

Daimon

Revista Internacional de Filosofía

Número 98. Mayo-Agosto 2026



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), entre otras (véase <https://revistas.um.es/daimon/indexed>).

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 98. Mayo-Agosto 2026

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 98. Mayo-Agosto 2026

Director / Editor: Ángel María García Rodríguez (Universidad de Murcia).

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

Consejo Editorial / Editorial Board

Mabel Campagnoli (*Universidad Nacional de La Plata*), Matilde Carrasco Barranco (*Universidad de Granada*), 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*), 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 digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.

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



FECTY 134/2025
Fecha de certificación: 6 de octubre de 2024 (1ª edición)
Vigencia hasta: 30 de diciembre de 2027

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 98. Mayo-Agosto 2026

Artículos

¿Quién puede hacer cosas con palabras? Injusticia discursiva e interseccionalidad. <i>Julieta Maiarú</i>	7
El aspecto <i>realista</i> del realismo capitalista y el retorno de la imaginación a través de la obra de Mark Fisher. <i>Aleix Martínez Comorera</i>	21
Kant y el sentido pragmático de la psiquiatría. <i>Sergi Solé Plans</i>	37
Elegance and Parsimony in First-Order Necessitism. <i>Violeta Conde</i>	53
La resignificación de la experiencia y el sesgo de la memoria. Una interpretación sobre la concepción arendtiana de narración. <i>Maria Camila Sanabria Cucalón</i> y <i>Jesús Carrasquilla Ospina</i>	61
Propuesta de una lectura crítica de la fenomenología desde Jean-Luc Nancy. <i>Paula</i> <i>Sánchez Mayor</i>	79
Los perjuicios de la arrogancia. <i>Ángeles Eraña</i>	95
Antonio Gramsci como actualista herético: la interpretación de Augusto Del Noce. <i>Francisco Jesús Cañete Cantón</i>	111
La encrucijada de la “fenomenología del conocimiento”. La discusión implícita de Heidegger con los <i>grundzüge</i> de Hartmann. <i>David Hereza Modrego</i>	127
El Sistema pared blanca-agujero negro y su antagonista el cielo-negro-estrellado. Una lectura política de la filosofía de Deleuze-Guattari. <i>Luis Ángel Campillos Morón</i>	145
El problema de los universales en W. Quine: ¿nominalismo o conceptualismo?. <i>Fran-</i> <i>cisco Haro Almansa</i>	163
Lefort y la nueva ontología maquiaveliana. <i>Agustín Volco</i>	179

Reseñas

MARRODÁN, J. (2024), <i>Albert Camus. La nostalgia de Dios</i> . Madrid: Ediciones Rialp. (Miguel Fernández Nicasio).....	197
ESQUIROL, J. M. (2024), <i>La escuela del alma. De la forma de educar a la forma de vivir</i> . Barcelona: Acantilado. (Miguel Ángel Romero Ramírez).....	200
BARAD, K. (2023). <i>Cuestión de materia. Trans/Material/realidades y performatividad queer de la naturaleza</i> . Barcelona: Holobionte Ediciones. (Enrique Latorre Ruíz)	202
ŠKOF, Lenart (2021) <i>Antigone's Sisters: on the Matrix of Love</i> . Albany, New York: SUNY Press. (Victoria Dos Santos).....	206
RAMAS, C. (2024). <i>El tiempo perdido. Contra la Edad Dorada. Una crítica del fantasma de la melancolía en política y filosofía</i> . Barcelona: Arpa. (David del Pino Díaz).....	211
GUATTARI, F. (2024). <i>Seminarios I: Agenciamientos y máquinas abstractas ¿Qué hacer con las singularidades?</i> Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus. (Eduardo Torres Morán)	215
ROOSEVELT, Franklin D. (2024). <i>Discursos políticos en los años de la guerra</i> , edición, traducción y estudio introductorio de José María Rosales. Madrid: Tecnos. (Francisco J. Bellido)	220
GALVÁN, V. (2024). <i>Así habló Juan de Mairena: cantares de un filósofo</i> . Granada: Editorial Comares. (Francisco Vázquez García).....	224
CAMPAGNOLI, M. A. (coord.) (2023). <i>Destellos de una biopolítica afirmativa: andar y desandar las violencias contemporáneas</i> . Buenos Aires: Biblos. (Milena Koyra).....	226
GUERRERO GUERRERO, A. L. (2024). <i>Gatopardismo en la ONU para las políticas de desarrollo</i> . CIALC-UNAM/Ediciones Eón. (Carolina Y. Andrada-Zurita).	230
Informaciones sobre <i>Daimon</i> 2025 (revisores y estadísticas).....	235

ARTÍCULOS

¿Quién puede hacer cosas con palabras? Injusticia discursiva e interseccionalidad

Who can do things with words? Discursive injustice and intersectionality

JULIETA MAIARÚ*

Resumen: El artículo se propone examinar los procesos de silenciamiento, analizando los casos en que ciertas personas debido a su pertenencia a grupos sociales no hegemónicos son inhabilitadas para desplegar acciones por medio del lenguaje. Para esto, en una primera instancia se indaga en la teoría de los actos de habla, y en las nociones de “silenciamiento ilocucionario” e “injusticia discursiva”. En una segunda instancia, se enriquece dicho análisis con los aportes del pensamiento poscolonial, para dar cuenta de cómo la performatividad de los actos de habla está condicionada por la estructura social en la que está inserto el hablante, caracterizada por relaciones de desigualdad que potencian y sistematizan la injusticia discursiva hacia los grupos sociales atravesados por opresiones de género, raza, clase y sexualidad. Finalmente, se indaga en la noción de “ruido”, propuesta por Judith Butler.

Palabras clave: injusticia discursiva, silenciamiento ilocucionario, interseccionalidad de opresiones, fuerza performativa, ruido.

Abstract: This paper aims to examine the processes of silencing, analyzing the cases in which certain people, due to their membership in non-hegemonic social groups, are unable to deploy actions through language. First of all, it introduces the theory of speech acts, and the notions of “illocutionary silencing” and “discursive injustice”. In second place, this analysis is enriched with the contributions of postcolonial thought, to show how the performativity of speech acts is conditioned by the social structure in which the speaker is inserted, characterized by relations of inequality that enhance and systematize discursive injustice towards social groups marked by oppressions of gender, race, class and sexuality. Finally, it examines the notion of “noise”, proposed by Judith Butler.

Keywords: discursive injustice, illocutionary silencing, intersectionality of oppression, performative force, noise.

