemos aquel interesante pasaje en el que Ortega nos decía: “Ayer he conocido a Hermione...”, para explicitar que nuestra vida es precisamente acumulación de experiencias pasadas y proyección de posibilidades futuras, pues “ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser”.²⁵ El hombre es su historia y no su naturaleza, como advertía Ortega, esto es, la vida es narración de las experiencias pasadas y por tanto se vive desde la historicidad, pero con el impulso hacia delante de aquel que emprende un camino que se hace al andar, como diría Machado.

A partir de estas categorías que le sirven de marco metodológico, Koselleck intentaba fundamentar una semántica de los conceptos históricos mediante un movimiento crítico que consistía en elucidar los conceptos que son relevantes política y socialmente en cada momento, por lo que tenía que recurrir al análisis del contenido lingüístico y de las estructuras extralingüísticas. Koselleck ha abundado en la diferencia entre discurso y estado de cosas, la principal discrepancia con la ontología universal del lenguaje de su maestro en Heidelberg, Gadamer.²⁶

Para hacerse cargo del contenido significativo de un concepto Ortega sugería que no sólo había que entenderlo en tanto que un uso establecido socialmente, sino que había que tratar de hacer etimología del mismo y volver al momento naciente en que fue dicho, de modo que para entender la carga semántica de un concepto como “liberalismo” sería necesario retrotraernos a sus primeros momentos fundacionales durante el siglo XVII cuando Locke o Montesquieu empezaron a usar el término.

En la historia conceptual hay un análisis diacrónico de los conceptos, que a su vez se vincula a un análisis sincrónico. Esto le valió varias disputas a Koselleck con los adalides de la Escuela de Cambridge, Skinner y Pocock, quienes lo acusaron de incurrir en la falacia del presentismo y desdeñar la pragmática. Sin embargo, investigadores como Faustino Oncina han desmontado tales reproches, pues Koselleck suscribió esta idea de tintes tan orteguianos que Skinner se encargó de matizar en “A Reply to My Critics”: no hay historia de los conceptos como tales, pues sólo puede haber historias de su uso. El uso, que es aquel tirano que esclavizaba nuestro lenguaje y convierte nuestro hablar en un acto de inautenticidad, según Ortega, era clave para entender la transformación que un concepto había padecido, porque antes de ser uso, había sido simple palabra carente de vigencia.

Koselleck hace una magnífica distinción entre palabra y concepto que merece ser reseñada, pues ambos términos no tienen la misma connotación y tienden a confundirse. “Cada concepto depende de una palabra, pero cada palabra no es un concepto social y político. Los conceptos sociales y políticos contienen una concreta pretensión de generalidad y son siempre polisémicos”, de modo que un concepto unifica la totalidad de significados pues

25 *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, p. 68.

26 Véase la controversia entre ambos en REINHART KOSELLECK Y HANS-GEORG GADAMER, *Historia y hermenéutica*, trad. de Faustino Oncina y ed. de José Luis Villacañas, Paidós, Barcelona, 1997.

“reúne la pluralidad de la experiencia histórica”. Así una palabra como “Estado” es concepto en tanto que va asociado a palabras tales como “dominio”, “territorio”, “legislación”, etc.²⁷

Skinner subordinará el análisis diacrónico asociado a la *Begriffsgeschichte* al análisis sincrónico; sin embargo, Koselleck defenderá que, sin analizar la evolución en el tiempo de un concepto, no es posible entender el cambio histórico que se ha producido o que está por venir. Para el germano, los conceptos se mueven dentro de un ámbito discursivo concreto y se trata de averiguar por qué un autor eligió usar unos conceptos u otros. Algo que Ortega ya había señalado con su idea de la *Handlung*, en tanto que entendió la expresión de una idea o el decir como el hacer concreto de un ser humano.

Faustino Oncina señala que ningún pensador puede, en palabras orteguianas, “decir”, sin apoyarse en ese poso de cultura común que son las creencias y en las que se inscribe el lenguaje. Dicho de otro modo, todo autor necesita apoyarse en su pasado lingüístico para pensar y decir, “ningún autor puede crear algo nuevo sin retrotraerse al corpus establecido del lenguaje, a los recursos lingüísticos amasados diacrónicamente en el pasado y compartidos por hablantes y oyentes. Cualquier término posee un empuje diacrónico, con el cual debe forcejar cualquiera que busque añadir un nuevo significado”.²⁸

La historia conceptual intenta alumbrar el significado de los conceptos a la luz de su tiempo histórico, el cual denota inexorablemente un contexto determinado. Que “cualquier término histórico, para ser preciso, necesita ser fijado en función de toda la historia”²⁹ era algo que ya había sostenido Ortega en los años 40, en *Historia como sistema*. La pregunta que Koselleck tenía en mente era la siguiente: cuándo determinados conceptos nos sirven como indicadores y factores de un cambio sociopolítico o histórico. Para responder a esto, Koselleck, deudor de una tradición en la que el contexto lingüístico y social empieza a ser relevante para la comprensión de los conceptos, consideraba que había que investigar “los conflictos políticos del pasado en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado”,³⁰ porque, y he aquí la clave, los conceptos no sólo permiten entender los hechos pasados, sino que también se proyectan hacia el futuro. El concepto vive a caballo entre la experiencia del pasado y la expectativa del futuro, entre su historicidad y su futurición. Sin embargo, la clarificación semántica de estos conceptos no será satisfactoriamente realizable si no se recurre al uso lingüístico del concepto y a su implantación y aplicación en la sociedad:

La historia conceptual es en primer lugar un método especializado para la crítica de las fuentes, que atiende al uso de los términos relevantes social y políticamente y que analiza especialmente las expresiones centrales que tiene un contenido social o político. Es obvio que una clarificación histórica de los conceptos que se usan en cada momento tiene que recurrir no sólo a la historia de la lengua, sino también a

27 REINHART KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, op. cit., pp. 116-117.

28 FAUSTINO ONCINA, “Historia conceptual y crítica: hitos y episodios de una relación nunca consumada”, en *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre la historia conceptual y crítica de la ideología*, op. cit., p. 15.

29 *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, p. 75.

30 REINHART KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, op. cit., p. 111.

datos de la historia social, pues cualquier semántica tiene que ver, como tal, con contenidos extralingüísticos.³¹

Es más, para Koselleck todo concepto sufrirá cuatro cambios característicos durante el periodo de *Sattelzeit*: temporalización, democratización, ideologización y politización. El análisis diacrónico permite analizar la permanencia y validez de un concepto social y político porque descubre “variaciones de estructuras a largo plazo”. En este punto, a mí parecer, creo que Ortega y Koselleck difieren, porque la validez de un concepto para el filósofo español reside en el uso y éste se mueve en el ámbito de la presencialidad, del “ahora”.

La conclusión de Koselleck y Ortega es que la investigación conceptual no puede limitarse al significado de las palabras, sino que también debe considerar los hechos que las rodean, y, por tanto, deben referirse al contexto.

La investigación de un concepto no debe proceder sólo semasiológicamente, no puede limitarse nunca a los significados de las palabras y su modificación. Una historia conceptual tiene que considerar una y otra vez los resultados de la investigación en historia del pensamiento o en historia de los hechos y, sobre todo, debe trabajar también onomasiológicamente, alternando con la intervención semasiológica.³²

3. Pensar la historia desde la lengua

El giro lingüístico que los autores que aquí hemos tratado llevaron a cabo con sus filosofías radica en una comprensión filosófica de la vida como eje central a partir del cual es posible comprender nuestra dimensión social y política no ya como individuos sino como seres racionales y sociales que necesitan llegar a acuerdos para convivir con otros seres humanos y ejecutar un proyecto de vida en común que respire los aromas de la concordia y la *libertas*.

Ortega escribía que la “vida es historia, nivel, generación. Vida es tiempo y tiempo es ante todo nueva tarea posible”. Ese balance entre el peso del pasado y la proyección hacia el futuro recuerda a un poema de Quevedo: “¡Ah de la vida!”, especialmente el verso:

Ayer se fue;
Mañana no ha llegado;
Hoy se está yendo sin parar un punto:
Soy un fue, y un será, y un es cansado

La historia conceptual de Koselleck y Skinner y la razón histórica de Ortega son métodos que pretenden hacerse cargo del vaivén histórico que aparece en este poema, de esos tres tiempos que viven en el de la actualidad: cómo pensamos y entendemos el pasado para proyectarnos hacia el futuro desde nuestro perpetuo estar aquí en el presente. La historia conceptual es deudora de las aportaciones orteguianas de la razón histórica y de la nueva

31 *Ibid.*, p. 112.

32 *Ibid.*, p. 119.

filología. Ambos métodos de conocimiento exploran el significado de los conceptos a la luz de su tiempo histórico para alumbrar un determinado contexto social y político.

La investigación conceptual no puede limitarse al significado de las palabras, sino que también debe considerar los hechos que las rodean, y, por tanto, debe referirse al contexto.

Ortega había advertido en su curso de 1949 de *El hombre y la gente* que las palabras en el diccionario son “posibles” significaciones, no dicen nada, y que sólo el texto y el contexto, ese contexto histórico-vital del hablante, ofrece el marco significativo real del concepto, pues el concepto se carga de significado en el acto mismo del decir.

Por tanto, la historia conceptual analiza el uso del lenguaje específico articulando el contexto político-social y la intencionalidad de los hablantes y la razón histórica muestra la necesidad de pensar la vida humana y las acciones desde una óptica narrativa que permite vertebrar contexto y uso.

La nueva filología fue el proyecto de un método para el análisis de los conceptos e ideas en sus contextos que usaba del mecanismo de la razón histórica para aplicarse. Constituye un precedente de otras aportaciones lingüísticas del siglo XX como la historia conceptual, tal y como ha quedado de manifiesto. El fin de estas disciplinas es, en última instancia, el de narrar las huellas del pasado para comprender la realidad histórica desde los cambios conceptuales.

Referencias

- Aristóteles (2018), *Política*, trad. de Salvador Rus y Joaquín Meabe, Madrid: Tecnos.
- D’Olhaberriague Ruiz de Aguirre, C. (2009), *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, A Coruña: Spiralía.
- Fernández Sebastián, J. y Fuentes, J. F. (2002), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid: Alianza Editorial.
- Graham, J. T. (1997), *Theory of History in Ortega y Gasset. “The Dawn of historical Reason”*, Columbia: University of Missouri Press.
- Koselleck, R. (2012) *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. de Luis Fernández Torres, Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. y Gadamer, H. G (1997), *Historia y hermenéutica*, trad. de Faustino Oncina y ed. de José Luis Villacañas, Barcelona: Paidós.
- Oncina, F. (2016), “Historia conceptual y crítica: hitos y episodios de una relación nunca consumada”, en *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre la historia conceptual y crítica de la ideología*, ed. de Faustino Oncina y José Manuel Romero, Granada: Comares.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras completas*, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Zamora Bonilla, J. (2016), “La razón histórica”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Granada: Comares.
- Villacañas, J. L. (2013), “Introducción”, en REINHART KOSELLECK, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, trad. de Kilian Lavernia, Madrid: Escolar y Mayo Editores.

RESEÑAS

SÁNCHEZ-ANTONIO, Juan Carlos (2021). *El problema del sujeto en Michel Foucault. Hacia una sociología crítica de la acción social*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Desde hace décadas, en Latinoamérica, se han realizado variados esfuerzos para gestionar proyectos y procesos de liberación que permitan al ser humano comprender críticamente. Desde un sentido práctico, como desde los escenarios discursivos y, desde norte hasta el sur las voces proclaman y reclaman justicia sociocultural y epistémica para la preservación de la vida en su sentido colectivo. Las resistencias como las luchas, son de propuestas y de acciones, las cuales han salpicado diversos escenarios y modos de vida de la sociedad, desde las políticas públicas, pasando por lo educativo-académico hasta las nuevas prácticas escolares que han virado con el afán de responder a los escenarios y demandas actuales.

Juan Carlos Sánchez Antonio, filósofo zapoteco del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, con su libro *“El problema del sujeto en Michel Foucault. Hacia una sociología crítica de la acción social”*, levanta la mano para sumarse a los esfuerzos decoloniales y forjar nuevas miradas y nuevos enfoques de interpretación a las teorías modernas, posmodernas y de la vida misma. Desde su *locus enunciativo*, cuestiona la exclusión y discriminación del proyecto colonial-moderno, parte su análisis para abrir el debate en torno a la obra de Michel Foucault respecto a la concepción del sujeto y el lugar que éste ocupa en la historia, en el mundo y en su devenir contextual. Como él mismo lo indica, se trata de “comprender una nueva forma de razonar la construcción social de la subjetividad y la importancia que tiene concebir las relaciones de poder y las subjetivi-

dades como “campos de fuerzas” siempre “abiertos”, “reversibles” y “transformables” (Sánchez-Antonio, 2021)

De ahí sostiene que, más que un problema, el sujeto es un accionador social con capacidad de agenciamiento para transformar su entorno, por lo tanto, se aleja de los discursos y metáforas que indican la concepción de un sujeto ahogado y sepultado en la cárcel de sí mismo y por el otro. Por lo que nos invita a reflexionar que “la acción social no solo es una función del discurso y el poder, sino que también los individuos pueden empoderarse críticamente, reconfigurar la acción y crear otras formas de insumisión y vida creativa” (p. 23).

El libro está compuesto por seis capítulos y una conclusión. En cada uno de ellos, el autor aborda las concepciones teóricas, prácticas y metodológicas de cómo se han abordado los estudios referentes al sujeto, de esta manera hace ver algunas lagunas en los análisis realizados por filósofos de la talla de Jürgen Habermas y Alex Honeth (entre otros) quienes han considerado la muerte o la cancelación del sujeto en la obra de Foucault. Es el sesgo de la modernidad, a través de los lentes institucionales, los discursos y los dispositivos disciplinarios que se crean al interior de ellas, le permite a Sánchez-Antonio apuntar y posicionar otras formas de ver, pensar, ser y estar; miradas plurilógicas en forma transgeográfica, transcultural y plurilingüe. Mientras que la mirada homogénea-occidental se fija desde un solo ángulo, opacando y dejando fuera otras visiones, el universo del que forma

parte el autor le permite reenfocar y focalizar su visión desde otros espectros. Esta idea cobra sentido cuando el autor, coloca la tesis de que “el sujeto no es suprimido. Se trata más bien, de un sujeto descentrado de sus funciones epistemológicas” (Sánchez-Antonio, 2021). De modo que, los sujetos lejos de desaparecer, permanecen descentrados de sus funciones fundadoras. (p. 32).

Por lo tanto, el libro se centra en un análisis crítico y propositivo de las teorías y conceptos foucaultianos, de las interpretaciones que se han hecho al respecto y del sujeto mismo, en la cual hace énfasis en una sociología crítica de la acción social como metodología de insumisión de los saberes sometidos.

A partir de una especie de estado de la cuestión sobre las obras de Foucault, escritos a fin e inspirado en las obras de Gilles Deleuze el autor finca la noción de sujeto descentrado en contraposición de un sujeto muerto y desaparecido por el poder disciplinario institucional. La idea hace referencia a que, desde los dispositivos modernos el sujeto ha muerto debido su incapacidad de pensar y actuar, por lo tanto, su ser y estar en el universo carece de sentido y significado en sí y para sí mismo. En cambio, con la tesis de sujeto descentrado, se sustenta que el sujeto nunca ha desaparecido y mucho menos a muerto; más bien ha sido ocultado e invisibilizado por los dispositivos discursivos, las instituciones y los poderes disciplinarios y de control social ajenos a él. Tal como lo indica, “los sujetos, lejos de “desaparecer”, permanecen “descentrados” de sus funciones fundadoras. Puesto que fueron constituidos históricamente como objeto de saber en la formación de la “psicología”, la “medicina”, la “biología”, la “economía” y la “filología” como ciencias positivas del hombre” (Sánchez-Antonio, 2021).

La discusión entre el sujeto muerto (lectura moderna) y el desaparecido o descentrado (lectura del autor) trae a colación el carácter ambivalente y aporético en torno al sujeto mismo, puesto que, por un lado, se comprende a un sujeto sujetado a las normas y reglas impersonales y ajenas, en efecto, incapaz de salir a explorar otros discursos, otras prácticas, otros mundos; puesto que carece libertad y sus capacidades son sustraídas y subsumidas ontológicamente. Aunado a lo antes dicho, su locura y enfermedad lo obligan estar aislado de su lugar de enunciación. Por otro lado, se percibe un sujeto pensante con saberes-haceres y dotado de capacidades y facultades para diseñar y orquestar sus proyectos de vida individual y colectiva. Se consagra como un ente *inter* (dependiente, conectado, cultural, lingüe) y *alter* (que se encuentra así mismo en el otro, su identidad parte de la alteridad).

Así, en los primeros capítulos, el autor, problematiza, complejiza y argumenta la investigación, en la cual, crítica fuertemente las lecturas que se han realizado sobre el sujeto muerto y argumenta de cómo ésta ha sido descentrado, debilitado, saqueado, etc., para ser instruido y adaptado al modelo ideal de la cultura occidental. Por lo tanto, metodológicamente, el libro plantea la posibilidad de que el sujeto pueda revertir las relaciones de poder-saber que los sometieron y constituyeron.

Enseguida, bajo el estandarte de la libertad y el poder del sujeto, o lo que es lo mismo, la ética y la política, Sánchez-Antonio introduce nuevamente la idea de los modos de subjetivación, pero ahora pensada y elaborada desde la esfera gubernamental; desde la cual se “percibe una mayor autonomía relativa de las subjetividades frente a los sistemas de poder y saber, y la vinculación que hay entre las nociones de “seguridad”, “medio”, “población” y “gobierno” (Sán-

chez-Antonio, 2021); para luego resaltar y reivindicar el papel de la crítica como salida de los modos de subjetivación y con ello, actuar, ser, pensar y hacer de otro modo.

Desde estos escenarios, se apuntala la idea de un sujeto analítico y crítico, por lo tanto, político y con capacidad de agencia y acción colectiva. Por lo que resulta relevante los acontecimientos sustanciales que fenomenológicamente se producen en el entorno. Es así, por el cual, el autor, indica que, “los modos de subjetivación pueden revertir las relaciones de poder y saber, y convertir así la resistencia en una actitud crítica problematizadora y creadora de lo nuevo” (p.157). Para ello, ancla las nociones de inmanencia y acontecimiento en la construcción de la subjetividad del sujeto dentro del ámbito social.

En los últimos apartados, hace una especie de convergencia entre la ética, la estética y la política que permea en el pensamiento de Foucault y cómo éstos son elementos concomitantes e intrínsecos a la creación y desarrollo de los modos de vida. Para abordar la temática, incrusta las ideas de *hablar franco, el des-aprendizaje crítico y el poder de la verdad*. Por lo que resaltamos las expresiones, sentidos e intenciones humanas como mecanismos de análisis para complejizar el actuar del sujeto. Así, el autor cierra el texto con algunas reflexiones sobre el sujeto y la acción social y de cómo éste es formado en, para y desde ella. Con esta visión, quebranta las ideas clásicas y tradicionales de un sujeto pasivo, receptor, inmutable e inclusive muerto.

Si bien es cierto, la obra se enmarca en la filosofía política y antropológica, el autor no descuida el campo educativo, más bien, implícitamente se inserta al debate y aboga para el diseño y construcción de otras pedagogías, y que éstas fomenten una educación donde se favorezca la diversidad cultural,

lingüística y la vida misma. Por lo tanto, su aporte al campo social radica en no dar por concluido las discusiones, ni las investigaciones, sobre las lecciones foucaultianas, por el contrario, nos incita a leer y descifrar en clave contextual las obras de los pensadores que han intentado pesar la realidad desde las periferias.