Recibido: 30/06/2023. Aceptado: 12/09/2023

* Licenciada y Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Doctoranda en Filosofía por la misma institución. Becaria doctoral CONICET con lugar de trabajo en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (CInIG- IdIHCS). Docente en la Cátedra de Introducción a la Filosofía (FaHCE-UNLP). Mail de contacto: julimaiaru1992@gmail.com

Resumo: O artigo pretende examinar os procesos do silenciamento, analisando os casos em que determinadas pessoas, devido a sua pertença a grupos sociais não hegemônicos, ficam impossibilitadas de realizar ações por meio da linguagem. Para isto, em uma primeira instancia, investiga-se na teoria dos atos de fala, e nas noções de “silenciamento ilocucionário” e “injustiça discursiva”. Em uma segunda instância, tal análise é enriquecida com as contribuições do pensamento pós-colonial, para dar conta de como a perfor-

matividade dos atos de fala é condicionada pela estrutura social na qual está inserido o falante, caracterizada por relações de desigualdade que potencializam e sistematizam a injustiça discursiva para os grupos sociais afetados por opressões de gênero, raça, classe e sexualidade. Finalmente, indaga-se sobre a noção de “ruído”, proposta por Judith Butler.

Palavras-chave: injustiça discursiva, silenciamento ilocucionário, interseccionalidade das opressões, força performativa, ruído.

Introducción

El feminismo ha osado penetrar en el laberinto del lenguaje.
Teresa de Lauretis. *Alicia ya no*, 1992.

Al analizar las modalidades que puede adoptar la performatividad, John Austin (1982) advirtió que los efectos de un acto de habla realizativo pueden ser perlocucionarios o ilocucionarios. Sin embargo, al examinar los discursos de ciertos grupos sociales que han sido sistemáticamente invisibilizados, encontramos que muchas veces sus actos de habla no producen efectos al no ser escuchados. En esta línea, desde finales del siglo pasado varias filósofas del lenguaje, tales como Rae Langton (1993; 1998), Jennifer Hornsby (1998), Nicole Wyatt (2009), Quill Kukla (escribiendo como Rebecca Kukla) (2014) han realizado un esfuerzo teórico en conceptualizar el silenciamento, indagando los casos en que ciertas personas debido a su pertenencia a grupos sociales no hegemónicos son inhabilitadas para desplegar acciones por medio del lenguaje.

Desde la estela abierta por Austin en *Cómo hacer cosas con palabras*, nos interrogamos: ¿Quién puede hacer cosas con palabras? Nos proponemos, en este sentido, complejizar el análisis realizado por el filósofo británico poniéndolo en tensión con la dimensión social, teniendo en cuenta la multiplicidad de opresiones de raza, género, clase y sexualidad, para vislumbrar la distribución desigual de la fuerza performativa de los actos de habla.

En el primer apartado indagaremos en la teoría de los actos de habla y los debates en torno a la fuerza performativa, para dar cuenta de la inhabilitación de dicha fuerza en los discursos de ciertos grupos sociales. En este sentido, examinaremos las nociones de *silenciamiento locucionario*, *perlocucionario* e *ilocucionario* sostenidas por Langton (1993), así como también la categoría de *injusticia discursiva* planteada por Kukla (2014). En un segundo momento, enriqueceremos las discusiones de la filosofía del lenguaje con los análisis teóricos del pensamiento poscolonial y los estudios de género. Indagaremos en las contribuciones de Gayatri Chakravorty Spivak (2003) sobre el habla de la mujer subalterna, en diálogo con el enfoque interseccional. Desde esta perspectiva analizaremos la noción de *ruído* propuesta por Judith Butler (2020), según la cual algunos discursos se reducen a mero ruido, el cual, sin embargo, no dejar de tener un papel disruptivo del *estatus quo*.

Fuerza performativa e injusticia discursiva

El pensador británico John Austin ha comprendido, en el marco de la tradición wittgensteniana, al lenguaje como acción. Sostiene que para explicar el uso de una expresión es necesario comprender el contexto en el cual se emite. Desde esta línea, cuestiona la suposición filosófica de que decir algo es meramente enunciar algo. En la primera de las conferencias que pronunció en la Universidad de Harvard en 1955, Austin distingue las expresiones *constatativas* de las *realizativas*¹. Las primeras son aquellas que describen algo, mientras que las segundas son aquellas expresiones lingüísticas que al decir algo estamos *haciendo* algo, por ejemplo al decir «sí, juro» o «bautizo a este barco Queen Elizabeth» (Austin, 1982: 10). No obstante, en las conferencias posteriores el autor relativiza dicha distinción, dando cuenta de que en última instancia todos los actos de habla, incluso los constatativos, hacen algo². En este sentido, Austin sostiene que en función de si la expresión logra realizar la acción que se proponía, pueden considerarse *afortunadas* o *desafortunadas*. Para que el funcionamiento de un acto de habla sea afortunado, es decir, para que sea realizado con éxito, no alcanza sólo con pronunciar las palabras, sino que es necesario que estas sean pronunciadas en «circunstancias apropiadas» (1982: 11). A modo de ejemplo, en el acto de realizar una apuesta en una carrera de caballos, si la persona enuncia su apuesta luego de que la carrera haya terminado, la emisión no logrará cumplir con su propósito; de igual manera en una situación en la que una persona realiza un juramento de asunción de un cargo y quien recibe el juramento no es la persona autorizada para dicha función, entonces el acto carecerá de efecto. Respecto a dichas circunstancias, el autor argumenta que «tiene que existir un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional, y que debe incluir la expresión de ciertas palabras por ciertas personas en ciertas circunstancias» (1982: 18). Es necesario, en este sentido, que el acto de habla tenga lugar dentro de convenciones aceptadas, en las que las personas que participen y las circunstancias sean las apropiadas.