En resumen, la obra está dedicada a ofrecer una lectura menos convencional de la obra foucaultiana, necesaria hoy en nuestros días, por ello, recomiendo ampliamente dicho libro para los amantes de la filosofía, la política y la acción social. Sobre todo, para los que buscan generar procesos de rupturas epistémicas y ontológicas desde el campo social y educativo como desde otras áreas; así como para aquellos que han asumido el reto de sentipensar desde sus locus enunciativos propios para el emprendimiento de acciones glo-cales, de modo que estas incidan en la autonomía individual y colectiva, y con ello, “crear otras formas de insumisión y vida creativa” (Sánchez-Antonio, 2021) que abonen a la lucha descolonial. Se habla entonces, no de una síntesis de las obras de Michel Foucault, sino de una lectura que plantea la imagen de un sujeto ya no como problema, sino como agente de acción y transformación sociocultural en clave crítica y decolonial. O como lo ha puntualizado Arturo Escobar en la contraportada del libro, al decirnos que, de éste análisis podemos discernir elementos para despedirnos de una vez por todas del ya largo periodo de predominancia y dominación del régimen del hombre para trascender así la herencia humanista de occidente, reinterpretándola como una entre muchas formas de lo posible humano.

Roberto Hernández Vásquez

MATÉ, G. (2022): *Quando o Corpo diz Não*. Porto: Ideias de Ler, pp. 312.

Quando fala-se do corpo humano, geralmente tende-se a cair em dois extremos, ou melhor, em dois tipos de reducionismo: o monismo e o dualismo. Enquanto o primeiro incide exclusivamente sobre esta componente da pessoa humana, mostrando, deste modo, que a pessoa humana não é nada mais do que o seu corpo, abdicando ou negligenciando, assim, a sua outra componente, a mente, o segundo, por sua vez, dissocia na pessoa humana o seu corpo da sua mente, conferindo, assim, por outro lado, uma exclusividade a esta componente em detrimento da outra, chegando, em alguns casos, a ofuscar a primeira.

Do mesmo modo, quando se fala da afetividade, também se tende a cair em alguns reducionismos. O primeiro, próprio do psicologismo, dá uma primazia a esta componente da pessoa humana, negligenciando, assim, as suas outras componentes, que são igualmente indispensáveis para que ela se autorrealize; já o segundo, próprio do racionalismo, considera sempre a afetividade como uma componente irracional, que condiciona negativamente a autorrealização da pessoa humana.

Nesse sentido, é muito relevante e importante este livro muito legível do renomado médico (*physician / Medical Doctor*) Gabor Maté, que, dialogando com diversas áreas do científicas, em particular com a filosofia, a biologia, a psicologia, a neurociência, a sociologia, a política, a medicina e a educação, propõe uma visão mais realista ao abordar as distintas componentes da pessoa humana, evitando, assim, cair em qualquer tipo de reducionismo. Para tal ou qualquer dividiu a sua obra em 19 capítulos.

Assim, no primeiro capítulo, Gabor Maté analisa e relaciona várias entidades

da pessoa humana, em particular a mente, o cérebro, a afetividade e o corpo. Do mesmo modo, também as relaciona com a saúde e as enfermidades. Já no segundo, o autor dá um enfoque na afetividade, interpretando os seus vários matizes e estabelecendo uma conexão com o ambiente externo, a história pessoal, o corpo e as várias doenças. Aqui também demonstra a importância da autenticidade e da interpretação e comunicação da afetividade.

Sucessivamente, no terceiro capítulo, Maté não só continua analisando a afetividade e os seus vários tipos, demonstrando, igualmente a sua função, mas também a relaciona com a vontade, a imaginação e a memória, com o corpo, o sistema nervoso e o sistema imunitário. Neste capítulo também aborda a importância da educação afetiva, desde a infância até à fase adulta (bem como a necessidade de educarmos os outros neste âmbito), demonstrando, assim, um âmbito ético no que diz respeito à afetividade. Já no quarto, o autor continua dissecando a importância da educação afetiva.

Posteriormente, no quinto capítulo, Maté estabelece uma relação entre a afetividade, os sistemas nervoso, hormonal e imunitário, outras reações fisiológicas internas no organismo e o corpo. Do mesmo modo, também cria uma relação entre a afetividade e os contextos social, económico, familiar e profissional, o corpo e a doença. Aqui também analisa algumas questões éticas, como a relação entre médico e paciente. Já no sexto, o autor continua analisando a relação entre a vida familiar e social, ao longo da história, e as várias enfermidades; aqui também aborda algumas questões éticas.

Seguidamente, no sétimo capítulo, Maté não só distingue e relaciona os dois tipos de

ambiente na pessoa humana, como também estabelece uma relação entre alguns atos cognitivos e a neurociência, em particular com o cérebro, e entre a afetividade e a genética. Aqui analisa, também, a progressão das enfermidades, relacionando-as com a idade, o sexo, a posição social, etc.. Já no oitavo, o autor investiga e relaciona o estilo e o estado de vida, os fatores psicológicos e a doença. De igual modo, aqui também examina a doença do ponto de vista geográfico e relacionando-a igualmente com questões económico-político-sociais.

Continuamente, no nono capítulo, Maté estabelece uma relação entre a personalidade e a doença. Já no décimo, o autor continua com a sua análise neurocientífica e sobre algumas questões éticas entre médico e paciente.

Em seguida, no décimo primeiro capítulo, Maté mostra como alguns fenómenos corporais ajudam-nos a interpretar e a conhecer a realidade. Do mesmo modo, estabelece uma relação entre a afetividade e o conhecimento e entre este e a neurociência. Também aborda algumas questões éticas, como por exemplo a farmacologia. Já no décimo segundo, o autor relaciona entre si os atos cognitivos, a afetividade e o desenvolvimento humano.

Posteriormente, no décimo terceiro capítulo, Maté mostra a importância e a função da afetividade e de sermos consciente, de interpretar e de comunicar virtuosamente os vários afetos. Mostra igualmente a diferença entre a afetividade na pessoa humana e nos animais irracionais. Finalmente relaciona a afetividade e a memória. Já no décimo quarto, o autor relaciona a afetividade com os vários tipos de relações interpessoais e as enfermidades, mostrando também o seu âmbito ético.

Consequentemente, no capítulo décimo quinto, Maté foca na importância das

relações virtuosas no seio da família. Já no décimo sexto, o autor mostra como o tipo e a qualidade de relações na infância têm um impacto, sucessivamente, no tipo e na qualidade de relações que a pessoa estabelece na fase adulta e, de igual modo, o impacto que acarreta nas gerações vindouras.

Posteriormente, no capítulo décimo sétimo, Maté interpreta a genética humana e de que forma ela é influenciada pelo ambiente externo. Neste capítulo, ele também analisa vários tipos de comportamento que as pessoas adotam, muitas vezes propostos pela sociedade e pela cultura, e que condicionam a sua autorrealização. Já no décimo oitavo, o autor evidencia alguns erros antropológicos que se cometem no estudo da pessoa humana, procurando, do mesmo modo resolvê-los. Evidência também a importância do realismo, a fim da pessoa humana autorrealizar-se.

Finalmente, no capítulo décimo nono, Maté analisa algumas características e comportamentos que a pessoa deve adotar a fim superar as enfermidades, bem como nos devemos comportar com as pessoas enfermas a fim de que eles superem a suas doenças.

Dos vários pontos positivos que se podem destacar nesta obra, que certamente são muitos, gostaria de salientar os seguintes: o primeiro consiste no facto de, metodologicamente falando, Gabor Maté ter estabelecido um diálogo interdisciplinar entre várias áreas científicas. Neste sentido, penso que esta obra se destaca por aportar várias e novas considerações a várias dessas áreas, podendo, portanto, ser do interesse de vários cientistas. Do mesmo modo, salienta-se também positivamente na obra que o autor tenha recorrido não só ao pensamento de outros autores, das mais variadas áreas do saber, mas também tenha usado histórias de várias pessoas, experimentos, e dados

estatísticos para fundamentar e corroborar as suas ideais. Penso que a obra também prima por demonstrar os limites e os erros que se podem verificar em alguns autores e áreas do saber.

No que diz respeito ao conteúdo propriamente dito da obra, gostaria de destacar o facto de Maté, a longo de toda ela, não desconsiderar ou dissociar na pessoa humana duas componentes que fazem parte da sua essência, a mente e o corpo, invalidando, deste modo, qualquer tipo de monismo ou dualismo. Neste sentido, salienta-se na obra como o autor mostra que a mente e o corpo, apesar de serem entidades essencialmente diferentes, podem relacionar-se entre si. Este raciocínio, o autor também estabelece entre o intelecto, a vontade e a afetividade, mostrado de que modo estas componentes, apesar de serem essencialmente distintas, podem relacionar-se entre si, a fim de garantirem a autorrealização na pessoa humana.

Já no que diz respeito à afetividade, mais concretamente, considero importante que Maté não só tenha mostrado a subjetividade e a objetividade que se verifica nesta componente, mas também tenha mostrado a sua relevância na vida de qualquer pessoa humana. De facto, como o autor mostra, a afetividade ajuda-nos a conhecer de melhor forma a realidade e, deste modo, como temos de nos comportar diante dessa mesma realidade. Neste sentido, ao falar-se de afetividade, considero de igual modo importante que o autor tenha mostrado que devemos não só ser conscientes de todos os nossos afetos, mas também interpretá-los, integrá-los e comunicá-los.

Nesta linha, um outro ponto que considero importante destacar nesta obra é o facto de Maté mostrar pertinentemente como o intelecto, a vontade, a afetividade, o corpo, a genética e os sistemas nervoso, hormonal e imunitário se relacionam entre si, mos-

trando, neste sentido, não só a unidade da pessoa humana, mas também que o ‘todo’, no que diz respeito à pessoa humana, é maior do que a soma das suas ‘partes’.

Com relação ao corpo, mais concretamente, considero excepcional que Maté tenha mostrado que esta componente, inclusive quando estamos enfermos, pode-nos ajudar a objetivar melhor a realidade na qual estamos inseridos e, neste sentido, como devemos comportar-nos para garantir da melhor forma a nossa autorrealização.

Simultaneamente, gostaria de mencionar um outro aspeto que se evidencia, pela positiva, na obra: a relação que o autor estabelece entre a família, as relações interpessoais, a sociedade e a cultura, e de que forma condicionam a autorrealização da pessoa humana, e como também, muitas vezes, estão na base de muitas enfermidades. Neste sentido, é também importante mencionar a distinção e a relação que o autor estabelece entre o ambiente interno e o ambiente externo, e de que modo o ambiente externo, muitas vezes, está na base de muitas enfermidades.

Destaca-se de igual modo nesta obra o facto de Maté mostrar a importância do realismo, da construção de uma boa personalidade e da autenticidade a fim de podemo-nos autorrealizar.

Um outro ponto positivo da obra, que gostaria aqui de mencionar, verifica-se quando o autor identifica, objeta e contrargumenta algumas questões éticas, muitas vezes desconsideradas pelas sociedades e culturas e que, de igual modo, condicionam a nossa autorrealização, em particular, no que diz respeito às relações interpessoais, nomeadamente entre os pais e os filhos, os empregadores e os trabalhadores, entre os membros de uma sociedade e entre os médicos e os seus pacientes.

Tendo em consideração os pontos anteriores, considero de igual modo fundamental

que Maté tenha defendido que o mau desenvolvimento da pessoa humana, durante as várias fases da sua vida, condiciona negativamente a posteriori que as gerações futuras possam desenvolver-se de um bom modo e, deste modo, autorrealizarem-se, e assim sucessivamente.

Destaco também a importância que o autor atribui à necessidade de viver-se uma vida equilibrada, da autoaceitação, de cuidar-nos de nós mesmos, da doação e do termos de ajudar os outros a autorrealizarem-se, a fim de construir-se, assim, uma sociedade melhor.

Num período onde verifica-se muitas vezes uma má conceção da pessoa humana, condicionando, deste modo, negativamente a nossa autorrealização, penso que este livro de Gabor Maté, que apresenta uma

visão bastante realista da pessoa humana, desmistifica muitos desses equívocos, identificando não apenas as suas causas, mas também as suas consequências. Se mantivermos em mente essas suas ideias, penso que muitos dos males que pairam na sociedade hodierna podem ser resolvidos, que não só nos impedem de desenvolvermo-nos como pessoas, como também de criar uma melhor sociedade para acolher as gerações vindouras, a fim de que elas, por sua vez, também se possam autorrealizar da melhor forma e assim sucessivamente.

Eugénio Lopes

Orcid: 0000-0001-8474-3538

lopes_eugenio@hotmail.com

BARDET, M. (2021). *Perder la cara*. Buenos Aires: Cactus.

Perder la cara conforma la investigación que Marie Bardet ha llevado adelante en los últimos diez años y en la que vincula de un modo peculiar filosofía con danza contemporánea y prácticas somáticas. Consta de unas palabras preliminares y de cuatro capítulos entre los cuales Bardet intercala apartados que articulan el texto. Cada una de estas partes se titula y se desarrolla de acuerdo con la exploración que la autora hace del lenguaje para dar lugar a una filosofía que no sólo se halla más en sus problemas y preguntas que en sus respuestas y en su historia sino que incorpora «materias extranjeras» (p.10) al ámbito de la filosofía. Así, en las palabras preliminares Bardet explicita desde dónde ha forjado esta investigación, incluyendo prácticas artísticas, activismo *queer*

y feminismo. En directa discusión con las oposiciones dualistas que se fundan en la dicotomía mente-cuerpo aún operante, la propuesta de Bardet para todo su libro tiene dos dimensiones desarrolladas simultáneamente: por un lado, captar la experiencia de prácticas gestuales que dismantelan la hegemonía del mirar y de lo visual en nuestros cuerpos y en nuestras relaciones con y en el mundo. Y, por otro lado, tomar y dar consistencia a varios aspectos de las prácticas somáticas y danzadas.

Antes del capítulo uno nos encontramos con un «Intervalo» titulado «Perder la cara: rajándose». Bardet amplía aquí el espectro de dualismos que se fundamentan en el de mente-cuerpo y de los cuales propone *rajarse*: activo-pasivo, *winner-loser* y mas-

culinidad-feminidad hegemónicas. Con respecto al término *rajar*, indica sus sentidos: abrir y hender pero también, según el uso argentino, fugarse o salir corriendo. Complementa su propuesta tomando a Deleuze y Guattari como referencias e indicando que la «línea de fuga» (p.16) conlleva un desplazamiento: la repercusión o marca que queda sobre aquello que se raja. Desde aquí y subrayando la intención de no hacer del cuerpo un objeto definido y una sustancia, la autora invita a trazar un pensamiento a partir de gestos que en la escritura del libro se traducen en verbos en gerundio: pensando, sopesando, tocando, etcétera. Presenta entonces al cuerpo como un nombre sin sustancia que emerge a través de esa serie de verbos y busca de esta manera deshacerlo en cuanto sustantivo definido. Explica a su vez que al utilizar el término *pe(n)sando* intenta hacer una operación que desestabilice la concepción substancialista de cuerpo y se caracterice por habitar problemas.

El capítulo uno se titula «In-materialidades co-extendiéndose». Bardet despliega aquí su crítica al dualismo cartesiano entre mente y cuerpo, notando una persistencia de la oposición y jerarquización del pensamiento puramente intelectual por sobre el cuerpo. Discute lo que subyace a la distinción entre mente y cuerpo, a saber, la concatenación de tres operaciones distintas: diferenciar, oponer como determinar una confrontación punto por punto, y jerarquizar como valorizar elementos desde la comparación. Frente a esto Bardet sugiere atender a la brecha entre las numerosas diferencias y la oposición que define y jerarquiza a una sustancia pensante (inmaterial, inextensa, indivisible) por sobre una sustancia extensa (material, no pensante, divisible). Para ello acude a la correspondencia entre Descartes y Elisabeth de Bohemia, en la cual las

preguntas de esta última sobre el contacto entre alma y cuerpo conducen a que aquél reconozca una especie de co-extensión de ambos. El tacto se presenta entonces como un gesto que cuestiona al dualismo pero, además, que incide en la concepción de materialidad y por ende del cuerpo, su sensibilidad y los modos de conocer. Remitiendo también a experiencias interoceptivas, propioceptivas y cenestésicas Bardet señala una corporeidad que desborda las representaciones de un cuerpo como objeto encerrado en la piel entendida, a la vez, como límite claro y distinto. Finaliza el primer capítulo preguntándose cómo la extensión paradójicamente inextensa tuerce la concepción de materialidad. Al respecto retoma *El peso de un pensamiento*, donde Nancy remite a la etimología pesante del pensar y recuerda el *sopesar* como una raíz de pensar: en tanto el gesto de sopesar funda el pensar se aleja de una concepción del pensar como inteligibilidad pura de una mente inextensa desvinculada de los pesos de las cosas extensas. Por ello Bardet considera al sopesar como una declinación de la expansión del tocar.

Es en «Interludio. Perder la cara: trazando» donde Bardet pone de relieve el sentido del título del libro desde la discusión específica que lo anima: la crítica al oclocentrismo como modelo hegemónico de la mirada. Este modelo conforma corporeidades en tanto determina las relaciones con el espacio, el movimiento y las demás entidades humanas y no humanas. Asimismo, el oclocentrismo se funda en modos de conocimiento claros y distintos, es decir, en una lógica binaria que opone la nitidez precisa y lo borroso absoluto. Se concibe como el único modelo legitimado que, además, distribuye lo que puede y debe ser visible y pensable. Desde aquí Bardet pregunta qué permiten generar algunas prácticas que se alejan de esa hegemonía visual no tanto para

invertir los valores y reivindicar una invisibilidad sino para desarmar dicha lógica binaria. Al respecto, la autora encuentra en el gesto de *trazar* una clave para abordar esta cuestión.

En el capítulo dos, titulado «Mirando tocando, tocando mirando», Bardet amplía la crítica al oculoctrismo. Indica que se trata de una perspectiva que, basándose en la separación de los distintos sentidos, establece la primacía de la vista por sobre los demás sentidos y, a la vez, determina la hegemonía de cierta manera de ver: focal, frontal y central. La autora propone *rajarse* de este oculoctrismo no con el fin de anular la visión o invertir los valores sino de instaurar otros modos de mirada a través de la vinculación entre sentidos y especialmente entre el tacto y la vista. Para ello se concentra en experiencias propiciadas por las prácticas somáticas, puntualmente en las de tangibilizar y desfrontalizar los ojos. Bardet vincula el entrenamiento de estas prácticas al desplazamiento —presentado por Isabelle Launay, Laetitia Doat y Marie Glon en *Histoires de gestes*— que consiste en dejar el término *cuerpo* y pensar en términos de *gesto*. Así propone considerar al mirar como gesto, es decir, como salida del dualismo cartesiano desde la alianza entre la vista y los otros sentidos. Según Bardet, siguiendo a Hubert Godard, el lazo entre vista y tacto deviene percepción amodal, es decir, la percepción como entramado de diferentes modos sensoriales. Desde aquí la autora se interesa por relatos que permitan trazar diferentes modalidades menores. Recupera entonces el relato de Steve Paxton respecto de la práctica de improvisación de contacto [*Contact Improvisation*] y subraya la alianza que allí se trama entre tacto y vista cuando se afirma la experiencia de la piel como superficie visual. El contacto deja entonces de ser exclusivamente el tacto

de la piel e involucra el sentido propioceptivo. Así la autora propone volver a pensar una visualidad háptica que genere imágenes ni claras ni distintas sino emergentes, múltiples y cambiantes. Atendiendo a que otra modalidad de visualidad implica otros modos de conocimiento, Bardet pregunta y explora cómo las prácticas somáticas y de danza abonan el terreno conceptual para elaborar una crítica materialista y feminista que dé lugar a las corporalidades y se aleje del adiestramiento disciplinario, de la precarización de la fuerza de trabajo o de estudio universitario y, a la vez, de las lógicas que hacen de los cuerpos y las tierras un objeto extenso y neutro para su apropiación y para el extractivismo.

Hacia la mitad del libro encontramos un «Intermezzo» titulado «Perder la cara: sopesando en los bordes». En esta parte Bardet reconstruye una exploración puntual de los ojos, en la cual cerrarlos no suprime completamente la visión sino que varía la intensidad de luz que llega cuando atraviesa los tejidos de la superficie ocular. Desde aquí propone sopesar los elementos, las «apenas imágenes» (p.117), que entran en relación con el propio campo visual háptico. De este modo el límite emerge como umbral que da lugar a lo apenas visible sin que ello suponga abolir toda frontera y diferencia.

El capítulo tres lleva por título «Entre intensidades y variabilidad: unos apenas gestos». Bardet lo inicia vinculando dos oposiciones somáticas, epistemológicas y políticas: entre mirada y tacto, y entre distancia y proximidad. Estas oposiciones ubican, por un lado, al cuerpo como sustancia extensa y no pensante, al tacto, a la proximidad y a las voces no autorizadas. Por otro lado, al espíritu como sustancia pensante y no extensa, a la mirada, a la distancia y a las voces autorizadas para tomar la palabra. Según este orden occidental, moderno y

colonial, los sujetos legitimados a producir conocimiento son los que saben mirar de lejos, pensar de modo claro y distinto. Se naturaliza así que siempre tocamos de cerca y miramos de lejos, algo no necesariamente evidente, pero también que mirar muy de cerca implica el riesgo de ser tocada por el objeto de estudio.

En discusión con esas oposiciones, Bardet plantea que para salir del oculo-centrismo es preciso apuntar contra la concepción de tiempo lineal y de espacio como soporte neutro de medición y oposición. Para ello recurre a filosofía de la individuación de Simondon y plantea una espacialidad que concibe al límite como umbral de una relación constituyente. Este límite no determina un interior y un exterior sino más bien el lugar —en sentido topológico— de la relación. El tacto se entiende entonces como relación y la piel como membrana relacional. Sin deshacer toda interioridad y exterioridad, la piel se presenta como sedimentos acumulados de relaciones pasadas y en curso que se dan al mismo tiempo. Bardet identifica exploraciones de esta concepción topológica y recorrido intensivo de la piel en, por caso, la «atención a través del movimiento» del método Feldenkrais (p.144). Tales exploraciones dan lugar a la diferenciación y amplificación del registro sensorial en el sentido de intensificar la variabilidad del movimiento. De este modo se agudiza la diferenciación de las mínimas transformaciones y los «apenas gestos» — título de un film de Fernand Deligny.

A continuación, en «Intersticio. Perder la cara: cayéndose irguiéndose», Bardet se pregunta por la posibilidad del tocar como un con-tacto que no sea necesariamente *próximo* ni *propio*. La autora nos invita a pensar una ontología háptica de la materia que se desvincule de las oposiciones extenso-inextenso y cercano-lejano. El

modo que propone para salirnos de estas oposiciones es explorando la des-orientación, puntualmente, la pérdida de simetría en la intensificación de relaciones de fuerza como la de sosteniendo-soltando, lo que da lugar a lo paradójico de elevarse cayendo. Es decir, plantea investigar los umbrales ubicados entre los polos opuestos, por caso, las tonalidades entre fuerza y vulnerabilidad. Desde aquí señala críticamente las oposiciones mencionadas y las coordenadas lineales, rectas y homogéneas que se corresponden con la oposición binaria que determina los afectos y subjetivaciones hegemónicas.

El capítulo cuatro, titulado «Perder la cara. Des-orientarse pe(n)sando» analiza el gesto perceptivo visual en cuanto ligado a la postura, es decir, al equilibrio como constante tensión-relajación. Según Bardet, nuestras maneras de ver son también modos de des-orientarnos pe(n)sando y así redistribuir de otra forma la verticalidad, la estabilidad y la subjetivación. Para desplegar este planteo se detiene en el descentrar, vuelve sobre la filosofía de la individuación de Simondon y señala que percibir es encontrarse en una relación entre relaciones más que un punto de vista desde una interioridad y sobre una exterioridad presupuestas. Así, esta concepción de percepción sale de las oposiciones tradicionales y genera un descentramiento, es decir, otros diversos modos de des-orientarse —por ejemplo, el estar de pie en prácticas de danza y prácticas somáticas como una oscilación permanente. Si en buena medida el relato exitista del eje vertical constituye los discursos normativos de subjetivación, la pregunta es por las posibles repercusiones que aquí tiene esta eco-somática no dualista. Por otra parte, Bardet se detiene en la práctica de des-articular como ámbito donde se percibe el movimiento y argumenta que en el transcurso de la efectuación del mismo se esbozan otros movimientos potenciales

que son percibidos sólo al efectuar el movimiento, de modo que el gesto se comprende como encuentro entre lo que se percibe y lo que se traza. Asimismo, la autora se detiene en el dorsalizar, para lo cual refiere al concepto de «adorsamiento [adossement]» de Godard (p.211). Desde aquí propone sentir y aprender por la espalda notando que lo trasero (metonimia para el culo) pasa también por los costados. No se trataría, señala, de hacer del culo la contra-cara sino de recorrer trayectos que exceden la bidimensionalidad. Además, la experiencia de dorsalizar y de perder la frontalidad oculo centrada ofrece una alternativa al imperativo de transparencia y visibilidad que opera, por caso, a través de las redes sociales. En base a este planteo Bardet propone habitar cierta opacidad, no como renuncia a la visibilidad sino como denuncia de la falsa disyuntiva entre gran exposición transparente y total opacidad.

El libro finaliza, paradójicamente, con una breve «Apertura» que se titula «Perder la cara: escribiendo desde el culo». Bardet relata aquí algunas experiencias propias e imágenes que desbordan el binarismo sexual y las vincula a su interés por el atrás, la espalda, el sur y, en general, las fisuras en el registro oculo centrado moderno. Considerando además referencias a Preciado y a cla-

ses de twerk, Bardet procura no tanto hacer una apología del culo como efectuar una operación ecosomática de des-orientación sexual y textual que desarme las oposiciones de la moral subjetiva neoliberal.

Perder la cara concreta, en efecto, la intención de captar y dar consistencia a experiencias en las que se trazan alternativas a la simple comprensión oposicional binaria y al oculo centrismo. Esta concreción no se corresponde cabalmente —ni pretende hacerlo— con el estilo argumental de los textos académicos sino que consiste en una escritura filosófica conmovida por aquellas «materias extranjeras». En este sentido, si el despliegue sugerente del libro se realiza a través de problematizaciones y constantes preguntas pero, además, proponiendo detenimientos en los umbrales entre capítulos, entonces indudablemente su lectura nos convoque también a la formulación de preguntas y a ciertos desplazamientos en el modo de hacerlo.

Ludmila Hlebovich

(Universidad Nacional de La Plata
– Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas)

MAISO, J. (2022): *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Tres Cantos (Madrid): Akal; 350 págs.

La de Jordi Maiso se cuenta entre las principales voces actuales de la Teoría crítica. Presidente de la SETC (Sociedad de Estudios de Teoría Crítica), que edita la revista *Constelaciones*, ha desarrollado en los últimos años un intenso trabajo de

interpretación, discusión y difusión de las propuestas filosóficas de esa corriente, muy en particular la contribución de Theodor W. Adorno. Siempre con el designio de preservar, más allá de los resultados académicos, su vigencia política. La tesis doctoral *Ele-*

mentos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno (Universidad de Salamanca; 2010) marca el hito inaugural de su trayectoria. A partir de ella, ha desplegado una vasta producción escrita cuyo resultado maduro es *Desde la vida dañada*. Esta monografía se inscribe, como expresamente proclaman las páginas introductorias, en una recepción hispana de la teorización adorniana: Maiso destaca las obras de Vicente Gómez (*El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*; 1998), Pablo López Álvarez (*Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*; 2000) y José Antonio Zamora (*Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*; 2004).

Dos notas permiten caracterizar el perfil singular del libro. Por una parte, desde un punto de vista temático aborda el análisis que Adorno llevó a cabo del capitalismo en su fase posliberal, centrándose en la dialéctica entre lógica sistémica del todo social y frágil realidad del individuo. Esa bipolaridad adquiere un signo muy desigual: a la omnipotencia de un orden colectivo anónimo se contraponen la impotencia del sujeto singular. En tal contexto histórico-social, la experiencia vital se define como *vida dañada*. Por otra parte, la interpretación incorpora una voluntad polémica frente a toda una serie de lugares comunes que habrían distorsionado la imagen intelectual del autor de *Dialéctica negativa*. Se trata de un repertorio de reproches que, avalado por la autoridad del principal discípulo (Habermas, en efecto, diagnosticó en *El discurso filosófico de la modernidad* el callejón sin salida, tanto teórico como político, al que conduciría la implacable crítica de la modernidad contenida en *Dialéctica de la Ilustración*: bancarrota de la razón y, en consecuencia, recaída en el irracionalismo), asentó una imagen

hostil del corpus adorniano. Son conocidas las principales acusaciones: pesimismo respecto a las posibilidades de cualquier anhelo emancipatorio, que sume el discurso en una actitud de resignación (confortable: emulando a las divinidades olímpicas, Adorno contemplaría, desde el *Hotel Abismo*, el espectáculo, en sí mismo desolador, de una humanidad inmersa en la barbarie, sin otra alternativa que «devorar o ser devorado»); elitismo que desprecia, desde una actitud de *grand seigneur*, la cultura de masas, con lo que reproduce el gesto clasista, aristocratizante, de la intelectualidad burguesa; esteticismo, en fin, que se refugia en el análisis inmanente de la obra artística descuidando la causación económica, infraestructural, que subyace a los fenómenos superestructurales.

Contra ese retrato, en realidad caricatura, se rebela el discurso de Maiso. Impugna una lectura que incurre en «la mistificación de la supuesta continuidad de la teoría crítica como sucesión de generaciones» (p. 87). Según esa estereotipada visión, al magisterio inicial de unos padres fundadores (acompañaron a Adorno figuras como Horkheimer, Marcuse o Pollock; también, aunque de manera marginal, la inmensa personalidad de Walter Benjamin) habría sucedido, poniéndole fin, la reformulación habermasiana en una suerte de neokantismo que restablece la racionalidad del proyecto moderno. *Desde la vida dañada* refuta con resolución ese esquema evolutivo: lo que se produjo en la transición intergeneracional no fue el relevo en una línea sucesoria, sino más bien el abandono, teórico y político, del modelo primitivo. Justamente el que este libro se propone recuperar, reivindicando su lucidez especulativa y restableciendo “el

impulso político que late en su producción teórica” (p. 13).

La tarea interpretativa se desdobra en los dos propósitos subyacentes a la obra. Su primera parte, que integra tres capítulos, propone una descripción del contexto epocal en que Adorno vivió y teorizó como medio de rebatir la malinterpretación dominante en los tres prejuicios reseñados.

¿Resignación proclive a un apoliticismo? En realidad, el *pathos* innegociablemente crítico de la reflexión adorniana está dominado por un compromiso político cuya debilidad, lejos de reflejar un desdén por la praxis, no hace sino asumir, con notable lucidez, la situación objetiva de un sistema social donde los impulsos liberadores son ahogados por su potencia soberana. El filósofo no renuncia a los ideales emancipatorios, pero destierra cualquier ingenuidad sobre una próxima consumación. La candidez, por bienintencionada que sea, residiría en quienes, desde un voluntarismo ciego a la realidad social y política, se aferran a la épica del intelectual revolucionario decimonónico: «El espíritu no puede ya creerse soberano, y su imbricación en la vida social impide hipostasiar la producción cultural o teórica más allá de sus condicionantes sociales» (p. 84). Si fuese legítimo caracterizar la posición adorniana como expresión de una *conciencia desdichada*, ello no sería el resultado de una discutible actitud política, sino el efecto de la asunción, realista, de una tragedia epocal, patente en la constatación de que «la inmanencia de un mundo crecientemente clausurado e integrado se ha vuelto omniabarcante: no hay un afuera» (p. 60).

¿Elitismo? Lo injusto del reproche resultaría evidente a la luz de la situación efectiva del intelectual crítico en el mundo del capitalismo avanzado. Su hostilidad hacia

la *doxa* hegemónica, que acentúa el distanciamiento de la masa, es, en realidad, fidelidad a un imperativo de resistencia. El discurso de vocación crítica se traicionaría a sí mismo de someterse a los dictados de una conciencia pública configurada por la lógica del capital. En su pretensión de extraterritorialidad, el teórico crítico no se hace ilusiones sobre la soberanía de la *ratio*, ni alardea de un discurso autosuficiente; apenas se compromete a salvaguardar lábiles espacios de reflexión, resilientes al feroz acoso de la falsedad imperante. Su menuada autonomía representa, aun residualmente, la insumisión ante una barbarie que se impone como destino: «Era la propia realidad social la que convertía en *outsiders* a los que un día se habían llamado hombres de cultura» (p. 77).

¿Esteticismo? La sostenida atención de Adorno al hecho artístico ciertamente se empeñaba en proteger su estrecho margen de autonomía, portadora pese a todo de esperanza, pero nada está más lejos de una estética idealista que el diagnóstico de la *industria cultural*: en las sociedades tardocapitalistas, la producción cultural se integra, reforzándolo, en el circuito de producción/consumo. No cabe sustraerla a la heteronomía dominante. Más aún, ha dejado de ser hecho superestructural, epifenómeno ideológico, para incorporarse a la totalidad social como función imprescindible.

Desde esa perspectiva, era inevitable reconsiderar el legado marxiano. Adorno apuntó a un difícil equilibrio entre la fidelidad a su designio liberador y la necesidad de hacerse cargo del *novum* histórico de los períodos de entreguerras y de posguerra: la era liberal del mundo burgués había quedado atrás y el fascismo, militarmente derrotado pero sobreviviendo clandestinamente en las

sociedades de la segunda mitad del pasado siglo, marcó con su sello el advenimiento del *mundo administrado*. El *género* de la situación histórica experimentó una radical transformación: si en Marx prevalecía un enfoque *dramático* (el sufrimiento socialmente producido desembocará, en razón de su propia lógica evolutiva, en el triunfo de una humanidad reconciliada), con Adorno el espíritu crítico se tiñe de *tragedia*. Maiso lo subraya al titular uno de los apartados de la obra con un interrogante a la par irónico y trágico: «¿Dónde está el proletariado?» (pp. 45-56). Mientras la existencia se vuelve *vida dañada*, la producción teórica se despliega bajo el signo de la *herida*: «La inexistencia de un sujeto capaz de poner freno a la entrada en una nueva era de barbarie que el pensamiento diagnosticaba es la herida constitutiva de la teoría crítica» (p. 69).

Si la primera parte del volumen lleva a cabo una labor de desbrozamiento, que despeja su tema de reiteradas tergiversaciones, en la segunda emprende Maiso una síntesis de la teorización adorniana de la sociedad contemporánea. Sin obviar otros aspectos de ese pensamiento (estéticos, ontológicos o epistemológicos), los incardina en el análisis del capitalismo posliberal. Su núcleo esencial viene dado, como anticipamos, por la tensión dialéctica, bipolar, «entre la totalidad social y los individuos vivos» (p. 165). Por un lado, imperativos sistémicos de coacción y explotación; por otro, la dispersión, atomizada, de mónadas egoístas auto-centradas. La potencia de los primeros se traduce en el vaciamiento de las segundas; en el límite, el yo humano dejaría incluso de ser organismo vulnerable, carne sintiente, para devenir pieza inerte del sistema, funcionalmente ajustada al proceso social de producción y consumo... incluso destinada

al *desguace*, como demostró el exterminio de la judería europea.

Esa solidificación de la barbarie es analizada en cuatro capítulos. En primer término, la «socialización total» como configuración del capitalismo avanzado, donde el circuito de producción/consumo coloniza todos los aspectos de la existencia en una inmanencia atroz, sin exterioridad alguna. A continuación, la tematización de la *industria cultural* en tanto que figura, degenerada, de la imaginación en tiempos de barbarie. En tercer lugar, en lo que acaso sea la tesis más extrema del conjunto, la mutación, ya no azarosa sino efecto de una planificación anónima, de la propia *humana conditio*: en el más tardío de sus avatares, el capitalismo no solo pone la sustancia de lo humano a disposición funcional del aparato productivo, sino que la altera en profundidad, provocando una genuina mutación antropológica de signo des-humanizador. Por último, ese complejo alienante impone un desplazamiento del concepto tradicional de «ideología», transmutado por una apoteosis autoritaria donde los productos de la industria cultural muestran inequívocas afinidades con la superstición (astrológica) y el antisemitismo.

Una Coda final reivindica la plena actualidad del paradigma adorniano, acaso acentuada «en un momento en el que la dimensión catastrófica del capitalismo resulta cada vez más patente» (p. 321).

Señalemos para concluir, *last but not least*, la calidad de la prosa de Maiso, en la que destacan el rigor léxico y la elegancia en la construcción de la frase.

Alberto Sucasas
(Universidade da Coruña)

CALVO, P. (2022). *Planta sapiens. Unmasking plant intelligence*. London: The Bridge Street Press.

El objetivo general del libro aquí reseñado, desgranado y explanado analíticamente a través de sus secciones, se explicita con singular nitidez en la última página: “to draw on the sapience of plants in order to better comprehend the nature of our own minds” (p. 224). El origen remoto de *Planta sapiens* se retrotrae a hace más de una década y media. Como señala el autor, “my venture began in 2006 when I read a book about the neuronal aspects of plant life edited by [...] Frantisek Baluska, Stefano Mancuso and Dieter Volkmann [...] I had never considered plants in this way myself” (p. 1). Más sorprendentemente aún, la emergencia de las páginas que aquí se sintetizan nace de una experiencia ética, religiosa incluso. En efecto, Paco Calvo, autor de esta obra, confiesa abiertamente que la génesis inmediata de *Planta sapiens*, aparte de hallarse ligada a la ciencia cognitiva y a otras disciplinas, está todavía más unida a una experiencia de conversión personal:

I found myself travelling to Delphi in 2019 [...] Delphi was a kind of conversion experience for me [...] it was there that I realised clearly that to ‘know thyself’, one had to think *beyond* one-self, or even one’s species [...]. I began to think about the *sapience* of plants (pp. 2-3).

En *Planta sapiens*, como reza el subtítulo del propio libro, Calvo intenta “desenmascarar la inteligencia de las plantas”, mostrarla a un mundo cognitivo (el nuestro) que, de entrada, parece muy distante del de los vegetales. La vida puede conllevar inteli-

gencia natural y esta se da diversificada por el proceso evolutivo en multitud de organismos, también en las plantas: “their sapience, such as it is, is quite different from ours. It is not readily accessible to us” (p. 218).