Ahora bien, Austin en su análisis de los actos de habla diferencia entre, por un lado, el acto locucionario (*locutionary act*), esto es, el acto de decir algo, de emitir una oración con ciertas propiedades gramaticales, semánticas y fonológicas. Por otro lado, el acto ilocucionario (*illocutionary act*) que refiere a qué estamos haciendo cuando decimos algo. Los actos de habla tienen una cierta *fuerza* ilocucionaria, la cual especifica de qué modo usamos la locución para realizar determinado acto como jurar, advertir, insultar, preguntar, responder a una pregunta, anunciar un veredicto, entre otras. De este modo, mientras que la locución remite al acto *de* decir algo, la dimensión ilocucionaria alude, entonces, al acto que se está realizando *al* decir algo. Por otra parte, el autor distingue un tercer aspecto para referirse a aquellos actos de habla que producen ciertos *efectos* o *consecuencias* sobre los sentimientos, pensamientos o acciones de quien emite la acción o de otras personas: estos son los actos de habla perlocucionarios (*perlocutionary act*) (1982: 66). Los tres elementos de esta clasificación pueden considerarse como dimensiones de un mismo acto de habla, por ejemplo si alguien dice “préstale la lapicera a ella” señalando a otra persona, la dimensión locucionaria es la expresión de dicha oración, la ilocucionaria podría ser aconsejar u ordenar, mientras

1 El término original que Austin utiliza es *performative*, y al español se ha traducido como *realizativo*.

2 Posteriormente, dichas conferencias fueron publicadas bajo el título *Cómo hacer cosas con palabras*.

que la perlocucionaria sería lograr persuadir o convencer para que le preste la lapicera a la persona indicada.

Cabe señalar que Austin advierte que, para que el acto ilocucionario se lleve a cabo, este requiere de la aprehensión por parte del auditorio (*uptake*). El acto de habla conlleva cierto efecto al provocar la comprensión del significado y de la fuerza de la locución. En este sentido, el autor señala: «a menos que se obtenga cierto efecto, el acto ilocucionario no se habrá realizado de forma feliz o satisfactoria» (1982: 75). De manera que si una persona expresa una pregunta y esta no es comprendida como tal, la emisión no habrá resultado afortunada.

A partir de la teoría propuesta por Austin, varias filósofas del lenguaje han profundizado en el análisis de la fuerza performativa y se han interrogado por las condiciones del silenciamiento, es decir, han indagado, como sostiene Nicole Wyatt sobre «cómo no hacer cosas con palabras» (Wyatt, 2009: 135).

En esta línea, se cuestionan ¿qué determina la fuerza de un acto de habla? (Kukla, 2014). Para Austin es necesario que el acto de habla tenga lugar dentro de un conjunto de convenciones establecidas para fijar e interpretar su fuerza. La emisión, en este sentido, debe ser realizada por la persona apropiada, utilizando las palabras y gestos convencionales y en el marco de los rituales establecidos. Otras investigaciones (Kukla, 2014; Langton y Hornsby, 1998) profundizan en la noción de aprehensión (*uptake*), haciendo hincapié en que para que la fuerza ilocucionaria de un acto de habla pueda determinarse debe tomarse en cuenta la aprehensión o recepción de la audiencia. La captación de la fuerza de un acto de habla refiere, en este sentido, a la captación o interpretación del tipo de acción que se hace al decir algo. En este sentido, el acto de habla requiere una recepción para tener fuerza ilocucionaria. En otras palabras, para que un cierto discurso genere efectos es necesario en primera instancia que las personas para quien se dirigió lo reconozcan. La captación social, por lo tanto, es parte del evento convencionalmente estructurado que determina qué acto de habla fue pronunciado (Kukla, 2014: 4). De modo que en caso de no recibir captación, el acto de habla no tiene fuerza ilocucionaria alguna.

En esta dirección, la cuestión de la recepción ilocucionaria ha suscitado debates teóricos. Por un lado, Rae Langton y Jennifer Hornsby sostienen que «la ilocución exige sólo una mínima receptividad por parte de la audiencia» (1998: 34). Dichas autoras definen la recepción o captación como el correcto reconocimiento de la intención del hablante por parte del oyente. De modo que si la audiencia no reconoce las intenciones del emisor, entonces el acto de habla no recibe captación. Un acto de habla tendrá la fuerza ilocucionaria pretendida, para Langton y Hornsby, sólo si fue captado o recibido correctamente por el oyente. Por otro lado, Kukla toma distancia de esta posición, ya que no hace referencia a las intenciones del hablante, sino que considera a la captación como el reconocimiento de los oyentes del impacto del acto de habla en el espacio social (Kukla, 2014: 5). El emisor debe ser reconocible como tal dentro de un espacio relacional normativo. Además, a diferencia de Austin, para Kukla la captación no es un momento de reconocimiento pasivo de una enunciación que ya terminó de suceder, sino que forma parte del conjunto de eventos que establecen el contexto convencional de un acto de habla. En este sentido, no hay una fuerza performativa intrínseca ni en las palabras ni en las intenciones, sino que dicha fuerza se constituye a través del despliegue de rituales y convenciones que conforman el marco social dentro del cual el

acto de habla tiene lugar³. Estos rituales no se detienen en el momento de la realización del acto de habla, sino que son eventos que se extienden temporalmente, que comienzan antes de la emisión y terminan después de la recepción (Kukla, 2014: 15). Sólo una vez que el acto de habla ha sido captado es posible establecer qué tipo de fuerza performativa tuvo. De este modo, si Austin consideraba central para que un acto de habla tenga fuerza ilocucionaria que este sea emitido en un marco convencional, Kukla señala que la recepción constituye la fuerza de un acto de habla, y esta implica una respuesta que moviliza una serie de normas y convenciones. Tanto la emisión como la recepción forman parte integral del contexto material y convencional que permite a ciertos actos de habla tener determinada fuerza.

Por otra parte, Langton sostiene que la capacidad para controlar la fuerza ilocucionaria del discurso está directamente relacionada con el poder social del emisor. En este sentido, afirma que «tener autoridad puede permitir a un hablante realizar actos ilocucionarios que de otro modo no estarían disponibles» (Langton, 1993: 315). La capacidad para realizar ciertos actos ilocucionarios, para la autora, puede comprenderse como una medida de autoridad. Uno de los ejemplos a los que refiere Langton es el caso del divorcio en los países en los que rige la ley islámica. En dicha situación cuando el esposo pronuncia a la esposa las palabras «mutallaqa, mutallaqa, mutallaqa» («divorciado, divorciado, divorciado») realiza el acto ilocucionario de divorcio. Sin embargo, si dichas palabras u otras similares las pronuncia la mujer hacia su marido, no tiene el mismo efecto. El acto de habla de la mujer no tiene éxito, de modo que el divorcio es un acto indecible para las mujeres bajo dicha ley (Langton, 1993: 317). La desigualdad de las relaciones de poder se refleja, de este modo, en la desigualdad para realizar actos con palabras.