Si bien el autor nos ofrece un buen aparato crítico nutrido de estudios especializados, él mismo es consciente de las limitaciones de este novedoso campo de investigación, cuyo objeto se podría resumir en “delve into what it might be like to *be* a plant” (p. 4). Pese a ello, emprender tal empresa intelectual es indispensable. Más aún, se llega a afirmar en la conclusión de este libro que “if we can truly understand what it is like to be a plant, we will learn much about what it means to be human” (p. 224). La dificultad fundamental de esta búsqueda radica en la siguiente pregunta: “how can we imagine the experiences of a radically different life form, when its way of existing is so far removed from ours?” (p. 156). El principal problema desde el punto de vista académico es que este es todavía un terreno poco trillado, por lo que la solidez de nuestro conocimiento al respecto es muy relativa: “we do not yet know the terrain well enough to be able to *expect* what we might find” (p. 69). Así pues, antes que hacer apología de la existencia de una inteligencia no animal, Calvo apela a un cambio de perspectiva que nos haga ver a los vegetales como sujetos activos y susceptibles de ser descritos como posiblemente inteligentes y sintientes. En relación con esto, la reivindicación de la figura de Darwin en *Planta sapiens* se deja notar en cada rincón del libro; efectivamente, se requiere la “open-minded observation that Darwin advocated” (p. 19).

Aunque, en apariencia, el mundo de la inteligencia artificial sea más próximo al nuestro, la realidad evolutiva de la que nuestra especie forma parte nos liga al universo verde antes que a los robots: “plants share far more with us than AI does: they are carbon-based life, with similar metabolic processes and cell structures. We even share ancestry” (p. 218). De hecho, “if the main thesis of this book is correct, plants are intelligent. They have subjective experiences of the world” (p. 216). Más aún, Calvo incluso llega a declarar que “we suspect that plants think” (p. 132). Por lo tanto, las plantas no son meros objetos, sino sujetos y existe algo así como una “inteligencia verde”. Esta es la tesis metafísico-epistemológica de Calvo: “we might consider the possibility that plants are not simple automatons or inert [...] imagine the plants have some kind of individual experience of the world. They might be *aware*” (p. 15). Al mismo tiempo, tal afirmación también implica un dilema de orden filosófico práctico:

If plants are intelligent and aware of their surroundings, we cannot turn a blind eye to ethical considerations [...] the most difficult question to tackle. Were plants given the status of ‘sentient’, would this give them rights that might encumber our exploitation of them? (p. 219).

Esta consideración abriría las puertas a un todavía inexplorado mundo de la ética vegetal: “even the strong chance that plants are sentient means we need to do some serious thinking” (p. 200).

Planta sapiens se presenta en tres partes, divididas, a su vez, en tres capítulos cada una de ellas. Igualmente, en este libro hay un prólogo, así como una introducción y una parte final, a modo de conclusión,

que es el epílogo. Existe un alto grado de interdependencia entre todas las secciones de este libro, como no podría ser de otra manera cuando hablamos de temas como ‘consciencia’, ‘inteligencia’, ‘pensamiento’ o ‘sentir’, aunque sea aplicado al mundo de las plantas. Ciertamente, en última instancia, aunque se pueda abordar el estudio de elementos como los anteriores por separado, estas son nociones que se acaban implicando mutuamente y se reclaman recíprocamente en su exposición.

A grandes rasgos, en la primera parte (“Seeing plants anew”), Calvo presenta las principales directrices sobre inteligencia vegetal, íntimamente relacionadas con los descubrimientos de su grupo de investigación (MINT-Lab), de amplio espectro disciplinar e incardinado en la Universidad de Murcia: “*Planta sapiens* will therefore be a confluence of many bodies of thought with deep roots, which will entwine together to grow new spaces” (p. 20). La tesis fundamental que se transmite es que existe una diferencia sutil entre “adaptation and cognition [...] cognition cannot be explained only by adaptation [...] adaptation refers to something that is an automatic response to a particular input” (p. 69). En este sentido, “the plants are not just responding to what is happening around them, they might have an internal model” (p. 74). La idea de que las plantas tienen un “modelo interno” es un núcleo teórico central en *Planta sapiens* y es la condición de posibilidad de inteligencia, consciencia y sentimiento en los vegetales. Tal y como se consigna en otros lugares del mismo libro, “if an internal model is central to how mammals deal with the world, it may be so for other kinds of organisms, too” (p. 116).

En la segunda parte (“The science of plant intelligence”), se destaca el interés de Calvo (ya anunciado en las anteriores sec-

ciones) por superar el “dogma of neuronal intelligence, brain-centric consciousness” (p. 3), es decir, la idea de que, sin cerebro y sin neuronas no puede haber inteligencia, consciencia o sentimiento. Se trata de diluir una perspectiva zocéntrica, que ha hecho del mundo animal el paradigma y casi único ejemplo existente y posible de vida inteligente, a pesar del hecho de que “there is no one single, agreed-upon definition of what ‘intelligence’ is” (p. 17). Igualmente, como se recuerda avanzado ya el libro, “we have no evidence to conclude that no brain means no awareness” (p. 182). En esta segunda parte, asimismo, se desarrollan las semillas de lo expuesto en la introducción, en el sentido de que el autor considera que lo irreductible de cualquier acepción de ‘inteligencia’ es que “has something to do with the nerve-like processing of information” (p. 18). Es evidente que las plantas no tienen sistema nervioso y, en esta línea, tal dato parece excluirlas, incluso en los propios términos de Calvo, de poder ser vistas como inteligentes. Sin embargo, se hila más fino y se plantea lo siguiente: “could plant science end up revealing a system in plants akin to the nervous system of animals? If not grey, do plants have their own ‘green matter’?” (p. 93). Esa “materia verde”, íntimamente relacionada con el “modelo interno” ya mencionado, tiene un punto de conexión con el sistema nervioso animal: los procesos eléctricos. Sin embargo, si las células vegetales no tienen las estructuras neuronales del mundo animal, ¿cómo transmiten esos impulsos eléctricos? A través de lo que Calvo denomina un “sistema fitonervioso”, dotado de “neurone-like features” (p. 109). Así, “in the absence of nerves, electrical signals can travel along the vascular system, the transport network formed by bundles of tubes that stretch from root to shoot” (p. 97). Como consecuencia de ello, se puede

hablar, sin *contradictio in terminis*, de una “neurobiología vegetal”:

I would argue that it would be a mistake to affix the word ‘neurobiology’ too tightly to neurones. This would entail sweeping the similarities in *function* between animal and plant signalling systems under the carpet, because these signals don’t occur in the same *structures* (p. 107).

El procesamiento de información es el contenido sustantivo de esa red filo-neuronal presente en los vegetales y resulta, a su vez, clave en la construcción del “modelo interno” de comportamiento y cognición de la planta. Ello nos abre las puertas al universo privado del vegetal, abordado en la última parte de *Planta sapiens*.

Al hilo de lo anterior, en la tercera parte del libro (“Bearing fruit”), Calvo analiza la creación de significado en la vida interior de la planta, así como otros fenómenos internos ligados a ello, como la posibilidad de sentido (singularmente, dolor) en los vegetales y, también, las “fitopersonalidades”, pues “the experience of one plant is not the same as that of another [...] represents an invaluable central concept from which to explore further” (p. 175). Verdaderamente, de la misma manera que hay diferentes tipos de inteligencia, “we can use the fact that organisms can be ‘put to sleep’ to create a different model of conscious experience” (p. 196). Para ello, Calvo presenta la Integrated Information Theory (IIT) y, especialmente, se refiere al método “Zap and Zip”, de Giulio Tononi y Marcello Massimini, como medio de control del grado de consciencia de los organismos. Aplicado a plantas (PLANT-IIT), la metodología sería clara: “if vascular systems coordinate plant consciousness, then tracking the changing states

of the vascular tissue might offer insights into its workings” (p. 198). Igualmente, ha de tenerse presente que el procesamiento de información, facilitado por el sistema vascular de las plantas, afecta al comportamiento y representación interna del vegetal. Ciertamente, los elementos fisiológicos son condición indispensable para la gestión de la información interna y el desarrollo del comportamiento de la planta; sin embargo, ese ‘hardware’ físico requiere de la confluencia del sistema de señales eléctricas de la planta, cuyos patrones de funcionamiento son el ‘software’ que da razón de “what *actually* happens to turn sense data into behaviour?” (p. 130). La teoría computacional de David Marr es traída a colación por Calvo para explicar este extremo en la segunda parte del libro y, en esta tercera, se acaba puntualizando incluso que “biology is fundamentally all about ‘meaning-making’. Behaviour is geared towards gathering significance from the world” (p. 168). Esta es la tesis central de la biosemiótica, disciplina que, a su vez, pone de relieve la relevancia de la ecología, es decir, que los organismos (también las plantas) no existen separados de su ecosistema. Como nota Calvo, en lo referido a los vegetales, “paradoxically, in order to understand what their interior worlds are like, we need to focus on their interactions with their surroundings” (p. 167); y lo mismo cabe serle aplicado a la investigación humana sobre todo ello: “a specimen abstracted to sterile laboratory surroundings gave only a partial picture” (p. 9).

Como consecuencia de todo lo anteriormente expuesto, puede entenderse que, en la visión del autor, la vida interior y el funcionamiento biológico e, incluso psicológico, del mundo vegetal es clave para conocernos mejor a nosotros mismos, dada la historia evolutiva previa que nos ha hecho emerger como especie. Y no solo eso, sino

que la sabiduría vegetal también nos llevará a desarrollar una inteligencia artificial más sofisticada:

I want to take a dive into recent technological developments that have germinated from a deeper kind or understanding of plants [...]. Robotics has for a long time been zoocentric [...] a relatively new area in robotics is creating revolutionary solutions to these problems. Soft robotics [...] there are other organisms that lend themselves to soft robotics [...] plants (pp. 211-212).

En definitiva, escrito en un estilo sencillo y didáctico, divulgador aunque no por ello laxo en su precisión expositiva, *Planta sapiens* acaba como empieza: con la reivindicación del pensamiento de Darwin en tanto que punto de referencia de una obra que ha sido escrita desde una perspectiva evolucionista y biocéntrica y en la que la única protagonista, por tanto, es la vida. Calvo aboga, en última instancia, por superar la visión tradicional occidental de la Gran Cadena del Ser, donde el hombre estaba en lo más alto de una jerarquía de menos a más y las plantas se encontraban en el último puesto, supeditadas al mundo animal. A este modelo zoocéntrico que tiene al hombre como culmen, el autor le opone el paradigma del Árbol del Conocimiento, donde todos los vivientes se integran y se respeta la singularidad de cada uno en su propio ecosistema, sin clasificaciones en una escala de inferior a superior.

Unai Buil Zamorano (Universidad Isabel I)

CARRASCO-CONDE, A.; GARRIDO MIÑAMBRES, G.; SÁNCHEZ MADRID, N. (eds.). (2022). *La ironía romántica. Un motor estético de emancipación social*. Madrid: Siglo XXI.

El contexto neoliberal en el que vivimos sin duda se caracteriza por la inestabilidad, por la inseguridad, y debido a ello son numerosos los análisis que señalan críticamente que la fractura, la confusión y la liquidez se han convertido en categorías centrales del sentido común de nuestra época. Sin embargo, en su impugnación del poder a la vez férreo y difuso que ejerce el neoliberalismo, la teoría crítica no debería permitirse ceder ante la nostalgia de una realidad sin ambigüedades ni contradicción. Probablemente una de las tareas más complejas y urgentes de las políticas y las teorías democráticas hoy sea la de reivindicar un mundo en que podamos recobrar la estabilidad que debe acompañar a las demandas de igualdad y justicia sin por ello renunciar en nuestros análisis a la paradoja, a la incertidumbre y a la polisemia, evitando a su vez que estas nos inmovilicen o nos deslicen hacia el cinismo. Su original contribución a este cometido es a mi entender una de las claves del volumen colectivo *La ironía romántica. Un motor estético de la emancipación social*, recientemente publicado por Siglo XXI y coordinado por Ana Carrasco-Conde, Germán Garrido Miñambres y Nuria Sánchez Madrid. Las siete contribuciones que configuran el volumen ofrecen un recorrido por los usos, las ambivalencias, los efectos y las críticas de la ironía romántica, un método dialógico y reflexivo marcado en sus diversas modulaciones por la irreverencia, por el desacuerdo y por su potencia crítica para impugnar el orden existente.

La primera parte, titulada *Explorando la ironía en Friedrich Schlegel*, nos introduce en este concepto que nace en la obra de uno

de los exponentes fundamentales del Círculo de Jena, quien hereda del método socrático un arte irónico cargado desde el principio de controversia. El volumen, rico en lecturas contemporáneas de la estética romántica, se abre oportunamente con el trabajo de Germán Garrido Miñambres, que se ocupa de señalar las dificultades de reapropiarse hoy de las ideas del Romanticismo. El autor propone acercarse al movimiento romántico con la distancia hermenéutica con la que el Romanticismo supo aproximarse al pasado. Según Garrido Miñambres, la ironía en Friedrich Schlegel es una profundización en el proyecto crítico de la Modernidad, indisociable de las demandas ilustradas de autonomía del arte y de reflexividad del sujeto. En un contexto neoliberal en el que se funden el arte y el consumo, resulta difícil considerarnos contemporáneos de un movimiento cultural que justamente afirma un espacio autónomo para la experiencia estética. Aunque la ironía romántica puede ser rescatada por su capacidad reflexiva y auto-crítica, es preciso adoptar ciertas precauciones a la hora de incorporar a los análisis de la actualidad las categorías de un mundo que se ha perdido.

El trabajo de Rosa Benítez Andrés también desmonta el tópico que opone el Romanticismo a la Modernidad, al presentar la ironía romántica como un método de raigambre ilustrada que más bien se enfrenta a la apropiación capitalista de las demandas modernas de libertad y autonomía. La ironía de Schlegel es una herramienta crítica que juega con la producción y la destrucción del sentido sin caer en el nihilismo, pues la búsqueda de una verdad común, de un abso-

luto, se mantiene como horizonte. Ahora bien, esta búsqueda debe ser compatible con la conciencia de que tal horizonte es por definición inalcanzable. El reto, por tanto, es asumir la contradicción, la fragmentación y el equívoco sin abandonar la búsqueda colectiva de la verdad. La categoría con la que la autora explica este método es el exceso: la multiplicación de los sentidos, la abundancia de las interpretaciones, el desorden del fragmento. Es el exceso lo que permite emparentar la ironía romántica con propuestas revolucionarias como las de Franco Berardi, “Bifo”, y el Comité Invisible, que reivindican un tipo de ruptura y de abundancia incompatibles con el modelo fragmentario de la experiencia neoliberal y con el exceso consumista del mercado. A la fragmentación neoliberal no debe oponerse una indeseable vocación de unidad y transparencia, sino un exceso democrático que permita disparar la imaginación que el neoliberalismo aletarga y aniquila.

La abundancia de los sentidos apuntada por Benítez Andrés tiene que ver con la centralidad del lenguaje como dispositivo histórico capaz de producir efectos disruptivos en el orden de lo real. Este es el punto de partida del ensayo de Nuria Sánchez Madrid, que extrae todo el potencial crítico de la ironía romántica para inscribir las normas sociales en el terreno contingente de la historia. La ironía de Schlegel emplea el discurso como una herramienta histórica que nos vuelca sobre el otro y revela el carácter humano, temporal, provisional, de las costumbres sociales. Sin obviar las limitaciones que tiene el proyecto de Schlegel desde una óptica actual, Sánchez Madrid ofrece una lectura audaz de la ironía romántica desde los marcos interpretativos de la teoría queer y la teoría foucaultiana del discurso. Cuando en su novela *Lucinde* Schlegel emplea la ironía para desestabilizar los roles sexuales de

la relación erótica, se pone de manifiesto el origen discursivo de la normatividad sexual y social, lo que permite señalar a la vez posibles caminos para su subversión. En Schlegel, este cuestionamiento de las normas sexuales supone una llamada a experimentar las infinitas potencialidades de lo humano, es decir, a escapar de la propia subjetividad (en este caso, de la fijeza de la masculinidad y la femineidad) para entrar en el terreno inestable de la alteridad. Esta vulnerabilidad a la impronta del otro, que en definitiva hace de la ironía un modelo de conversación, es lo que según Sánchez Madrid constituye la principal aportación de Schlegel y lo que lo distancia del proyecto kantiano.

La capacidad de la ironía romántica para desestabilizar nuestra mirada sobre la realidad es asimismo el eje de la contribución de Ana Carrasco-Conde, que abre la segunda parte del volumen (*Variaciones románticas de la ironía y recepción contemporánea*). La autora se pregunta por el modo en que la ironía romántica puede interpelarnos hoy, y lo hace estudiando la aplicación de la teoría de Schlegel en el teatro de Ludwig Tieck. Si ya hemos dicho que la ironía romántica se define por la fragmentación y la disolución, el teatro de Tieck logra poner en escena este nuevo método filosófico, convirtiendo el espacio escénico en un juego de espejos en el que la realidad y los roles sociales se trastocan y el público se ve dislocado respecto de sí mismo. Es esta la función del falso público de *El gato con botas*. Al confrontar al espectador con su reflejo, el dramaturgo introduce un desdoblamiento que permite un ejercicio de autocritica por parte del público y que desvela el carácter ficticio y teatral de lo que se tiene por real. La hazaña irónica de la obra de Tieck consiste en generar este extrañamiento que la autora relaciona con lo siniestro en Freud, pues se trata al fin y al cabo de enfrentarse al descubrimiento de

lo extraño, de lo oscuro, dentro de uno. Esta sugerente afinidad entre el Romanticismo y el psicoanálisis contribuye a afianzar una de las ideas más atractivas del volumen: la utilidad del pensamiento romántico para escapar de todo modelo recto y unitario de la subjetividad.

Los dos siguientes trabajos exploran la impronta del Romanticismo en el pensamiento de Marx. En “Un cuento franco-alemán. Heine y Marx en 1843”, Clara Ramas San Miguel nos acerca con una evocadora contextualización histórica a un aspecto desatendido en la recepción de la obra de Marx: sus afinidades con los planteamientos del poeta Heinrich Heine. De su colaboración en los Anales Franco-Alemanes en 1843 se extrae que para ambos autores Alemania era una nación tardía y fantasmal que todavía no había sabido concretar en el plano de la historia su vasta empresa filosófica. Tanto para Marx como para Heine, la revolución teórica de la filosofía alemana debía conducir por fin, como en Francia, a una revolución política. Según Heine, en esta empresa el espíritu romántico no podía constituir un referente ni un impulso, pues el Romanticismo es considerado por el poeta un movimiento conservador, anclado en el pasado. Y, sin embargo, el autor emplea como arma literaria un método irónico heredado de Schlegel, una deuda que Heine no reconoce en sus textos pero que funciona, como en el caso de Marx, como motor de su crítica política. Una lectura del Romanticismo como la que encontramos en Heine es precisamente la que ha contribuido a asentar la idea entre los intérpretes de Marx de que la relación del autor con el arte y la poesía fue solo un efímero rasgo de juventud. Cuestionar este lugar común es el objetivo del capítulo de Alberto Santamaría, que, contra toda ortodoxia, rastrea el vínculo entre estética y política en el conjunto de la

obra marxiana, también en *El Capital*. Clara Ramas y Alberto Santamaría atienden a la influencia que ejerce sobre Marx la crítica de Heine a los aspectos más reaccionarios y nostálgicos del movimiento romántico. Ahora bien, la fuerza revolucionaria de los primeros románticos (la crítica al capitalismo, la fuerza transformadora del arte y de la palabra poética, el uso de la ironía como dispositivo crítico) deja su huella no solo en el discurso marxiano, sino en la concepción que el autor tenía de su propia obra como objeto artístico. Estas dos contribuciones tienen el mérito de repensar, con una rigurosa atención a los textos de Marx, el vínculo entre estética y política, un vínculo a veces incómodo para las visiones rígidas de las izquierdas que todavía hoy se afanan en distinguir entre las demandas legítimas, las de clase, y las demandas “meramente culturales” a las que se reprocha caer en una estetización de la política.