No obstante, cabe señalar que ningún emisor tiene un control total sobre la fuerza performativa de su acto de habla. En otras palabras, por más que el hablante esté situado en una posición privilegiada no siempre y en todos los casos su ilocución es afortunada. El emisor no tiene un poder soberano sobre los efectos performativos de su discurso. Más bien, como advierte Kukla, cuál será la recepción y las consecuencias de un acto de habla no puede controlarse de antemano, sino que es siempre contingente (2014: 15). En esta dirección, Judith Butler (1997) señala que el lenguaje excede al sujeto que habla, por consiguiente lo que una persona dice siempre corre peligro de significar algo diferente de lo que quiso decir (1997: 148). No es posible predecir por adelantado cómo la audiencia recibirá un acto de habla.

Ahora bien, aunque ningún agente puede dirigir con exactitud los efectos de su acto de habla, las posibilidades de la pérdida de control sobre el discurso se acentúan en ciertos grupos sociales. Langton, siguiendo la clasificación de actos de habla planteada por Austin, distingue tres formas en que estos pueden fallar (1993: 315). En primer lugar, el *silenciamiento locucionario* que tiene lugar cuando a una persona se le impide hablar, de manera que no pronuncia palabras en absoluto. En este caso el hablante puede callar por miedo, porque cree que no será escuchado, o por ser impedido completamente de hablar. Un ejemplo paradigmático de este caso que podemos encontrar al observar la historia de la opresión de las mujeres son las *Scold's bridle* (jaula de la regañadora), estas eran máscaras utilizadas en

3 Kukla (2014), como desarrollaremos más adelante, no sigue la distinción austiniana entre el aspecto ilocucionario y perlocucionario del acto de habla, por lo que en vez de utilizar el término *fuerza ilocucionaria* emplea el término *fuerza performativa* (*performative force*).

el siglo XVI en Escocia como instrumento de tortura y humillación. Dichas máscaras eran estructuras de hierro que sujetaban la cabeza y tenían una pieza que se introducía en la boca y presionaba la lengua sobre el paladar, algunas de ellas tenían incluso púas afiladas, por lo que desgarraban la lengua si la mujer intentaba hablar (Federici, 2021: 66). El principal objetivo era impedir hablar a quienes la portasen y se utilizaba principalmente con mujeres casadas que regañaban a sus maridos, de modo que estos podían solicitarla si ellas los regañaban. Además, también se las denominó *Gossip bridle* (jaula para las que chismotean), ya que fueron utilizadas para castigar a mujeres que eran consideradas chismosas, alborotadoras del espacio público o aquellas que eran acusadas de practicar brujería. En este sentido, el habla de las mujeres era considerada una amenaza para el orden, y la máscara de hierro un dispositivo para imposibilitar dichas voces.

En segundo lugar, Langton señala el *silenciamiento perlocucionario* que ocurre cuando lo que el hablante dice no logra tener los efectos que pretendía, por ejemplo cuando alguien argumenta pero no logra convencer. Por último, cuando el emisor al hablar pronuncia las palabras, pero no sólo no logra el efecto que pretende sino que falla también en realizar la acción que intenta, en este caso se trata de un *silenciamiento ilocucionario*. Sobre este último sostiene Langton:

Si eres poderoso, a veces tienes la capacidad de silenciar los discursos de los menos poderosos. Una forma podría ser detener a estos de hablar en absoluto. Amordazarlos, amenazarlos, condenarlos a confinamiento solitario. Pero hay otra manera menos dramática pero igualmente eficaz. Déjalos hablar. Que digan lo que sea les guste a quien les guste, pero deja de contar ese discurso como una acción... Algunos tipos de actos de habla son indecibles para mujeres en algunos contextos; aunque las palabras apropiadas pueden ser pronunciadas, esas declaraciones no cuentan como las acciones que fueron destinadas a ser (Langton, 1993: 299, traducción propia).

Algunas personas son silenciadas ilocutivamente, entonces, cuando a pesar de pronunciar las palabras adecuadas, no pueden hacer cosas con palabras porque el acto de habla no puede recibir la captación correcta. El ejemplo del divorcio bajo la ley islámica es un tipo de silenciamiento ilocutivo, ya que por más que la esposa le dirija a su marido las palabras adecuadas para divorciarse, por su condición de mujer no puede realizar la acción que intenta realizar al pronunciar dichas palabras. Es posible advertir en el texto de Langton que ciertos grupos son más vulnerables que otros al silenciamiento ilocucionario.

Por su parte, Kukla (2014) acuña el término *injusticia discursiva*. En su propuesta se aleja de la concepción de silenciamiento ilocucionario sostenida por Langton y abandona la distinción austiniana entre el acto ilocucionario y el perlocucionario. Desde la perspectiva de Austin los efectos del acto ilocucionario se efectúan en el momento mismo de la pronunciación, por lo que son inmediatos, como ilustra el ejemplo de un juez que sentencia que un individuo es culpable o el acto del matrimonio pronunciado por un cura competente, mientras que en el acto de habla perlocucionario los efectos son posteriores a la enunciación. Kukla señala que si lo que determina la fuerza performativa de un acto de habla es la captación por parte de la audiencia, que tal como la entiende Langton es un evento posterior contingente, entonces en la distinción planteada por Austin la recepción se trataría más bien de un efecto perlocu-

cionario. Para Kukla la captación no debe comprenderse como un evento posterior, sino que tanto la enunciación como la recepción conforman un todo integrado donde tienen lugar las convenciones que permiten que un acto de habla tenga fuerza performativa. En este sentido, no denomina ruptura ilocucionaria a la distorsión producida entre la pronunciación de un acto de habla y su captación, sino que prefiere describirla como una «distorsión injusta de la fuerza performativa del acto de habla, donde los efectos performativos no se clasifican claramente como ilocucionarios o perlocucionarios» (Kukla, 2014: 15).

Como señalábamos, Kukla formula la noción de injusticia discursiva para dar cuenta de que los discursos de ciertos grupos sociales, por más que sean emitidos bajo las convenciones correctas, no tienen la fuerza performativa que deberían. En sus palabras:

Quando los miembros de cualquier grupo desfavorecido enfrentan una incapacidad sistemática para producir ciertos tipos de actos de habla que deberían, si no fuera por su identidad social, ser capaces de producir, y en particular cuando sus intentos dan como resultado que realmente produzcan un tipo diferente de acto de habla que debilita o problematiza aún más suposición—, entonces podemos decir que sufren una injusticia discursiva (Kukla, 2014: 2).