El volumen se cierra con el trabajo de Domingo Hernández Sánchez, que devuelve a nuestro contexto actual las polémicas que se han ido desplegando a lo largo del libro en torno a los usos de la ironía. El autor reconstruye las afinidades entre los discursos críticos con la ironía deteniéndose en tres de sus hitos: la crítica de Hegel a Schlegel en el siglo XIX, la crítica de Ortega y Gómez de la Serna a los rasgos irónicos del arte de vanguardia y las críticas actuales a la vacuidad de la ironía en una época tan confusa como la nuestra. Este análisis en tres tiempos arroja como resultado que, en épocas de crisis, los discursos recelosos de la ironía aparecen para alertar de que no conviene ahondar en desdoblamientos en momentos convulsos, pues la ironía puede fácilmente derivar en una posición elitista que nos desliga de la realidad política y social. El autor se toma en serio estas críticas, pero su balance respecto de los posibles

usos del discurso irónico hoy es más matizado: es preciso analizar el contexto de su aplicación, calibrar la oportunidad de su uso, atender a los efectos que el discurso irónico puede generar en cada caso concreto.

Como vemos, el propio volumen está atravesado por debates y polémicas que enriquecen esta investigación con una pluralidad de perspectivas coherente con el tema que nos ocupa, pues la ironía romántica se presenta aquí como una herramienta filosófica que por definición no puede pretenderse uniforme ni totalizante. La ironía romántica es un método dialógico y sociable que no por recurrir a la paradoja y a la equívocidad renuncia a la comunicación. Al contrario, quizá asumir la polisemia sea la condición de la escucha y el punto de partida para buscar colectivamente verdades que solo pueden ser provisionales y precarias. En este volumen es notable la apuesta por una

cierta impureza del pensamiento, un rasgo que el movimiento romántico comparte con propuestas democráticas contemporáneas y que tiene la virtud de devolvernos una visión ancha de la filosofía, precisamente porque difumina sus límites. La ironía romántica se reivindica en este libro como un ejercicio filosófico que no cede ante la tentación de unidad, de conclusión ni de cierres absolutos y que afirma la permeabilidad entre la estética y la política. En definitiva, se trata de salvaguardar la ambigüedad y la apertura del arte y de la palabra, es decir, su capacidad para librarnos de peligrosas aspiraciones totalizadoras contra las que hoy resulta especialmente urgente articular discursos emancipadores en los que haya espacio para la duda y para la huella de los otros.

Almudena Pastor García (UCM)

HERÁCLITO, HÜLSZ PICCONE, E. (ed., trad.), BERRUECOS FRANK, B. (prol.) (2021). *De Heráclito: discurso acerca de la naturaleza (fragmentos) / ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ)*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 173 pp., 978-607-30-5045-6.

El libro que aquí se reseña constituye el último y póstumo empeño filosófico del profesor Enrique Hülsz Piccone, prematuramente fallecido en 2019. Intelectualmente vinculado con el filósofo exiliado barcelonés Eduardo Nicol¹ y con la discípula de éste, Juliana González, gran conocedor de la filosofía antigua (singularmente de la presocrática), del griego en que ella se expresa, rinde un último servicio con esta edición bilingüe de Heráclito, que ha preparado con

esmero su discípulo Bernardo Berruecos, formado en la propia UNAM y en la Universidad de Barcelona, a la orilla de la que partió Nicol.

La obra se inicia con un prólogo de B. Berruecos, en que se glosa la figura de Hülsz y se detallan las tristes y peculiares circunstancias en que se ha ejecutado la edición del texto, listo en 2015 (p. 8); luego se presenta una sucinta pero enjundiosa introducción conceptual a la filosofía heraclitea, que ya fue presentada en catalán en 2013²; a ello

1 Nicol, E., Hülsz, E. (1997). *La vocación humana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 9-16.

2 Hülsz Piccone, E. (2011b). Heràclit com a model filosòfic: una breu introducció. *Anuari de la Socie-*

sucede una nota sobre cuestiones ecdóticas. En este sentido, se mencionan las principales ediciones consultadas (Diels-Kranz, Marcovich³, Mouraviev, Kahn) junto a los trabajos de García Calvo, y se da cuenta de los criterios escogidos en la ordenación, la indicación del grado de literalidad textual⁴ o la presentación de los fragmentos, como es la útil consigna de varias numeraciones autorizadas (pp. 41-43). A ello sigue la edición y traducción, en que cada fragmento griego está debidamente referenciado y acompañado en sucesión continua⁵ por la versión castellana (pp. 47-150). Luego se ofrecen, en apéndice, 4 anexos preparados por B. Berruecos, donde se incluyen las variantes preferidas al texto de Marcovich, unas notas críticas sobre el texto asumido y unas observaciones sobre el papiro de Derveni, con texto griego establecido y traducción del propio profesor Berruecos. Hay todavía un cuarto anexo, también incorporado por el prologuista, en que se inventarían las publicaciones de Hülsz Piccone. El libro se cierra con una bibliohemografía, que abarca escritos desde 1952 hasta 2013.

En la obra se plasma el último fruto de Hülsz en su dedicación al fisiólogo de Éfeso, que surge en 1982 (p. 7). «Trabajador incansable»⁶, fue autor de monografías⁷ y

artículos⁸ sobre Heráclito, además de coordinador de volúmenes⁹ dedicados al Oscuro y de un congreso sobre la misma cuestión, por lo que se hizo acreedor de especial prestigio y estima en el círculo erudito heracliteo¹⁰. De ahí la oportunidad y pertinencia de su investigación especializada, que se expresa en un claro y contenido español. En conjunto, su trabajo es tan sobrio como elegante, semejante en prudencia al de Diels¹¹, aunque con un fondo plenamente filosófico. Así, brinda primeramente las líneas maestras de la figura y el pensamiento de Heráclito, señalando sus aspectos problemáticos en discusión abierta con los textos antiguos y con los mejores estudiosos. Tal sucede con los elementos biográficos, con el perdido *Περὶ φύσεως* y sus eventuales tres secciones (todo, política, epistemología). El autor realza las facetas ontológico-epistemoló-

tat Catalana de Filosofia, XII, pp. 7-25; traducción al catalán de B. Berruecos Frank.

- 3 Es esta la principal edición, que se toma como referencia.
- 4 Un criterio que el autor toma de Mouraviev, como señala en Hülsz Piccone E. (2011a). *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*. México: UNAM, p. 66.
- 5 sin el texto griego confrontado a doble página, quiere decirse.
- 6 Mouraviev, S. N. (2009). Le livre d'Héraclite 2500 ans après. L'état actuel de sa reconstruction. En E. Hülsz Piccone (ed.). *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del segundo Symposium Heracliteum*. (pp. 11-73). México: UNAM, concretamente, p. 11.
- 7 Hülsz Piccone, E. (2011a).

- 8 Hülsz Piccone E. (2013). Heraclitus on Logos: Language, Rationality and the Real. En D. Sider y D. Obbink (eds.). *Doctrine and doxography: studies on Heraclitus and Pythagoras*. (pp. 281-301). Berlin: De Gruyter.
- 9 Cf. Hülsz Piccone, 2009; Hülsz Piccone, E., Álvarez Salas, O. (eds.) (2015), *El libro de Heráclito 2 500 años después. Estudios sobre los Heraclitea de Serge Mouraviev*. México: UNAM.
- 10 Cf. Mogyoródi, E. (2021). Materialism and Immaterialism, Compatibility and Incompatibility in Parmenides. *Anais de Filosofia Clássica* 14 (28), pp. 82-106; Dorter, K. (2013). The problem of evil in Heraclitus. En J. McCoy, C. H. Kahn (eds.), *Early Greek philosophy: the Presocratics and the emergence of reason*. (pp. 36-54). Washington: Catholic University of America Press, concretamente p. 36 y 4, n. 12; Betegh, G. (2009). The limits of the soul: Heraclitus B 45 DK. Its text and interpretation. En Hülsz Piccone (ed.), *op. cit.*, pp. 391-414, concretamente p. 391; Graham, D. W. (2021) Heraclitus. En E. N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), website <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/heraclitus>.
- 11 Diels, H. (ed., trad.) (1909). *Herakleitos von Ephesos*. Berlin: Weidmann, 2ª ed. ampl.

gicas y antropológicas de la obra, además de propugnar, con argumentos sólidos, su coherencia unitaria, conceptual y expositiva, contra la pura dispersión de γνώμαι. Igualmente, merece mención su observación sobre φύσις en cuanto «estructura dinámica objetiva de toda realidad, y la realidad como un todo que pasan inadvertidas a los hombres» (p. 18). En su esbozo de los grandes temas cabe destacar la presentación del λόγος como racionalidad de lo real, principio de inteligibilidad, regulativo del devenir y armonizador de las polaridades contrapuestas en la totalidad universal, bella y equilibrada. Esta dimensión objetiva tiene su trasunto subjetivo en la ψυχή (p. 38 y ss.); el preámbulo filosófico se cierra con una breve consideración sobre el ἔν πάντα. En todo caso, importa recordar que la presente obra se completa, en lo filosófico, con la que el profesor mexicano escribió en 2011. Al hilo de lo antedicho, se impone observar que Hülsz, como especialista en el λόγος de Heráclito, presenta su complejidad, tanto en su vertiente físico-cosmológico-ontológico-metafísica, cuanto en lo antropológico-psicológico-epistemológico-ético. A este respecto, es oportuno indicar que, si bien reconoce ponderadamente, en su libro de 2011¹², los méritos de Heidegger en cuanto a la continuidad de λέγειν-lesen¹³, aporta documentadamente las apreciaciones eruditas de otros estudiosos, al igual que silencia, con el mejor criterio, el forzadísimo paralelismo con legen que Heidegger «crede di trovare in Eraclito»¹⁴. Sobre esto último es pertinente señalar, como reconoce el propio Gadamer, cuán increíble es la violencia, la intensidad y el modo concluyente procuró

Heidegger poner a su servicio las palabras de Heráclito¹⁵, según se puede apreciar en sus observaciones etimologizantes sobre la «lesende Lege», donde mezcla interesadamente dos étimos distintos¹⁶, para aproximar al original λέγειν tanto al vocablo alemán lesen (correcto) cuanto el legen (erróneo).¹⁷ La diferencia de raíces que Heidegger (con) funde es cosa consabida entre etimólogos como Pokorny¹⁸, Boisacq¹⁹, Chantraine²⁰, Frisk²¹ o Beekes²². De los estudiosos de la filosofía antigua, es Cordero²³ quien mejor y más rápido despacha la cuestión. Aquí el entuerto de Heidegger no estriba en restarle valor como ejercicio filosófico contemporáneo que en su jerga dialoga con el Hegel mediador de Heráclito y con la asimilación de su logos al cristiano, sino en

12 Hülsz Piccone, E. (2011a), p. 80.

13 Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, p. 117.

14 Gregorio, G. (2021). *Logos e logica in Heidegger: cammini del pensiero*. Milano: Mimesis, p. 149.

15 Gadamer, H.-G. (1987). *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger. Heideggers Wege*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), p. 302.

16 *leḡ frente a *legh.

17 Heidegger, M. (2000). Logos [Heraklit, fragment 50]. *Gesamtausgabe, i. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band VII: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 214-221.

18 Pokorny, J. (2005). *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 2*. Marburg: Francke, 5ª ed., s. uu., pp. 658-9.

19 Boisacq, É. (1938). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg / Paris: Carl Winter / Klincksieck, 3ª ed. s. uu. λέγω (p. 563), λέχος (p. 574).

20 Chantraine P., Blanc A. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, s. uu. λέγω (p. 625), λέχεται (p. 634).

21 Frisk, H. (2006). *Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 2 Kr - Omega*. Heidelberg: Carl Winter, 4ª ed., s. uu. λέγω (pp. 94-96), λέχεται (pp. 110-112).

22 Beekes, R.S.P. y Beek L. (2016). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, s. uu. λέγω (pp. 841-842) y λέχεται (p. 852).

23 Cordero, N. L. (2017). *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega: el origen y las transfiguraciones de la noción de lógos*. Buenos Aires: Colihue, pp. 22-23.

los deméritos del germano como historiador de la filosofía, tal como le ocurre con Aristóteles²⁴. Estos malentendidos los perpetúan quienes leen a Heráclito a partir de Heidegger²⁵ o desde su léxico²⁶ y provocan una cierta *Entführung* de lo histórico-filosófico, un secuestro de sentido o, al menos, una *Verlesung*. Sobre este punto ya escribió Hülsz:

su hermenéutica [la de Heidegger] (que se autoconcibe como un diálogo con los textos originarios) tiende a deformar hasta dejar irreconocibles los originales, y acaba funcionando como un espejo de sí misma, más que como una actualización de lo que realmente dicen los fragmentos griegos. Además, en la recuperación que Heidegger propone de la visión originaria presocrática, y de la visión heraclítica en especial, la dimensión

ética, vital (por oposición a ontológica y teórica) que esas mismas categorías contienen, resulta particularmente opaca y secundaria, casi accesoria.²⁷

En consonancia con esto, la traducción que presenta Hülsz evita tanto el reduccionismo ontológico cuanto el lingüístico y subraya la plurivocidad coherente de acepciones que Heráclito emplea mediante λόγος, su carácter poliédrico y consistente (pp. 23-28).

Por su parte, el texto griego (o latino cuando es el caso) se presenta pulcramente transcrito, con una agradable tipografía y rigurosamente referenciado. Igualmente claro es el español en que se vierten los textos heraclíteos; en él subyacen, aunque no resulte patente a primera vista, las *lectiones* escogidas. Éstas se fundan en un largo trato con los testimonios textuales y con los filosofemas que encierran, como prueba, a título de ejemplo, la traducción de DK 22 B 123 (φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ), que reza «[p]ero la naturaleza según Heráclito suele estar oculta» (pp. 146-147), en que se esconde – valga el término – un diálogo con Graham²⁸ y las propias conclusiones de Hülsz²⁹; lo propio sucede con lo sustancial de 22 DK B 50, «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι» en que, ante la polémica textual subyacente³⁰, se prefiere la

24 Cf. Berti, E. (2019). *Scritti su Heidegger*. Pistoia: Petite Plaisance y su reseña en MARCIO CID, I. (2021). *Convivium: revista de filosofía*, 34, pp. 241-251.

25 Martínez Marzoa, F. (1987). *Heráclito-Parménides: bases para una Lectura*. Murcia: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, p. 25; Souche-Dagues D. (1999). *Du Logos chez Heidegger*. Grenoble: Millon, pp. 30-32; Janicaud, D., *Heidegger en France (1). Récit*. (2001). Paris: Albin Michel, p. 220, y nn. 131-132; Cantin-Brault, A. (2019). *Archeo-Logos: Hegel and Heidegger on finding the principle in Heraclitus' Saying*. En D. Manca, E. Magrì, D. Moran y A. Ferrarin (eds.), *Hegel and Phenomenology* (pp. 77-91). Berlin: Springer Verlag, concretamente, p. 85; algo más críticos Zarader M. (1986). *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris: Vrin, p. 165 y n. 46; Dastur, F. (2007). *Heidegger: la question du "Logos"*. Paris: Vrin, p. 159, n. 3.

26 Schalow, F., Denker A. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*. Scarecrow Press, 2ª ed.; s. u. logos, pp. 178-179; Cassin B. (dir.) (2004). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des Intraduisibles*. Paris: Seuil / Le Robert, s. u. logos, p. 739.

27 Hülsz Piccone, E. (2001). *Heráclito en Heidegger*. En J. González Valenzuela (coord.), *Heidegger y la pregunta por la ética* (pp. 107-123). México: UNAM, concretamente p. 107.

28 Graham, D. W. (2003). *Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK B 123*. *Classical Philology*, 98, pp. 175-9.

29 Cf. Hülsz Piccone, E. (2013). *Heraclitus on Φύσις*. *Epoché* 17, pp. 179-94.

30 Cf. Hülsz Piccone, E. (2011a), pp. 111-112 y n. 21; pp. 162-163 y n. 27.

corrección εἶναι frente al εἰδέναι³¹ testimoniado, con lo que se traduce: «[h]abiendo escuchado, no a mí, sino al logos, sabio es convenir que todo es uno, dice Heráclito» (pp. 85-86.).

En otro orden de cosas, es necesario apostillar todavía que, aunque no tiene la aspiración de ser una *editio maior*, sino una actualizada y solvente herramienta de consulta y contraste filológico-filosófico sobre la obra heraclitea, como lo es, sí habrían sido deseables, pese a su laboriosidad, varios índices (autores antiguos, léxico griego, temas, estudiosos modernos).

En conclusión, esta meritoria obra última del difunto profesor Hülsz tiene el especial

31 Aquí parece errar Cordero N.-L. (2018). *Heráclito: uno es todo; todo es uno*. Buenos Aires: Colihue, p. 55, el sentido de Hülsz Piccone, 2011a, p. 111.

valor de ofrecer una versión castellana largamente destilada, sostenida por la reflexión filosófica sin menoscabo del rigor filológico ni renuncia a la literalidad helena. Adornada con estas cualidades y velada por su discípulo Berruecos Frank, viene, pues, a saldar una deuda³² y a enriquecer y renovar fecundamente las ediciones bilingües producidas en nuestra lengua.³³

Ignacio Marcio Cid (UB)

32 Cf. González Valenzuela, J. (coord.) (2001), p. 143: “la cual incluye una edición bilingüe de los fragmentos heraclitanos”.

33 Como la de García Calvo, A. (ed., trad.) (2006). *Razón común: edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Lucina, 3ª ed. (1ª, 1985), que Hülsz conocía bien y cita a menudo.

SOTO CARRASCO, David. (2023). *Filosofía, política y ética. Claves conceptuales para comprender el presente*. Valencia: Tirant Lo Blanch.

Filosofía, política y ética. Claves conceptuales para comprender el presente (2023) es el último libro publicado por David Soto Carrasco. Muchas veces juzgar una obra puede parecerse al intento de ubicarla dentro de dos órdenes principales: el de sus propósitos explícitos, por una parte, y el de una suerte de riqueza, eficacia o solvencia referida a una totalidad definida, por la otra. La segunda alternativa conlleva la necesidad de establecer un sistema o conjunto de sistemas que valgan de marco de referencia para validar la evaluación de la obra particular. La primera, en cambio, nos lleva a un terreno en el que se juzga la cercanía o distancia entre los objetivos que el autor se propone llevar a cabo y la realidad

de lo que efectivamente ha sido plasmado. En el caso de la presente obra podemos afirmar con seguridad que nos encontramos ante un doble acierto: por una parte, se cumplen los objetivos declarados y, por otro, y quizás este sea éste el hecho más distintivo, se logra establecer un hilo de coherencia profundo, serio, sintético, rico en detalles y precisiones que contribuyen a una ampliación del conocimiento de la materia tratada.