De este modo, la noción de injusticia discursiva permite visibilizar cómo en ciertos casos algunas personas no pueden producir los efectos que pretenden con sus discursos por su pertenencia a un grupo social. En otras palabras, la identidad social del hablante le imposibilita el despliegue discursivo de forma estándar, de manera que sus actos de habla no logran tener la fuerza performativa que podrían tener. La injusticia discursiva, en este sentido, ocurre cuando la incapacidad para controlar el discurso proviene de la identidad social de quien lo emite, esto a su vez genera una falla en la agencia y redundante en el aumento de la desventaja social.

En esta dirección, Kukla hace hincapié en cómo la condición de género puede ser una de las causas de la injusticia discursiva. El hecho de ser mujer, persona trans o no binaria puede afectar el proceso discursivo, de modo que por más que se realice cierto acto de habla, teniendo el derecho a realizarlo según las convenciones tradicionales, utilizando los gestos y tonos apropiados para producirlo, no obstante *debido al género* de quien lo emite es posible que no reciba la captación correcta (Kukla, 2014: 6). Por ejemplo, cuando en contextos dominados por el género masculino, en los que los trabajadores están desacostumbrados a ver a una mujer como autoridad, puede ocurrir que una mujer que ocupe una posición jerárquica dé una orden a sus empleados desde su condición de jefa, pero ésta en vez de ser comprendida como una orden sea recepcionada como una solicitud o una súplica. En este caso, por más que la mujer ocupe la posición de jefa y como tal se encuentre habilitada dentro de las convenciones establecidas para realizar órdenes, por su condición de género su acto de habla no es comprendido como tal. Es posible observar en este ejemplo la distorsión entre la emisión del acto de habla y su captación. En estos casos hablar desde una posición de sujeto de género tiene como resultado la distorsión de la fuerza performativa de las locuciones, de manera que la emisora se ve impedida de realizar el acto comunicativo.

Más aún, podemos detectar cómo opera dicha distorsión en los casos en que el rechazo en boca de la mujer no es recepcionado como rechazo. En este sentido, como sostiene Butler

«cuando el “no” es tomado como un “sí”, la capacidad de utilizar el acto de habla se ve socavada» (1997: 146). La capacidad de agencia a través del habla se ve imposibilitada, y dado que es por el género de la emisora, esto no responde a una cuestión individual sino a un sistema sexista estructural. En este sentido, cabe resaltar que la injusticia discursiva no refiere a un momento particular en el que el acto de habla de una persona aislada no fue captado con éxito, sino a un proceso sistemático en el que una y otra vez, por su condición social, determinada parte de la población es inhabilitada para realizar los actos de habla que pretende.

Ruidos, violencia de la no escucha y opresiones múltiples

Si los efectos exitosos del discurso dependen en parte de la pertenencia del hablante a un determinado grupo social, entonces hay que comprender la dimensión de las relaciones de poder como transversal a la teoría de los actos de habla. A pesar de que, como sostuvimos, nadie puede tener un control soberano de la fuerza performativa y ocupar una posición de poder no garantiza que el acto de habla tenga la recepción deseada, al mismo tiempo es posible encontrar un silenciamiento sistemático de aquellas personas que pertenecen a grupos sociales desfavorecidos.

Como observamos en el apartado anterior, Kukla señaló que ciertas personas son víctimas de injusticia discursiva debido a su condición de género, ahora bien ¿qué sucede con las voces de aquellos grupos sociales que son racializados? Si bien la autora advirtió el sexismo y la desigualdad por cuestión de género, no tuvo en cuenta en su análisis las implicancias del racismo en el despliegue de los actos de habla. En este sentido, podemos retomar los aportes del pensamiento postcolonial. Desde esta perspectiva, la filósofa india Gayatri Chakravorty Spivak escribió el clásico ensayo *¿Puede hablar el subalterno?* (2003). Allí reflexiona sobre el silenciamiento estructural de los sujetos subalternos. La noción de “subalterno” hace referencia a los grupos oprimidos tales como el proletariado, el campesinado, y la autora hace principal hincapié en el sujeto colonizado y la mujer, y en el cruce entre estas categorías. Dichos grupos, como señala Spivak, no aluden a una identidad unitaria sino que son heterogéneos. La autora argumenta que el subalterno físicamente puede hablar, pero no obstante su discurso no es escuchado:

El subalterno sí habla. Lo pensé en la primera presentación del ensayo, que fue un discurso, que el subalterno estaba hablando. Lo que me preocupaba era que el subalterno no podía ser escuchado. En otras palabras, el acto de habla no tenía permitido completarse. La palabra “permitido” es importante, ya que no había preparación de parte de la elite para poder oír (Spivak, 2016).

En este caso no se trata de un silenciamiento locucionario, ya que los grupos subalternos emiten palabras. No obstante, si bien las personas pertenecientes a grupos subalternos hablan, sus discursos no pueden completarse porque hay una violencia de la no escucha. La cuestión de la escucha, en este sentido, cobra relevancia en tanto que para que el subalterno pueda completar el acto de habla, este debe ser escuchado. Sin embargo, como advierte

Luciana Szeinfeld (2021) hay una gran falta de producciones teóricas sobre la escucha. En esta misma línea, Diana Maffía se pregunta «¿Por qué hay una filosofía del lenguaje tan desarrollada y una filosofía de la escucha tan poco desarrollada?» (2016: 7). Como observamos en el apartado anterior, para determinar la fuerza performativa de un acto de habla no basta con la pronunciación sino que se requiere de la recepción. De modo que si concebimos la recepción como parte integral del proceso que determina la fuerza performativa, no ser escuchado inhabilita la posibilidad de generar efectos mediante el discurso. Como en el ejemplo de los casos en que la mujer dice “no” y su rechazo no es tomado como tal, advertimos que hay una violencia en la no escucha del acto de habla, de manera que el performativo ya no puede utilizarse de forma efectiva.

En esta línea, Spivak sostiene que dicha posición —de no ser escuchado— continúa igual, ya que existe una constante construcción del subalterno por la narración occidental capitalista. La constitución del estatus del Sujeto europeo necesitó de la producción de un Otro que consolide su interior. En este sentido, el extendido proyecto de constituir al sujeto colonial como Otro requirió de una narrativa de la realidad que se establezca como la normativa (Spivak, 2003: 317; 336). Dicha construcción de la subalternidad desde los marcos normativos se refuerza, sostiene la autora, en las situaciones de las mujeres racializadas por la doble condición de mujer y de sujeto colonial.