Así, esta obra consiste en un intento de abordar nociones y conceptos del terreno de la Filosofía política y ética que contribuyan a estimular el ejercicio de lo que el autor nos marca desde el inicio como la dimensión medular de la Filosofía práctica: una crítica del presente. En esta línea, el autor

nos previene sobre el hecho de que elaborar un relato que abarque nociones transversales del campo ético y político —y que lo haga cumpliendo con la misión mencionada— debe afrontar el reto de escapar de los dos marcos imperantes en el mundo académico: la cooptación absoluta de la Filosofía política por parte de la Ciencia política, y la proclamación de una reinención de esta a partir de los años setenta.

Podríamos decir, entonces, que este libro desempeña una múltiple función: introducir, profundizar, sugerir y, lo que es más difícil, incentivar y proponer reflexiones acerca de filosofía ética y política en el doble registro de lo teórico categorial y de la concreción del uso y la aplicación. Así, y ya adentrándonos en los contenidos específicos de la obra, Soto Carrasco inicia su exposición mediante un análisis multifacético de los principales sentidos que la Filosofía política tiene al interior del pensamiento académico. En ella, encontramos el tratamiento de cuestiones referidas a la concepción general de los conceptos políticos y las consecuencias teóricas que tales discusiones albergan. Así, desde la misma caracterización de los conceptos políticos como índice y factor de la época histórica, pasando por la caracterización general del proceso de secularización como un rasgo distintivo de la modernidad, hasta la diferenciación entre la política y lo político, el autor de este libro da un repaso por los autores y escuelas europeas más relevantes y abona el terreno para desarrollar el primero de los dos bloques del libro con un arsenal teórico- conceptual sólido y sintético. La impronta de este capítulo inicial es la de construir un marco teórico que sirva para pensar los conceptos ético- políticos dentro de la modernidad. Es decir, no se trata de reproducir una cronología lineal de teorías, sino de dar cuenta de las discontinuidades que dan lugar a las distintas dis-

usiones políticas en nuestro tiempo. Este tipo de registro no es inocuo ya que acerca la exposición a aquello que se ha destacado al inicio: la elaboración de una crítica del presente. Debe añadirse que el trasfondo conceptual de toda la obra es el del avance de un modelo de producción económica que se va extendiendo hacia los confines más recónditos de las relaciones humanas, dislocando así la organización estructural del campo político y de las relaciones humanas. Esta irrupción del neoliberalismo en el ordenamiento social es la que justifica una lectura aguda de las propuestas teóricas pasadas y actuales.

En esta línea, los capítulos que siguen —que se estructuran como un abordaje de diversos conceptos o nociones transversales tales como «soberanía», «contrato», «división de poderes», «federación», «legitimidad» y «populismo»— se organizan, entonces, como el resultado de la asunción de la tensión existente entre el carácter descriptivo y normativo de las categorías políticas. Mejor dicho, las nociones estudiadas en el libro son claves que sirven para comprender la problemática derivada de una ambivalencia irresoluble entre la elaboración de un diagnóstico y la construcción de una propuesta al interior de los estudios sociales. Este rasgo no es exclusivo de un conjunto de autores consagrados, sino que es un reto al que se enfrenta cualquier texto serio que intente incursionar en un pensar auténtico sobre los problemas políticos, sociales y económicos de nuestra época.

Los capítulos segundo y tercero, sobre «Soberanía» y «Contrato», pueden leerse como un bloque en el que el autor acomete la compleja labor de reflexionar sobre la delimitación del espacio de inscripción de las actuaciones políticas dentro del terreno inaugural de la Filosofía política moderna, sin desatender al devenir que las nocio-

nes que apuntalan tal escenario han experimentado. Debe resaltarse en este punto la elegancia teórica del autor consistente en exponer de modo abreviado un modelo clásico de estructuración de los conceptos de soberanía, Estado, Contrato/pacto, enriqueciendo cada uno de ellos con un robusto conjunto de matices y problemas provenientes de un amplio estudio. Así, la trillada cuestión acerca del papel del Estado en el seno de las prácticas políticas aparece acompañado del soporte filosófico referido a la concepción antropológica y ontológica desde la cual se elabora cada modelo de pensamiento. Esos elementos permiten poner en relación el papel histórico que la dimensión afectiva (unida a la razón) desempeñó en la configuración de formas de gobierno y formas estatales.

Los capítulos correspondientes a «División de poderes» y «Federación» (cuarto y quinto, respectivamente), enriquecen la conceptualización de ese escenario estatal descrito en los dos capítulos precedentes, y, a la vez, amplían el horizonte de reflexión sobre el funcionamiento concreto de las instituciones y la relación existente entre éstas y la ciudadanía. Soto Carrasco ofrece una lectura profunda sobre el pensamiento de Montesquieu y refuerza su exposición examinando la pugna entre diversas corrientes de pensamiento por integrar la propuesta de este autor en diversas tradiciones políticas como el republicanismo liberal o el liberalismo aristocrático. Lo mismo hace en el capítulo dedicado al Federalismo respecto al pensamiento de Jefferson, Madison, Hamilton, etc. El análisis del pensamiento de Francisco Pi y Margall figura como espacio en donde confluyen los problemas tratados a lo largo del capítulo y debe destacarse como una nueva muestra de la amplitud analítica que Soto Carrasco ofrece en esta obra. Entre ambos capítulos se obtiene un análisis

amplio de las principales formas estatales y su relación con la forma de gobierno. La profundización en ambas nociones permite desarrollar un análisis de las particularidades que la naturaleza del poder presenta ante los intentos de descentralizarlo sin debilitarlo y de potenciarlo sin concentrarlo.

Por último, los capítulos de «Legitimidad» y «Populismo»—sexto y séptimo, respectivamente— completan los dos últimos aportes al aparato conceptual político que el autor propone para pensar nuestro presente. En el caso del concepto de legitimidad, el autor concentra su atención en la obra de Weber y en el modo en que este autor dialoga con la crisis de la metafísica producida a fines del siglo XIX. En este capítulo, Soto Carrasco presenta un análisis de la obra de Tönnies que le sirve para situar de una manera clara y concreta la inmensidad de problemas contenidos en la obra de Weber. De este modo, la presencia del pensamiento de Marx y de Nietzsche son claves para comprender las fronteras conceptuales que contienen el mundo ético político del siglo XX. El problema de la legitimidad de las instituciones se muestra como una tensión derivada del desplazamiento del poder simbólico producido por una racionalización creciente de las relaciones sociales bajo la forma de una integración del cálculo en la construcción de los actores sociales. Puede decirse que la crisis de la Modernidad es el punto de partida desde el cual el problema de la legitimidad institucional deriva en el tema del que se ocupa en el séptimo capítulo: el modo en que la sociedad participa dentro de la arquitectura del poder político. En este capítulo, Soto Carrasco introduce con maestría las líneas fundamentales del sistema teórico desplegado por Ernesto Laclau en torno al populismo señalando con gran claridad las diferencias entre esta propuesta y la de Chantal Mouffe. A esta altura del

texto, Soto Carrasco ya ha desarrollado un trabajo que brinda las herramientas léxico-conceptuales suficientes para analizar los problemas centrales del debate político de nuestra época respecto a un tema de tanta actualidad. El populismo de Laclau, en esta línea de análisis, consistiría en una forma de articular hegemónicamente las demandas sociales a partir de un antagonismo radical que, a causa de la ausencia de fundamentos y la radical contingencia que subyace al ordenamiento social, necesita anclarse en la figura de un líder y establecer así una partición entre un nosotros y un ellos. Mouffe, por su parte, intentaría atenuar las consecuencias schmittianas (amigo/enemigo) mediante la puesta en valor del agonismo democrático y la inclusión de ese otro como un adversario y no como un enemigo. El cierre del capítulo, que se encarga de exponer la propuesta de Alain de Benoist, muestra la vitalidad analítica del pensamiento de Soto Carrasco: mediante el análisis del pensamiento del autor francés, se realiza una pertinente confrontación entre los contextos de aparición de las propuestas de Laclau y Benoist que le permite reflexionar en torno al funcionamiento de matrices ontológicas similares y acercar esta problemática a la actualidad europea de nuestros días.

En la segunda parte del libro se produce una torsión en el eje cronológico que parecía guiar la exposición: en el octavo capítulo (titulado «Ética») se intenta definir de manera breve el tipo de disciplina en que consiste la Ética y se realiza un sintético recorrido por sus posibles clasificaciones, desde Aristóteles hasta nuestros días. Al igual que en todo el libro, tal trabajo no consiste en un acopio acumulativo de precisiones formales, sino que se organiza como un equilibrio solvente entre la erudición académica y la exposición dinámica. El recurso a los materiales canónicos de la

Historia de la filosofía nunca obstaculiza el trabajo de análisis crítico sobre los problemas concretos que la disciplina estudia. De este modo, se superponen e imbrican consideraciones de autoras como Hannah Arendt, Adela Cortina, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Emilio Martínez, Martha Nussbaum, John Rawls, Max Scheler, José Luis Villacañas, etc. En resumen, nuevamente el autor elabora un relato que muestra gran consciencia sobre los avatares que las nociones teóricas sufren en su puesta en práctica. De esta manera, los siguientes cinco capítulos recorren algunos escenarios en los que la reflexión sobre la ética y la política emerge como fundamental en nuestros días. En el capítulo noveno, titulado «Ética y presente», se afrontan los asuntos referidos al giro hacia las éticas aplicadas. En él, se expone el problema asociado a las consecuencias medioambientales derivadas del modelo de producción neoliberal. Justamente, los rasgos que distinguen las nociones de Antropoceno y Capitaloceno revelarían la importancia que el diagnóstico económico político de la época desempeña a la hora de pensar estrategias y programas que sirvan para intervenir en el ritmo de deterioro medioambiental de una manera justa. El décimo capítulo se titula «Ética y política». En él, se exponen las cuestiones asociadas a la forma de conceptualizar la contingencia y la necesidad en el terreno de la razón práctica. El recorrido por autores que van desde Platón hasta Habermas, pasando por Maquiavelo, Weber, Arendt, Zambrano y Habermas sirve para diagramar una pequeña cartografía sobre dos de los temas fundamentales de la Modernidad: las tensiones entre libertad/ justicia y totalidad/ individuo. El capítulo undécimo se titula «Ética y sociedad» y se ocupa del problema contemporáneo referido a la justicia social. Se parte de una pequeña reflexión sobre el

concepto de acción social y se pasa a explorar las dificultades provenientes del desplazamiento o disolución del ámbito estatal de la política. Cabe destacar aquí una breve y certera historización del concepto «sociedad civil», unida a la presentación de los problemas que tal noción presenta dentro de un marco globalizado. Por otra parte, Soto Carrasco utiliza autores como Axel Honneth y Martha Nussbaum para dar cuenta de la problemática que subyace a la reflexión en torno a la noción de justicia y el papel que las emociones y la razón desempeña en la misma. Este tipo de conflicto se conecta con las dificultades originadas en la crisis de las categorías sociológicas que la globalización significó. Así, una breve crónica del pensamiento de Ulrich Beck, David Held y Michael Hart y Toni Negri sirven al propósito de plasmar una descripción rica del escenario en el que los sujetos actúan tras la crisis de la primera modernidad y el auge del capitalismo en su etapa globalizadora. El penúltimo capítulo se titula «Ética y profesión». En él, el autor expone las complejidades asociadas al concepto de trabajo en la sociedad actual y la gran importancia que la ética desempeña y desempeñará frente a los múltiples retos derivados de una hiperaceleración productiva en el contexto de una

sociedad interconectada en todas sus esferas. El último capítulo se llama «Una ética para las ciencias sociales». Allí se elabora un tejido narrativo en el que se exponen y explotan las nociones de autores como Benjamin, Weber, Bordieu para cerrar una reflexión en torno a la labor del científico social y del intelectual de nuestro tiempo. El subapartado dedicado a los estudios poscoloniales —y a las dificultades que tal enfoque suscita al interior de la Ciencias Sociales— revela la constancia con la que el autor extrema la atención a la situación real en que se aplican los conceptos teóricos con los que trabaja. En esta línea, la asunción de un orden desordenado y capturado por la impronta de un neoliberalismo que puja por convertirse en el fundamento último de todos los órdenes posibles llevan a la Filosofía Ética y Política a repensar el modo en el que los científicos se relacionan con el conocimiento. Puede decirse que este capítulo final plasma con claridad la preocupación principal del autor a lo largo de la obra: poner la erudición y el pensamiento al servicio de una reflexión crítica que no excluye al acto de enunciación propio.

Javier Gastón Noble Antas (UMU)

STEWART, J. (2021). *Hegel's Century. Alienation and Recognition in a Time of Revolution.*, Cambridge: Cambridge University Press.

Que la sombra de Hegel es alargada es una afirmación que difícilmente sorprenderá a nadie, pero *Hegel's Century*, de John Stewart, no aspira tanto a sorprender como a mostrar; a mostrar, para ser precisos, el modo en que el pensamiento del pensador

suavo marcó decisivamente a algunas de las principales figuras del siglo XIX.

Escrito en un estilo fluido y con evidente vocación didáctica, *Hegel's Century* examina la impronta de este último en un abanico de personalidades que va desde

Kierkegaard hasta Dostoievski pasando, por supuesto, por Marx y Engels, y con paradas en Heine, Feuerbach, Bauer o Bakunin. Quien espere exhaustividad se decepcionará pronto, pero la exhaustividad es en este caso una demanda más bien ilegítima. Stewart no aspira a inventar la rueda; ni se hace ilusiones con respecto a la posibilidad de iluminar decisivamente la obra de los autores que pasan por el libro. Un somero vistazo a, pongamos, la sofisticación de los debates y las mismas dimensiones de la literatura consagrada a examinar la relación de Marx con Hegel debería bastar para demostrarlo. Optar por la claridad y la concisión podría parecer en este caso una opción sensata —y es, desde luego, la opción del autor— aunque, como veremos, no esté exenta de peligros. Peligros, que, me temo, el autor no consigue esquivar.

La alienación y el reconocimiento son los temas centrales del libro, así como su hilo conductor. Aunque su importancia en la obra de Hegel es tan indiscutible como largo su recorrido —de hecho, mientras que el segundo lleva décadas presidiendo debates en el seno de la teoría política contemporánea; el concepto de alienación, tanto tiempo desprestigiado por su presunta complicidad con el “esencialismo”, parece haber retornado con fuerza— no resultaría difícil encontrarles algún sustituto plausible. La idea misma de dialéctica, por ejemplo.

No obstante, Stewart demuestra sobradamente la pertinencia de los temas escogidos (recordemos, al fin y al cabo, lo apuntado sobre la exhaustividad). Los capítulos sobre Hegel que abren la obra sirven para introducir ambos conceptos. Consciente de estar escribiendo una obra de historia de la filosofía antes que una obra de filosofía propiamente dicha —y por estúpido que fuera disociarlas del todo sería igualmente ciego negar la diferencia entre ambos géneros—

su lectura de Hegel privilegia la claridad de la exposición antes que la polémica o el análisis de los puntos más espinosos (y en Hegel casi todos lo son).

Una de las innovaciones radicales de Hegel consiste en su insistencia en que la espontaneidad de la conciencia tiene un suelo social, en que está arraigada en una serie de prácticas concretas de reconocimiento, en una determinada relación general entre las diferencias conciencias. Esto es el Espíritu como el “Yo que es un Nosotros”. Lo que Hegel llama “alienación” es básicamente un reconocimiento truncado. Podemos hablar de alienación cuando nos vemos incapaces de *reconocernos* en nuestras normas, prácticas e instituciones sociales. Cuando estas, en suma, aparecen como algo externo, extraño, *enajenado*. Este es el caso de muchas de las figuras que desfilan a lo largo de la *Fenomenología*, como la célebre “conciencia desdichada”, incapaz de reconocerse en un Dios del todo ajeno ante quien solo puede aparecer como un ser vil y corrupto. La concepción de lo divino como algo abstractamente opuesto a lo humano es, a ojos de Hegel, una vía directa para la alienación, que olvida además la que es a su juicio la más fundamental de las lecciones del cristianismo: que Dios hubo de hacerse hombre. Este proceso captura la necesidad de la externalización de la Idea y posterior retorno a sí misma en torno a la cual orbita la obra del filósofo suave, y permite pensar la transcendencia *en y a través* de la inmanencia, en lugar de como un *otro* perpetuamente elusivo.

Tras Hegel llega el turno de los hegelianos de izquierda, en cuyas manos la crítica de la alienación tomara un cariz explícitamente subversivo bajo la forma, precisamente, de crítica de la alienación *religiosa*. Feuerbach, cuyo intento de arraigar la transcendencia (religiosa o especulativa) en la

inmanencia sensible abriera las puertas de la reacción materialista contra Hegel, es el protagonista en este punto. La idea central es bien conocida: la alienación religiosa es fruto de una *inversión* en el que lo creado —Dios— aparece como el creador, y viceversa. A ojos de Feuerbach lo divino es solo una proyección de la infinitud de la autoconciencia humana sobre un ser externo, y por lo tanto la liberación ha de tomar la forma de una *transcendencia de la transcendencia* —y no, dicho sea de paso, de la restauración de una plenitud originaria. Autores como Bauer dotaron a esta crítica feuerbachiana de tintes aun más incendiarios, dirigiendo sus invectivas contra el oscurantismo religioso que envolvía el poder de la monarquía prusiana, sin ser por ello capaces de abandonar el paradigma contemplativo que Marx y Engels ridiculizaran como *crítica crítica*.

Ya Stirner —a quien Stewart no dedica un capítulo, quizás inmerecidamente— había condenado al “Hombre” de Feuerbach como una entidad no menos abstracta y opresiva que el “Dios” contra el que este dirigía sus críticas. Así, Stirner propugnó un hiper-nominalismo que añadía una nueva reducción a la estrategia feuerbachiana, pasando la abstracción del “Hombre” a disolverse en el Único, el Ego individual soberano.

A ojos de Marx, sin embargo, la solución de Stirner solo agrava el problema, sustituyendo de nuevo una abstracción por otra. Tanto el Hombre abstracto como el Único son en efecto abstracciones cuyo contenido viene dado por las prácticas concretas de seres históricos en la reproducción real de sus vidas. Es en la *praxis*, y por lo tanto en la actividad productiva en el sentido más amplio, y no en la inmanencia sensible (todavía atada a la contemplación) donde debe buscarse la solución a los misterios ante la que la filosofía permanece necesariamente ciega.

Una vez se acepta, con Hegel, que la racionalidad es inseparable de nuestras prácticas sociales, la primera ha de concebirse también como el medio para discernir entre la esencia y la apariencia de dichas prácticas. Esto es lo que logra la crítica marxiana de la economía política, la cual revela la anatomía de las formas sociales que determinan la práctica sin ser por ello transparentes para la conciencia de quien las reproduce. La exposición de este último punto está de todo ausente en la obra de Stewart, donde las cuestiones más generales relativas al materialismo de Marx tampoco son abordadas de forma particularmente sofisticada. De hecho, su interpretación reproduce algunos errores habituales en las vulgarizaciones de Marx. Afirma, por ejemplo, que para Marx la superación de la alienación no consiste en reapropiarse de una *idea*, sino de los medios de producción, esto es, de “cosas físicas”. La primera parte de la frase es cierta; la segunda es peligrosamente reduccionista. Que el capital no es una *cosa*, sino una relación social, es una de las premisas centrales de la crítica de la economía política. La superación de la alienación capitalista no consiste en hacerse abstractamente con una serie de objetos físicos naturales, sino en la reapropiación de nuestras relaciones sociales a través de la superación revolucionaria del capital por medio del control colectivo y consciente de nuestro metabolismo con la naturaleza.

La tendencia de Stewart de hablar de las fuerzas productivas como entidades técnicas abstractas (“objetos físicos”) reproduce este error. Desde esta perspectiva, la concepción marxiana de la clase trabajadora como la principal fuerza productiva se hace ininteligible, y con ella su comprensión de la política revolucionaria. La interpretación resultante es inevitablemente mecanicista, y acaba por subordinar la transformación

social al progreso “técnico” de unas fuerzas productivas a las que se ha separado artificialmente de las relaciones sociales en las que se desarrollan. Para Marx, por el contrario, relaciones de producción y fuerzas productivas forman una unidad, y el vínculo entre la revolución y el desarrollo de las fuerzas productivas pasa por el desarrollo del proletariado como poder social organizado, capaz de ejecutar la “expropiación de los expropiadores” y acometer la socialización directa y consciente del trabajo social en la asociación de productores libres, esto es, el comunismo.

Por otro lado, en lo que respecta a las invectivas de Marx contra el legado hegeliano Stewart podría haber prestado más atención a esa obra fundamental y a menudo olvidada que es *Miseria de la Filosofía*, dirigida contra el intento de Proudhon de “reordenar” las categorías de la economía política clásica en torno a una “lógica dialéctica”, en lugar de acometer un genuino análisis dialéctico de las formas sociales concretas que la economía política presenta de forma mistificada. La exposición de las diferencias entre la dialéctica materialista de Marx y el idealismo hegeliano pasa necesariamente por este punto.

Capítulos como el de Bakunin o Heine resultan más fieles a la realidad. La inclusión de este último, figura habitualmente desplazada en estos debates, es en sí misma en acierto. Todavía un personaje incómodo para la tradición alemana, “Heine la herida”, como lo llamara Adorno, merece ser reivindicado como uno de los primeros y más elocuentes defensores del potencial revolucionario del legado de Hegel. Bakunin, por su parte, construyó su anarquismo en buena parte a través del diálogo con lo que extrajo de la obra de pensador suave, a través de una reinterpretación sostenida sobre el rechazo contra toda autoridad externa como fun-

damento de la libertad. De hecho, Stewart señala acertadamente cómo Bakunin se apropió directamente y de forma más bien acrítica de amplios elementos de la filosofía hegeliana, al menos tal y como él mismo la interpretó. Interpretación, por cierto, de tintes profundamente moralistas, palpables en afirmaciones como la que señala que “un propietario de esclavos no es un hombre sino un propietario”. Lo cual, claro está, no puede sostenerse más que invistiendo a una abstracción, el Hombre, de un pesado contenido normativo, y convertir la humanidad en una suerte de esencia libre sepultada bajo formas sociales pervertidas. La crítica de Bakunin —cuyas capacidades como filósofo, dicho sea de paso, eran extremadamente limitadas— a Hegel y su legado acaba limitándose a protestar contra el modo en que su énfasis en las ideas le llevó a “olvidarse del mundo material”, y a deplorar cómo el alto grado de abstracción de su filosofía encendió en muchos pensadores de la siguiente generación una peligrosa tendencia a morar entre las nubes. La pobreza de esta crítica en comparación con la expuesta en, por ejemplo, los *Manuscritos de París* —escritos treinta años antes que *Estado y Anarquía*— es evidente, aunque Stewart no se molestó en destacarla. En lugar de tratarse de una genuina inversión materialista, la llamada bakuninista a centrarse en “el mundo real” y sus injusticias termina siendo una mezcla de empirismo y moralismo.

En líneas generales, la tendencia del libro a centrarse exclusivamente en el modo en que diferentes autores se apropiaron de la obra de Hegel, con independencia de la exactitud o imprecisión de dicha apropiación, acaba por revelarse como una flaqueza. La línea entre la simplificación y la distorsión es fina, y en capítulos como el de Marx Stewart la traspasa, mientras que en

otros termina restándole el filo que dotaría a la obra de genuino interés filosófico.

Sin añadir nada especialmente novedoso, el capítulo sobre Kierkegaard (sobre el que Stewart es experto), por ejemplo, es una exposición brillante de la influencia del alemán sobre el teólogo danés, pero una que elude toda discusión crítica. Esto último no requiere necesariamente de la exhaustividad que ya hemos dado por irrealizable, sino simplemente de una cierta modificación en el enfoque. El nivel de discusión de Stewart es siempre demasiado genérico e introductorio, moviéndose constantemente en un grado de generalidad que en ocasiones se acerca a la imprecisión, y que esquiva por principio las cuestiones más candentes. En ausencia de esa dimensión crítica, las obras sobre la historia de las ideas se arriesgan a convertirse en breviaríos más o menos amenos o

y más o menos informativos, pero también francamente olvidables. Y más cuando también se ha decidido abstraerse mayormente del contexto histórico en el que se desplegaron dichas ideas, de las tensiones entre las diferentes interpretaciones —más allá de las que nacieron en abierta continuidad—, etc.

En consecuencia, *Hegel's Century* acaba resultando una lectura tan liviana como poco memorable, con pocas opciones de hacerse un hueco en la literatura canónica sobre los temas tratados como de arrojar una luz particular sobre su objeto. La sombra de Hegel es alargada, y quien lea *Hegel's Century* hará poco más que confirmarlo.

Mario Aguiriano Benítez
(University of Oxford)

JAVIER ECHEVERRÍA, *Leibniz, el archifilósofo*, Madrid, Plaza y Valdés, 2023, 381 pp.

En cierta ocasión, acudió Leibniz a una librería en París. Se había editado allí un libro de Simon Foucher (1644-1696), a saber, la *Critique de la recherche de la vérité, où l'on examine en même tems une partie des principes de Mr. Descartes*. Estamos por tanto, más o menos, en 1675. El joven Leibniz (no llegaba entonces a los treinta años; había nacido en 1646) insistió en el carácter metafísico (*materia metaphysica*) del volumen, pero ni al librero ni a los presentes les pareció adecuada esa caracterización, por lo que se burlaron de él, acusándolo de borrar la diferencia *inter Logicam et Metaphysicam*. Leibniz, como caballero discreto y elegante que era, callose y repri-

miose, pero, por lo que contó después, no dejó de pensar cuán ridículamente razonan los hombres (*wie lächerlich die menschen ratiociniren*), presos de un divagar externo que lo inficiona todo (*gleichsam infizieren*). El relato continúa con la llegada sorpresiva de Foucher y los parabienes que dedica al *illustre* Leibniz. La consecuencia no se hizo esperar: la opinión al respecto de lo que Leibniz defendiera pasó a un segundo plano, lo que hizo que este cayera en la cuenta de algo que todavía no había percibido de manera tan clara y patente (*sichtbarlich*): *autoritas personae praevallet rationibus* (cf. Leibniz, 1989). A lo largo de su vida de cortesano esta situación se repetiría en demasiadas

ocasiones, la *potentia* del príncipe (y trabajó para más de uno) solía imponerse a su *sapientia*. En este sentido, a pesar de todo el espiritualismo que, si quisiéramos, podríamos detectar en Leibniz, no creo empero que se derive de ello una implantación gnóstica de la conciencia (*pace* Gustavo Bueno). Al revés, prácticamente todo tenía una implantación política; de ahí que en su caso el concepto de felicidad fuera fundamentalmente felicidad pública.

Pero por lo que hace a esta obliteración entre lógica y metafísica que Leibniz cometía a ojos de sus acompañantes tal vez no erraran del todo, aun si no acertaban a comprender las razones que permitían esa asimilación o quizá traslapamiento. De hecho, no es extraño que tal extrañeza se produjera porque iba contra tesis planteadas por Aristóteles y asentadas por la tradición hasta el giro idealista de la filosofía moderna. Todavía a finales del siglo XIX, el neoescolástico José Ortí y Lara (1826-1904) acusaba prácticamente de lo mismo a Hegel: «En los tiempos modernos, el filósofo que más se ha apartado de la verdad en los dominios todos de la filosofía ha sido Hegel, que es precisamente el mayor enemigo de la lógica, tanto que hizo lo posible por suprimirla, confundiéndola con la ontología» (Ortí y Lara, 1885, p. 536). Así que no habrá de sorprendernos que todo un Yvon Belaval (*cf.* 1976) ensayara una comparación entre Hegel y Leibniz al respecto de la doctrina de la esencia. Desde otro punto de vista, a principios del siglo XX, gracias a las obras sobre todo de Bertrand Russell (1900) —que renegaba de las relaciones internas tanto de Hegel como de Leibniz— y Louis Couturat (1901 y 1903), se ensayó una interpretación de Leibniz que insistía en la importancia de sus trabajos lógicos (inéditos hasta entonces en su mayor parte) para sus concepciones metafísicas, claro que decidiendo la prela-

ción de lo lógico frente a lo ontológico. Ahora bien, Leibniz es siempre demasiado escurridizo, como se ha observado muchas veces (*cf.* Racionero, 1980). No se puede asegurar que haya un lugar privilegiado a partir del cual se lo pueda explicar cabalmente (ni lógico, ni matemático, ni jurídico, ni siquiera metafísico). Es cierto que anduvo tras la fundación de una nueva disciplina, a la que llamaba *Ciencia general*, pero no acabó de perfilarla. Así las cosas, ¿cómo enfrentar ese desafío de inteligibilidad?

La respuesta de Javier Echeverría (tras una prolongada labor previa de editor, traductor e intérprete, desarrollada desde los años 70, cuando transcribió un conjunto de manuscritos leibnizianos relativos a aquella característica geométrica que tan pobre acogida tuvo por parte de su mentor Christiaan Huygens) la encontramos en su última obra: *Leibniz, el archifilósofo* (Madrid, Plaza y Valdés, 2023). Dada la querencia orteguiana de algunos de sus últimos trabajos editoriales (*cf.* Ortega y Gasset, 2021 y Ortega y Gasset, 2022), parece razonable que Echeverría haya acudido a la biografía de Leibniz (es decir, a su circunstancia) para ordenar esa obra inmensa, esos intereses múltiples hasta la exageración, esos escritos acabados y por acabar. Es de manera precisa lo que aquí encontramos. Este enfoque es, desde luego, utilísimo. Darse cuenta de lo que estaba haciendo Leibniz en tal o cual momento (entrevistarse con alguien, servir a un cortesano, ejercer de empresario, ordenar una biblioteca, investigar genealogías, participar en una polémica, fundar una Academia o dolerse de una muerte cercana, la de Sofía Carlota, por ejemplo) nos sirve para entender mejor el alcance de lo que teóricamente desarrollaba (*Theoria cum praxi*). Como su obra publicada fue relativamente escasa —sin contar con que frecuentemente sus trabajos se escondían bajo un pseudónimo (Wilhelm

Pacidius o Caesarinus Fürstenerius, entre otros)– o los editaba anónimamente (los *Essais de Théodicée...*, sin ir más lejos) y, por otra parte, hay una cantidad impresionante de escritos breves, de apenas bocetos, de comercios epistolares, de proyectos y memorandos, de listas de palabras y términos con sus correspondientes definiciones (definitivas o provisionales) de diferentes ámbitos (desde la medicina a las matemáticas, pasando por el derecho o la gramática), identificar el momento exacto de su escritura se revela mucho más necesario que en autores donde la situación empráctica tiene menos importancia (estoy pensando, por ejemplo, en la *Ética* de Spinoza, escrita efectivamente *sub specie aeternitatis*, o la *Ciencia de la lógica* de Hegel, sacada directamente de la cabeza de Dios). Casi se podría decir que esa ha sido la principal preocupación de Echeverría: «en el caso de Leibniz es un error mezclar textos de diferentes etapas de su vida. Su sistema siempre estuvo *in fieri*, o sea en curso de elaboración. Por eso es importante delimitar cuándo surgen sus conceptos principales, cuándo los comunica a alguien y cuándo los publica» (p. 145).

Claro está que hay que conjurar un peligro, si se insiste demasiado en estas conexiones vivenciales, pues cierto entusiasmo biográfico puede llevarnos a considerar relevante lo accidental. Ejemplo: que la espectacular peluca de Leibniz ocultara no solo su calva sino un bulto del tamaño de un huevo de paloma (por no hablar de determinado ataque de podagra o de molestas erisipelas) no nos debería hacer deducir de ello que ahí se debe encontrar la razón última de su doctrina en torno a mónadas dominantes y dominadas (como cuando nuestra lengua lucha contra la bromelina de la piña) o, incluso, del enigmático vínculo sustancial, presente en su correspondencia con

Des Bosses (cf. Frémont, 1981); ítem más, que buena parte de su tiempo Leibniz lo empleara agasajando princesas no significa que fuera un tiempo baldío (cf. Echeverría, 2019), pues muchas veces de ello se derivaba tiempo para escribir (por ejemplo, para la redacción de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, durante la primavera y el verano de 1704), sino ocasión para una auténtica elucidación de conceptos. Echeverría ha sido discreto y elegante y no ha incurrido en exageraciones, ya que, después de todo, el ámbito de validación de las doctrinas ha de ser interno a la disciplina en que se desenvuelven. Otra cosa es si se dan vínculos interdisciplinarios y de qué naturaleza son. De hecho, Echeverría prefiere hablar de transdisciplinarietà («Los principios leibnizianos, dicho en términos actuales, son transdisciplinarios», p. 301) para dar cuenta de aquella legendaria capacidad leibniziana para deambular (navegar, más bien) por cualesquiera saberes y técnicas, sin hacer ascos a juegos, refranes o recetas y, por supuesto, tampoco a las metáforas, pues tal vez Leibniz sea el autor que mayor número de ellas ha proporcionado a la filosofía: océano del saber, laberinto del continuo, balanza de la razón, etc. (cf. Marras, 2010). De hecho, Leibniz hizo suyo aquello de *Naturam cognosci per analogiam* porque era fundamental para el arte de inventar (*ars inveniendi*). En términos contemporáneos quizá pudiéramos traducirlo como encontrar isomorfismos. No obstante, como Leibniz no llegó a justificar cabalmente su práctica teórica (a pesar de valiosas indicaciones desperdigadas, que son las que resuenan en el famoso principialismo leibniziano detectado por Ortega), tal vez no quede otro remedio que conformarnos con el relato de su teorizar aquí y allá. La unidad que se alcance tendrá algo de insuficiente, es verdad, pero, a cambio, Leibniz nos proporcionó una tarea infinita

de desciframiento, pues cada poco aparecen nuevos volúmenes de sus obras que obligan a repensarlo todo, a parar mientes en asuntos descuidados o a leer de nuevo lo conocido por la aparición de glosas o redacciones primitivas que el escrúpulo de los editores de la Academia no dejan de lado como para compensar que Leibniz fuera víctima de lo que se suele decir: que lo mejor es enemigo de lo bueno, inesperado corolario del principio de lo óptimo.

Echeverría suele decir que en su labor de transcriptor siempre juega con negras. Esta metáfora ajedrecística le sirve para explicarse a sí mismo cierto sometimiento respecto de los textos que pretende transcribir. En esta ocasión, en su labor de intérprete, juega más bien con blancas, lo que significa que cuenta con la ventaja de salida, es decir, que en buena medida obliga al lector a jugar a lo que él quiere jugar. El lugar donde arriesga más es precisamente al final, en un extraño párrafo («Los cadáveres de Leibniz») que, no obstante, retroactúa sobre lo leído hasta ese momento. Órdago, quizá no a la grande, pero sí a la chica. En estas páginas postreras se localizan cinco cadáveres leibnizianos: el primero, sus restos orgánicos; el segundo, sus manuscritos, notas y libros; el tercero, sus ahorros y documentos bancarios; el cuarto, sus máquinas y objetos, incluidos planos, mapas y dibujos; el quinto, su correspondencia, dispersa por toda Europa. ¿Qué sentido tiene esta multiplicación mortuoria? Desde luego, tiene que ver con que para Leibniz la muerte no era más que un cambio de teatro (el paso a «un Theatre plus subtil», se lee en *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, escrito en 1714), por lo que carece de una dimensión ontológica: las sustancias no pueden dejar de ser, salvo que la divinidad estimara su aniquilación, lo que probablemente involucrara contradicciones.

Echeverría entiende que la sustancia *Leibniz* se dispersa de cinco maneras diferentes: son otras tantas formas de generar efectos, de seguir perteneciendo a la serie de las cosas, de continuar actuando como personaje del mundo, aun si esas actuaciones tienen una dimensión exclusivamente textual. Pero no es extraño, habiendo escrito tanto, que su forma de sobreexistir no pudiera ser sino mediante la lectura. Es más, si se nos permite la dilogía, “recoger los huesos” era en latín *ossa legere* (por ejemplo, en el poeta Marcial), por lo que *Ossa Leibnitii*, precisamente el epitafio de Leibniz (*id est*: su primer cadáver), solo podía querer decir *leer a Leibniz*. Leer es precisamente lo que estaba haciendo cuando le llegó el último momento, en noviembre de 1716. Más en concreto, el *Argenis* de John Barclay, pero bien que podrían haber sido asimismo las novelitas de Mademoiselle de Scudéry o *Arlequin, empereur dans la lune* de Anne Mauduit de Fatouville, pues sabemos que gustaba de recrearse con estas fabulaciones porque le servían para pensar mejor su doctrina de los mundos posibles (lo que en su caso, archibarroco, significaba también componer versos para tal o cual ocasión).

Para finalizar, contamos un secreto. Echeverría tenía el propósito de empezar precisamente por las muertes de Leibniz para dar cuenta de su vida y su obra. PlanTEAMIENTO original, pero diferentes trabas, que no hace al caso relatar aquí, lo impidieron. Ahora bien, como no lo arruinaron del todo, cabe esperar que este volumen se continúe atendiendo a esa idea primera. De alguna forma, nada más lógico, si nos tomamos en serio que esto de la filosofía, como enseñó Sócrates, es aprender a morir (en su última etapa en París, Leibniz tradujo algunas partes del *Fedón* de Platón al latín). Un aprendizaje infinito, claro está, porque

nunca se acaba de hacerlo bien. Quedamos al tanto de la resurrección de los cuerpos.

Francisco J. Fernández
(Asociación Andaluza de Filosofía, Aafi)

REFERENCIAS

- Belaval, Y. (1976), «La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz», in *Études leibniziennes*, Paris: Gallimard, pp. 264-378.
- Couturat, L. (1901), *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris (reimpresión, Hildesheim, Olms, 1985).
- Couturat, L. (1903), *Opuscules de fragments inédits de Leibniz*. Extrait des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, Paris (reimpresión Hildesheim: Olms, 1988).
- Frémont, C. (1981), *L'être et la relation*, Paris: Vrin.
- Marras, C. (2010), *Metaphora translata voce. Prospettive metaforiche nella filosofia di G.W. Leibniz*, Firenze: Leo S. Olschki.
- Leibniz, G. W. (1989), «Autoritas personae praevallet rationibus», in *Vorausedition zur Reihe VI – Philosophische Schriften – in der Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der DDR* (ed. H. Schepers, 1982 y ss.), Faszikel 8, Münster, n.º 449, p. 2049, editado por Ursula Franke.
- Leibniz, G.W. (2019), *Filosofía para principiantes*, edición de J. Echeverría, Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2021), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid: CSIC-Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- Ortega y Gasset, J. (2022), *Antología de textos sobre Estimativa y Valores* (editado por J. Echeverría & Lola S. Almendros), Madrid: Tecnos.
- José Ortí y Lara, J. (1885), *Lógica*, Madrid: Agustín Jubera Editor.
- Racionero, Q. (1980), «La cuestión leibniziana (1.ª parte)», Madrid: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, enero-julio, pp. 39-125.
- Russell, B. (1970), *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, traducción de H. Rodríguez, Buenos Aires: Siglo XX. La edición original es de 1900.