Cabe señalar, en esta dirección, que la categoría de “mujer” no es homogénea, sino que como advierte Spivak las situaciones de raza, clase, género y sexualidad se sobredeterminan. En este sentido, las nociones de *sobrecruzamiento de opresiones* (bell hooks, 2004) y *opresiones múltiples* (Lugones, 2012) hacen referencia a aquellas marcas de dominación que actúan oprimiendo una persona de forma que ninguna de ellas se da de manera separada de las otras marcas de opresión. Desde esta línea, el enfoque interseccional surge para señalar el modo en que la raza, la clase y el género, en su interacción, conforman el horizonte de experiencias que atraviesan las mujeres negras de clase trabajadora (Crenshaw, 1991). La interseccionalidad, de este modo, provee un marco para explorar el funcionamiento de sistemas conectados de opresión como son el patriarcado, el capitalismo y el racismo. Esta noción permite romper con la división categorial y entender al género y la raza como un entramado insoluble, para poder visibilizar a las mujeres racializadas y la violencia contra ellas⁴.

En este sentido, como señalamos al discutir el trabajo de Kukla, la injusticia discursiva se produce cuando ciertas personas son silenciadas en virtud de su pertenencia a un grupo social desfavorecido. Ahora bien, como advierte el pensamiento interseccional, dichos grupos

4 El término “interseccionalidad” fue acuñado por primera vez por Kimberlé Crenshaw, en el contexto jurídico, para dar cuenta de la invisibilización que había por parte del poder judicial de la existencia de múltiples formas de opresión que enfrentaban las trabajadoras afrodescendientes en la compañía *General Motors*. Asimismo, la conceptualización y denuncia de la triple opresión compuesta por el género, la raza y la clase fue desarrollada ampliamente por el pensamiento feminista negro de la década del ochenta en Estados Unidos (Parra y Busquier, 2022). En el contexto latinoamericano y en el francófono, como advierte Viveros Vigoya (2016), el concepto empezó a divulgarse en el ámbito académico a partir del 2008, adquiriendo una diversidad de formulaciones para describir las relaciones entre género, raza y clase que revela las dificultades para abordarlas: “mientras algunas se refieren al género, la raza y la clase como sistemas que se intersectan, otras las entienden como categorías analógicas o como bases múltiples de la opresión, como ejes distintos o ejes concéntricos” (Viveros Vigoya, 2016).

sociales desfavorecidos se interconectan, de modo que no son las mismas las experiencias que afrontan mujeres cis-heterosexuales blancas y propietarias que mujeres trans racializadas y de clase trabajadora. La injusticia discursiva se profundiza en aquellas personas que son marcadas por múltiples opresiones. En otras palabras, la intersección de opresiones redonda en el silenciamiento de dichas personas. En este sentido, Spivak sostiene la imposibilidad de hablar de la mujer subalterna por no ocupar un lugar de enunciación que sea escuchado. Sobre esta se redobra la violencia de la no escucha: «el subalterno como femenino no puede ser escuchado o leído» (Spivak, 2013: 361).

Si Austin se preguntaba ¿cómo hacer cosas con palabras? Aquí damos cuenta de que no todas las personas pueden desplegar su agencia a través del habla porque en varios casos son silenciadas, y este silenciamiento viene de la mano de la violencia estructural por cuestiones de género, raza, clase y sexualidad. En este sentido, al análisis del pensador británico sobre los actos de habla es necesario complementarlo con una perspectiva social, para dar cuenta de que aunque sea dentro de un contexto adecuado y pronunciando las palabras convencionales, ciertos grupos sociales son silenciados. De este modo, podemos advertir que si bien todos los actos de habla son propensos a ser desafortunados, hay una distribución desigual de la fuerza performativa de los discursos, ya que los mismos actos de habla pronunciados dentro de contextos convencionales no tienen los mismos efectos si son emitidos por un hombre cisheterosexual, blanco, propietario y ciudadano del territorio en el que habita, que si son pronunciados por una mujer trans, racializada, migrante y de clase trabajadora⁵.

En una línea similar, Judith Butler en *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy* reflexiona sobre la relación entre la potencialidad de hablar y el lugar que un sujeto ocupa:

[...] en la democracia parlamentaria hay un sujeto que habla, un sujeto que habla solo porque ese sujeto tiene un lugar, un lugar reconocido, dentro de las estructuras establecidas de la democracia. Pero ¿qué hay de esas personas cuyas exigencias democráticas no son escuchadas?, ¿de esas personas que hablan en un idioma que suena como ruido a oídos de los demás?, ¿de esas cuya lengua es un tipo de ruido para el que no existe una traducción aparente a las estructuras democráticas vigentes? ¿Es en efecto ruido, o es una demanda? ¿Proviene de la gente que queda fuera de la democracia, de la que conforma otra democracia, una democracia futura? No siempre son reconocibles como sujetos. Y su idioma no siempre se reconoce como idioma. (...) y dado que no se puede otorgar a los sonidos que emiten la categoría de lenguaje, ni se pueden inscribir en el léxico de demandas políticas del que disponemos, lo que hacen es ruido (Butler, 2020: 73).

5 Nuestra reflexión sobre la teoría de los actos de habla, en este sentido, ha sido enriquecida con los aportes de Judith Butler (2009) sobre las formas que adopta la precarización que ejerce la violencia neoliberal. La filósofa diferencia entre la noción de “precariedad” (*precariousness*) de “precaridad” (*precarity*). La primera remite a la condición compartida de vulnerabilidad ya que todos los cuerpos son precarios, mientras que la segunda refiere al hecho de que en el mapa geopolítico dicha condición se distribuye de manera diferencial, de forma que se maximiza en los cuerpos signados por la violencia neoliberal, racista y cis-heteronormativa. Dicha distinción, de este modo, cobra relevancia en nuestro análisis para pensar la fuerza performativa del acto de habla.

La filósofa norteamericana argumenta, entonces, que para poder expresar una demanda dentro del sistema democrático, en primer lugar, es necesario ser reconocido como sujeto, mientras que el idioma de aquellos que no son reconocidos como tales no es traducible en el lenguaje institucional, de modo que lo que hacen es *ruido*. El ruido es el habla que no es inteligible dentro de los parámetros normativos. La distinción entre un discurso comunicable y aquel que es considerado ruido depende de los regímenes de poder. Ahora bien, la autora hace hincapié en el potencial político del ruido, en tanto perturba el mecanismo de comunicación e irrumpe el espacio público. Respecto a esta potencialidad, Butler advierte que «el ruido constituye un exterior crítico a todo mundo regulado de sonido y significado» (2020: 80). El discurso no logra imponerse por completo al ruido, sino que en tanto existe es una intromisión. El ruido revela la fisura de la pretensión de totalización del discurso normado.