BARRIOS CASARES, Manuel: *La vida como ensayo y otros ensayos. Kundera, Benjamin, Ortega* (Sevilla, Athenaica Ediciones, 2021)

La vida como ensayo y otros ensayos. Kundera, Benjamin, Ortega (Sevilla, Athenaica Ediciones, 2021) último libro del catedrático de filosofía de la Universidad de Sevilla, Manuel Barrios Casares, pertenece a la estirpe de libros que sabe ilustrar, desde una clara voluntad de estilo ensayístico, una relación fronteriza que demasiadas veces

cae en un diletantismo vano y superficial: me refiero al vínculo entre filosofía y literatura, un hermanamiento que exige, cuando menos, una doble responsabilidad que el pensador sevillano ejerce con maestría. Y es que Barrios, cuya obra ha bordeado las lindes filosóficas de la poesía de Hölderlin y las implicaciones poético-literarias de la

filosofía de Nietzsche, es consciente tanto de la responsabilidad filosófica de no banalizar el texto literario como de la responsabilidad literaria de hacer atractiva la propia reflexión filosófica que en él se juega. A la luz de tal exigencia, que ha sido una constante en su dilatada producción, los diferentes textos que el lector encontrará en este libro reflejan esta sensibilidad, a la búsqueda de un sustrato hermenéutico común que apueste por afinidades electivas literarias, filosóficas y ensayísticas, un diálogo entre autores y tradiciones que coagule en una aspiración central: mostrar que “la reflexión sobre el arte de la novela sirve para ampliar el horizonte de la crítica filosófica” (p. 11).

Que el teorizar sobre la novela permite situarnos en un determinado diagnóstico crítico de la modernidad lo demuestra el primero de los ensayos dedicado al novelista checo Milan Kundera, que da título al propio libro. Su emplazamiento es, por consiguiente, tan acertado como estratégico. Haciendo gala de un envidiable conocimiento de la obra kunderiana, Barrios se propone aquí “señalar algunos aspectos de interés filosófico [...] claves de lectura filosófica” (pp. 21 s.). Parece imposible sentirse defraudado con este desiderátum: la sabiduría de la novela kunderiana, argumenta, es profundamente filosófica porque es siempre también una sabiduría sobre lo incierto que contiene toda vida, la cual debe ser ensayada una y otra vez. De ahí la importancia de trazar una correcta genealogía de la tradición novelística de la que escritor nacido en Brno y fallecido en 2023 bebe una y otra vez. Desde *La insoportable levedad del ser*, *La inmortalidad* o su temprana *La broma*—novelas que son leídas acompañadas de ensayos kunderianos como *El arte de la novela* y *El telón*—, su obra se sabe enraizada en la novela europea que remite a Rabelais y Cervantes, Sterne y Fielding, por no hablar

de Diderot, homenajeado en *Jacques y su amo*. Reconocida por el escritor afincado en Francia, la herencia de esta primera novelística inspira su mundo narrativo, empezando por los variopintos personajes que pueblan esta tradición, cuyo magisterio ayuda a fortalecer una determinada comprensión del carácter ensayístico de la existencia humana, aspecto decisivo en el autor checo. Además, ¿cómo no aludir también a la voluntad de experimentación y fabulación, a la libertad creativa y de forma, al juego de tramas y perspectivas, a la complicidad entre lector y novelista, a la risa como valor inclusivo, a la ironía y al elogio de la aventura? Todas estas técnicas y temáticas propias de dicha tradición permiten, transfiguradas en el arte novelístico kunderiano, tomar una mayor conciencia del carácter digresivo de la vida entendida como una novela que refleja la contingencia de las cosas humanas. Frente a la imagen de un existir categórico, grave y concluso, Kundera nos invita a experimentar con la vida en sus múltiples posibilidades de ser y de estar en el mundo. Alejados del viejo camino formativo del yo sentimental, sus protagonistas son hijos tardíos del socialismo que repudian su presente gris y totalitario: por un lado, no creen en grandes metarrelatos de la historia, ni aspiran a regresar a lugar alguno porque no hay ya hogar al que regresar (pp. 33 ss.); por el otro, su moral es no categórica, “consciente de la contingencia y ambigüedad de las cosas” (p. 46). Es la contingencia que subyace a la construcción del amor entre Tomás y Teresa en *La insoportable levedad del ser*, tan alejada del kitsch; pues la dimensión proyectiva y abierta de sus vidas revela el “carácter constitutivo de la existencia humana, no como un defecto subsanable en el curso del tiempo o achacable a circunstancias externas” (p. 42). Ese y no otro es su valor filosófico, a saber: que jamás

clausuran la posibilidad de experimentar el mundo, un planteamiento central de la poética kunderiana que, sentencia Barrios, resulta “netamente hermenéutico” (p. 58).

“Pobreza de experiencia y narración. Un paseo por los alrededores de Walter Benjamin” es uno de los dos textos dedicados al filósofo berlinés. Inspirado en su ensayo “Experiencia y pobreza”, de 1933, Barrios reactualiza algunos aspectos de la crisis de la narratividad, mejor aún: la empobrecedora pérdida de capacidad narrativa que el pensador alemán había constatado tras la Primera Guerra Mundial. En estos paisajes tras la batalla, atrapados entre la mudez y la afasia (pp. 70-72), Benjamin habría ofrecido algunas salidas o “enseñanzas” alternativas a la indigencia de una existencia sin experiencia, a ese sujeto sin historia que, pese a ello, podía aprender a recorrer los cascotes y desechos dispersos del pasado y sus ciudades: ya como *flâneur* (p. 73), ya como experimentación de lo cotidiano a través del cine (p. 74). Siendo Barrios un pensador cuya producción ha indagado la pregunta de quiénes, como Hölderlin y Nietzsche, arriesgaron habitar el nihilismo y narrar el abismo, su interés por estas alternativas benjaminianas resulta coherente con el hilo conductor de *La vida como ensayo*. Baste pensar en las “consideraciones sobre el papel de la narrativa” (p. 78), expuestas por Benjamin en su breve ensayo “El narrador” de 1936. No en vano, su tal vez algo drástica distinción entre novela y narración conecta con “el reconocimiento del carácter abierto de la existencia”, aquel que no “clausura[n] la posibilidad de leer la prosa del mundo bajo otras claves interpretativas” (*ibid*). Y es que mientras el novelista aspiraría a mantenerse aislado del mundo buscando una “memoria eternizadora” en que el individuo en su soledad llegue a buen puerto —el ideal del *Bildungsroman*—, el narrador tomaría lo que

narra de la experiencia, siendo su “memoria transitoria” (p. 80), sin voluntad de conclusión definitiva y consciente de la dispersión del mundo: rasgos estos, concluye Barrios, que resurgen en las formas narrativas contemporáneas, exploradoras de “discursos de lo posible” (p. 81).

Por otro lado, “‘Filiación viquiana’. Reflejos de Vico y la tradición del humanismo retórico en Walter Benjamin” aborda un tema menos tratado en la oceánica recepción del pensador berlinés: ponderar los elementos de la tradición del humanismo retórico que permean su obra, haciendo inteligibles “los reflejos teóricos que el pensamiento viquiano y el humanismo retórico proyectan sobre los textos de Benjamin” (p. 99). Reconociendo su deuda con Ernesto Grassi y José Manuel Sevilla, Barrios empieza desplegando sugerentes precisiones sobre el ambiente favorable de la recepción de Vico durante los años veinte y treinta en Alemania. Desde aquel trasfondo de debates sobre el valor del mito y su reactualización, o sobre el estatuto de la historia o el lenguaje que flotaban en el contexto intelectual de la época (pp. 91-98), la filiación benjaminiana con Vico adquiere mejores contornos. Así, tanto en el ensayo dedicado a Bachofen en 1934/35, como en su trabajo sobre el desconocido publicista Carl Gustav Jochmann publicado en 1940 en pleno exilio, los “aires viquianos” se condensan en temas muy concretos: desde la preocupación por la historicidad del lenguaje y la palabra hasta la crítica a la unilateralidad interpretativa de la Historia escrita en mayúsculas; desde el valor formativo de la imaginación o de la fantasía como facultad originaria del alma hasta la viveza creadora del mito. Barrios argumenta que el hermanamiento entre Vico y Benjamin se cifra también en su preocupación por pensar la implicación del lenguaje (mitopoiético) en la creación del espacio

social y, por tanto, en las condiciones en que se habilita nuestra comprensión del mundo (p. 109). Desde este vínculo entre retórica y política, la historicidad del lenguaje puede darnos esperanzas de modificar o al menos reorientar el presente. Algo que, seguidamente, permite a Barrios enlazar estos temas del humanismo retórico con la tradición barroca más clásica, que Benjamin analizó en su tesis de habilitación sobre el origen del *Trauerspiel* alemán (pp. 113-122). Frente a la confusión y al desasimiento, la parálisis histórica y la crisis del viejo orden teológico que caracterizaron el mundo barroco, la meditación benjaminiana sobre el lenguaje en el drama alemán permitía entender cómo una época de transición pudo relacionarse con la representación y la apariencia, con el fingimiento y la ausencia de asideros: así, por ejemplo, “la alegoría barroca destruye la falsa apariencia de totalidad y, aunque sea por vía indirecta, empieza a decirle al hombre moderno en qué consiste su vida: en la precaria tentativa de recomponer los trozos dispersos y heterogéneos de una presunta unidad ya de siempre rota” (p. 121). De ahí se desprende, según Barrios, la necesidad de acudir en auxilio de las artes retóricas para tratar de concertar alguna mínima orientación dentro de una existencia carente de normas fijas: desde el buen juicio a la prudencia, desde la agudeza del ingenio a la discreción, virtudes todas ellas procedentes de la tradición del humanismo retórico.

“Novela, teoría y circunstancia en las *Meditaciones del Quijote*” tiene como origen una conferencia preparada a los 100 años de la publicación de la *opera prima* de Ortega y Gasset. El contexto de surgimiento no me parece menor, dado que Barrios mantiene en todo momento un gesto de diálogo y reconocimiento para con los estudios orteguianos que no renuncia a una documentadísima panorámica sobre los distintos niveles

formativos que confluyeron en su escritura (filosofía de la cultura, vitalismo nietzscheano, neokantismo, fenomenología, etc.). Ahora bien, en lugar de preguntarse por la dosis de presencia de cada uno de estos estratos, al filósofo sevillano le interesa indagar el porqué de esa mezcla (p. 134). Tal es la plataforma para abordar el lugar orteguiano de la novela cervantina y, de manera particular, la nueva concepción de heroísmo que para el joven pensador madrileño permite un fascinante juego de espejos entre el símbolo de Don Quijote y el problema cultural que atravesaba su presente español en 1914. Frente a la tópica imagen de una voluntad empecinada contra lo real (p. 140), Ortega habría pensado la madurez del “heroísmo de la teoría”, de una contemplación serena y alciónica, aquella que aprende a contemplar las circunstancias que conforman nuestra vida, como el novelista, como el artista en general, alguien que es simultáneamente espectador y teórico. Pensadas desde este paradigma estético –donde confluirían los estratos formativos antes aludidos–, algunas de las hazañas de Quijote son releídas desde una ejemplaridad de enorme valencia filosófica: atravesada por una conciencia irónica, revela el posible esfuerzo del alma hispana por conciliar mundo sensible y mundo intelectual, razón y vida, amor y concepto, al menos para salvaguardar la idea de España “como posibilidad” (p. 146).

El penúltimo ensayo, “La cruz y los caramelos (Nostalgia del humanismo)”, nos traslada al habitual interés de Barrios por el arte, su potencialidad crítica y derivas en la época contemporánea. Como en el vínculo entre filosofía y literatura, también aquí se problematiza, si bien desde otra materialidad, el horizonte abierto por la crisis de la modernidad. Por lo pronto, conviene agradecer que el *leitmotiv* que preside este texto –el arte como ámbito y expresión del huma-

nismo (p. 149)— sea analizado sin lanzar una mirada al pasado artístico que potencie “un sentimiento de nostalgia por el humanismo” (p. 150); una recaída, apuntilla Barrios, detectable en muchas estrategias del arte contemporáneo donde anidan “apelaciones estéticas a la recuperación del referente concreto o a una instancia última de la realidad y sentido por detrás de la fabulación artística” (p. 155). Aprender a mirar sin recaídas nostálgicas, tal como ejemplifica en comparativa de cuadros paisajísticos de Caspar David Friedrich e Yves Tanguy (pp. 157 ss.), sería dar cuenta de cómo cada época histórica del arte supo percibir determinadas contradicciones con categorías tan problemáticas con la realidad o la presencia. Igual que el *Paisaje metafísico* de Tanguy refleja nuestra paradójica relación con la naturaleza en una época de deshumanización, también los cuadros del pintor romántico —como *La cruz de la montaña* y *Mar de nubes*, ejemplos por antonomasia de progresiva subjetivación del paisaje— fueron sentidos como alejados de la mentalidad de su época. No en vano, “las condiciones de posibilidad de percepción de la obra de arte como tal se hallan mediadas históricamente” (p. 165), un elogio de la historicidad fundamental, pero concreta, de toda experiencia artística. De ahí la importancia concedida a las polémicas que suscitaron algunos cuadros de Friedrich, especialmente los que representaban una iconografía cristiana y cuyos contenidos, categorías y símbolos religiosos son leídos desde claves secularizadas: la ausencia de Dios, la naturaleza como aspiración indefinida del nuevo sujeto moderno, sumido a su vez en una crisis de identidad, etc. Con ello se cifra la modernidad del arte romántico legado por Friedrich: “su voluntad de crear un distanciamiento estético, de elaborar un espacio reflexivo, que desmonta la ilusión de presunta inmediatez e invita a asumir

en clave paradójica —e incluso paródica a veces— la índole ficcional de tales mecanismos expresivos, al inducir al espectador a realizar una singular contemplación de la contemplación, en lugar de mirar directamente la escena” (p. 168).

La vida como ensayo se cierra con “De la utilidad y el inconveniente de la ‘filosofía para la vida’ (veinte años después)”. Su aire resulta ligeramente distinto a los ensayos anteriores, al reactualizarse una polémica que Barrios mantuvo con “el exitoso y endeble” (p. 189) libro de autoayuda filosófica de Lou Marinoff *Más Platón y menos Prozac. Filosofía para la vida cotidiana*. Moviéndose con soltura por entre las arenas movedizas de la consultoría filosófica, los peligros asociados a estos *therapeutikos* posmodernos son denunciados sin ambages: guardémonos de pensar, sostiene Barrios, que semejante asesoramiento es una praxis filosófica profunda, cuando la mayoría de las veces no es sino la praxis carencial por naturaleza. “[L]a primera y más acusada carencia que observo es, pura y simplemente, la falta de filosofía, esto es, la ausencia de una elaboración conceptual rigurosa de categorías y saberes enclavados históricamente digna de tal nombre y su sustitución por un desfile de filosofemas, sumamente simplificados y tomados en abstracto, para ser aplicados *ad libitum*, a gusto del consumidor” (p. 190). La falta de solvencia de Marinoff, desde la banalización de ideas filosóficas completamente heterogéneas y descontextualizadas hasta el desconocimiento de la trabazón genealógica fundamental entre filosofía y práctica, se revela sin embargo como un pretexto para detectar, al decir de Barrios, una sintomatología más acuciente del posmodernismo filosófico: “[l]a pérdida de genuina capacidad crítica de la teoría, la conversión de la filosofía en una especie de manual de autoayuda y de instrumento de mejora personal del individuo” (p. 193). A

ella habría que añadir el debilitamiento de la figura pública del filósofo en favor de una reconversión laboral hacia el ámbito del asesoramiento filosófico, donde el ejercicio crítico de la razón se habría disuelto en formas de un individualismo que se aplica a sí mismo una filosofía ‘de andar por casa’. No se trata, por supuesto, de una impugnación total: hay lugar para matizar autores y recomendaciones de asesoría filosófica. Pero ello no obsta para alertar que el consultor filosófico se haya desvinculado, por un lado, de todo compromiso con la crítica social y cultural, siendo un no intervencionista que jamás aspira a denunciar públicamente abusos de poder o cercenamiento de libertades; y, por el otro, desconozca por completo los elogios más bonitos que se le pueden hacer a la filosofía: su inutilidad (pp. 198 ss.), su llegar tarde y a destiempo, su no ser rentable ni lucrativa. Aunar estos elogios es recordar que el hecho mismo de filosofar es “ante todo, un ejercicio de la libertad: de libertad de pensamiento [...] que posibilita la verdadera libertad de acción”

(p. 200). Y es precisamente esta endémica ignorancia de que teorizar es ya poner en práctica la filosofía la que permea la mirada de otros asesores filosóficos desnudados por Barrios. Frente a esa literatura de autoayuda, la intempestividad del filosofar debe “transvalorar la demanda de ayuda: en lugar de preguntarse, ¿cómo puedo acomodar mi vida al sistema? [...], preguntarse por la razón y la validez de dicho orden de cosas, cuestionarla y oponerse a él, si es preciso” (p. 208). Y remata, muy à la Marquard: “De hecho, la filosofía no está para solucionarnos la vida, sino para complicárnosla. Así la hace más intensa y más digna de ser vivida” (*ibid*). Con este reto, el pensador andaluz calla prudentemente y nos deja a nosotros el resto de complicaciones: a eso se le llama predicar con el ejemplo.

Kilian Lavernia Biescas (UNED)

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 94. Enero-Abril 2025

Artículos

On the Intentionality of Shame and Pride. <i>Marta Cabrera</i>	7
La voluntad de la emoción. Cólera y pensamiento en la concepción aristotélica de la voluntariedad práctica. <i>Esteban Bieda</i>	23
Sobre la originalidad distintiva del genio Una revisión de las propuestas de Perloff y Goldsmith. <i>Adrián Santamaría Pérez</i>	39
Claude Lefort y la filosofía. <i>Diego Paredes Goicochea</i>	55
Teatralidad y exterioridad como hilos conductores de la caracterización platónica de los portadores de la caverna y los sofistas. <i>Lucas M. Álvarez</i>	69
Dimensions of Desire Strength. <i>Federico Burdman</i>	85
El dinamismo de la intencionalidad colectiva y su fundación en la perspectiva de segunda persona como cuerpo extendido: revisitando a Husserl. <i>Ivana Anton Mlinar</i>	101
Lejos del cielo. La dimensión cívica de los consumidores precarios. <i>Luis Pla Vargas</i>	113
La problemática metodológica del fenómeno «inicial y regularmente» en la ontología-fundamental. <i>Christian Ivanoff-Sabogal</i>	129
El papel de la filosofía y las humanidades frente a la nueva barbarie. <i>Manuel Bermúdez Vázquez</i>	145
La resonancia en la teoría crítica de Hartmut Rosa: una respuesta a los límites prácticos de la ética discursiva para las sociedades aceleradas. <i>José L. López González</i>	159
Historia, lenguaje y circunstancia. Un diálogo de la Nueva Filología con la Historia Conceptual. <i>Esmeralda Balaguer García</i>	175
Reseñas	189