Si, como sostuvimos, para expresar un discurso inteligible primero es necesario ser reconocido como sujeto, la cuestión radica en indagar los marcos que regulan tal condición. Butler (2009) sostiene la noción de *marco de inteligibilidad* para analizar las normas sociales necesarias para ser considerado un sujeto reconocible y para que, podemos agregar, su discurso se vuelva audible⁶. El marco opera delimitando el campo de lo humano, separando por un lado qué vidas serán consideradas dignas, y cuáles por el contrario serán excluidas y expuestas a la muerte. De modo que los límites están regidos por un juego de normas hegemónicas signadas por la violencia racista, sexista, y clasista. La tarea que propone Butler, en este sentido, es *enmarcar los marcos* con el objetivo de ponerlos en tela de juicio y visibilizar lo que estos excluyen. Como estrategia de disrupción del marco, enmarcarlo permite visibilizar lo que queda ininteligible desde su enfoque y dar cuenta de los regímenes normativos racistas y sexistas que regulan las conductas y las naturalizan. Desde esta línea, el habla del sujeto subalterno pone en entredicho los mecanismos normativos que regulan lo visible y lo audible, lo que puede ser dicho y escuchado. En palabras de Sarah Ahmed, “hablar como un sujeto que se ha convertido en el otro, no blanco, no hombre, no heterosexual, no humano, es desafiar la norma” (Ahmed, 2017: VIII). Se trata de un habla que revela la violencia de las relaciones de poder que atraviesan el juego discursivo y la pone en cuestión: «esa voz que se mueve entre el ruido y el lenguaje hace patente la inaceptable condición de exclusión» (Butler, 2020: 79).

Reflexiones finales

A lo largo del presente trabajo indagamos en torno a la teoría de los actos de habla propuesta por Austin, y las discusiones que a partir de la misma se dieron en torno a la noción de fuerza performativa. Encontramos que tanto el posicionamiento filosófico de Kukla como el de Langton hacen hincapié en concebir a la aprehensión o recepción (*uptake*)

6 Cabe resaltar el énfasis que hace Butler en la cuestión del cuerpo. La precariedad, para la autora, es un rasgo de la vida corporal. En este sentido, señala que “la condición de precariedad compartida implica que el cuerpo es constitutivamente social e interdependiente” (2009: 53). De este modo, es importante resaltar, para la reflexión sobre los actos de habla, que siempre se trata de un habla encarnada en una corporalidad, una voz que tiene lugar en la materialidad de un cuerpo.

como necesaria para determinar la fuerza performativa de un acto de habla. Si bien, como observamos, difieren en cierta medida en la noción de recepción que sostienen, acuerdan en que el acto de habla requiere de una captación por parte de la audiencia para tener fuerza alguna. No obstante, observamos que ciertos actos de habla no encuentran la recepción que deberían debido a la identidad social del emisor, por lo que en dichos casos se produce una distorsión de la fuerza performativa.

En esta línea, analizamos las diferentes formas de silenciamiento locucionario, ilocucionario y perlocucionario sostenidas por Langton, así como la noción de injusticia discursiva propuesta por Kukla, que resultan relevantes para dar cuenta de la inhabilitación de la agencia discursiva de forma sistemática de grupos sociales desfavorecidos. La condición de género, como observamos, es uno de los factores que afecta la pragmática del discurso. En este sentido, luego del recorrido expuesto es posible trazar genealogías del silenciamiento hacia las mujeres, desde casos de silenciamiento locucionario como en el uso de la Máscara de hierro que las imposibilitaba de hablar y así las privaba de regañar a sus maridos, hasta casos más actuales de injusticia discursiva en los que las mujeres realizan la locución, pero esta deja de contar como la acción que pretendía ser, tal como sucede cuando el rechazo no es considerado como tal o cuando las denuncias y testimonios de víctimas de violación no son registrados como tales por las autoridades judiciales. En estos casos, el silenciamiento discursivo opera de modo tal que imposibilita la protesta y la denuncia en boca de personas feminizadas. Debido a su condición de género, pueden emitir palabras pero no hacer cosas con palabras, por lo que ciertos actos de habla se vuelven irrealizables. Además, observamos que la pertenencia a grupos sociales desfavorecidos se interconecta. De manera que la violencia sexista, racista y capitalista se entrelaza en las experiencias de las mujeres racializadas, lo que profundiza la injusticia discursiva sobre ellas.

En esta dirección, encontramos que todos los actos de habla son propensos a ser desafortunados porque el hablante nunca tiene un control total de los efectos de su discurso, pero sin embargo la distorsión entre el acto de habla y su recepción (o la ausencia de captación alguna) se profundiza en los discursos emitidos por cierta parte de la población. En este sentido, sostuvimos que hay una distribución desigual de la fuerza performativa, dado que en ciertos grupos sociales por su condición de género, sexualidad, raza, clase y/o nacionalidad se maximiza la injusticia discursiva. El silenciamiento en estos casos no ocurre una vez aisladamente, sino de un modo sistemático.

De esta manera, al interrogamos ¿quién puede hacer cosas con palabras? encontramos que los discursos de cierta parte de la población perteneciente a grupos sociales atravesados por opresiones de género, raza, clase, sexualidad y/o nacionalidad no logran ser acciones, no porque no hablen, sino porque el acto de habla no logra completarse debido a que hay una violencia de la no escucha. Lo que hacen para el sistema institucional es “ruido” porque no es un lenguaje que sea inteligible. Pero es un ruido que, como señala Butler, irrumpe el espacio público. Hacer ruido para transgredir los marcos de inteligibilidad sexistas, racistas y clasistas se vuelve entonces tarea diaria.

En otras palabras, si los sistemas interconectados de dominación condicionan la pragmática del discurso, se torna urgente poner en tela de juicio los regímenes sexistas y racistas de reconocimiento que regulan las formas apropiadas de comunicación y delimitan cuáles voces serán escuchadas en el espacio público y cuáles no.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2017). "Introduction" in Lorde A. *Your silence will not protect you*, United Kingdom: Silver Press.
- Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2009). *Frames of war. When is life grievable?* New York: Verso.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Barcelona: Taurus.
- Crenshaw, K. (1991). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, 43, 1241-1279.
- De Lauretis, T. (1992). *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine*. Madrid: Ediciones Cátedra Universitat de València.
- Federici, S. (2021). *Brujas, caza de brujas y mujeres*. Madrid: Traficante de sueños.
- Hooks, b. (2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Anzaldúa, G., hooks, b., et all. Pp. 33-61. Madrid: Traficantes de sueños.
- Kukla, R. (2014). "Performative Force, Convention, and Discursive Injustice" en *Hypatia* 29, 2, 440-457.
- Hornsby, J. y Langton, R. (1998). "Free Speech and Illocution." *Legal Theory*, 4 (1), 21-37.
- Langton, R. (1993). "Speech Acts and Unspeakable Acts", *Philosophy & Public Affairs*, 293-330.
- Lugones, M. (2012). "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples", en *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipaciones.
- Maffía, D. (2016). "Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica". En Korol, C. *Feminismos populares: pedagogías y políticas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Chirimbote.
- Parra, F. y Busquier, L. (2022). "Retrospectivas de la interseccionalidad a partir de la resistencia desde los márgenes". *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 11(1), 23-35.
- Spivak Chakravorty, G. (2003). "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista colombiana de antropología*, Vol. 38, 297-364. Bogotá.
- Spivak Chakravorty, G. (2016). *Entrevista a Gayatri Chakravorty Spivak*. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=L_OX2y4vuMs
- Szeinfeld, L. (2021). *Música, cuerpo y sonido: una interrogación acerca de los modos de escucha*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=YzoHn4WdQ-4&t=3007s>
- Viveros Vigoya, M. (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la Dominación". *Debate feminista*, (52). 1-17. Universidad Nacional Autónoma de México
- Wyatt, Nicole (2009). "Failing to do with words", *Southwest Philosophy Review*, 25 (1), 135-142.

El aspecto *realista* del realismo capitalista y el retorno de la imaginación a través de la obra de Mark Fisher

The *realistic* aspect of capitalist realism and the return of the imagination through Mark Fisher's work

ALEIX MARTÍNEZ COMORERA*

Resumen: El presente artículo se encarga de analizar la problemática relación entre el capitalismo, como “realismo en sí mismo”, y la imaginación, como “posibilidad de la forma”, a través de la obra del crítico y teórico de la cultura Mark Fisher (1947-2017).

Dentro de este marco, la investigación propone examinar, en un primer momento, el aspecto *realista* del realismo capitalista en su doble acepción, es decir, como única realidad posible y, al mismo tiempo, como *lo real* desvelado para, en un segundo momento y bajo el espectro de la imaginación, demostrar la inconsistencia de su propuesta ideológica como superación de las ideologías.

Considerando la viabilidad de la desarticulación de la lógica del realismo capitalista, el objetivo del presente artículo pasa por definir el papel de la imaginación en dicho proceso, así como su importancia capital para la reactivación del futuro como perenne espacio de *lo nuevo*.

Palabras clave: realismo capitalista; imaginación; Mark Fisher; lo real; hauntología; ideología.

Abstract: This article oversees the analysis of the problematic relationship in between capitalism, as “realism on its own”, and imagination, as “possibility of the form”, through the critic and culture theorist Mark Fisher's work (1947-2017).

Within this framework, the investigation intends to examine, on first place, the *realistic* aspect of the capitalist realism in its dual sense, in other words, as the unique possible reality and, at the same time, *the real* revealed to, on second place and under the imagination spectrum, demonstrate its ideological proposal's inconsistency as an ideology overcoming.

Considering the capitalism reality logic's disarticulation feasibility, the objective of this article is to define imagination's role in said process, as well as its prime importance for the future's reactivation as the perennial space of *the new*.

Keywords: capitalist realism; imagination; Mark Fisher; the real; hauntology; ideology.

Recibido: 11/01/2023. Aceptado: 12/09/2023.

* Investigador Predoctoral en el ‘Programa de Doctorado en Filosofía’ de la Universidad de Salamanca (USAL) y miembro del grupo de investigación reconocido “Ideología, imagen y sociedad” (GIR GHS). aleixm.comorera@gmail.com. Líneas de investigación: relación entre la filosofía y las artes, poesía moderna y contemporánea, teoría de la literatura. Publicaciones recientes: Martínez Comorera, Aleix. “La poesía como enfermedad en *El infierno musical* de Alejandra Pizarnik”. *Revista Lateral*, n.º 26, 2021, pp. 49-74. ISSN 1989-3302.

0. Introducción

Mark Fisher, en el primer capítulo de su ya célebre *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* (2016), propone una definición de la noción que da título al ensayo, y que, al mismo tiempo, actúa como punto de partida y aspecto central de su obra considerada en su conjunto.

El autor, a propósito de una revisión de la película *Children of men* (2006), del director mejicano Alfonso Cuarón, escribe lo siguiente:

Al mirar *Children of men*, inevitablemente recordamos la frase atribuida tanto a Frederic Jameson como a Slavoj Žižek: es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. El latiguillo recoge con exactitud lo que entiendo por realismo capitalista: la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa (2016: 22).

Como podemos observar con claridad, la definición de Fisher apunta a un conflicto entre el capitalismo, como realismo estéril, y la imaginación, como almacén y motor de alternativas. Según nuestra opinión, en el centro de dicha oposición se encuentra el punto nodal alrededor del cual se articula lo que ya nos podemos atrever a catalogar como “crítica fisheriana a la cultural posmoderna”.

Tras la lectura de los textos que, a día de hoy, componen el *corpus* de dicha crítica¹, podemos afirmar que una de sus principales características es la de configurar el diagnóstico del realismo capitalista apoyándose en libros, películas y músicas que, a modo de síntomas, revelan el carácter de su enfermedad. De este modo, acomodándose entre el Žižek que se sirve de Lacan para deconstruir a Hitchcock y el Baudrillard que dispara contra Walt Disney en nombre de *lo hiperreal*, el teórico anteriormente conocido como *K-Punk* nos expone, con una claridad heterodoxa y edificante, que el presente se cronifica por falta de alternativas y el futuro se desvanece por la sobreabundancia de un pasado que palidece ante un siglo de infertilidad.

Como decíamos, de ahora en adelante sostendremos que el contenido de estas ideas apunta al conflicto, anteriormente señalado, entre el capitalismo como máxima expresión del realismo y la imaginación como motor de alternativas. Pero, antes de analizar el papel fundamental que Fisher le otorga al concepto de imaginación, debemos profundizar, primero, en la novedosa relación que compone el neologismo propuesto como su antítesis. A propósito, preguntémosnos: ¿a qué remite y qué supone la introducción del término *realismo* en la configuración del sistema capitalista y por qué ahora?

1 Nos referimos al ya mencionado *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*; *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*; *Lo raro y lo espeluznante*, en menor medida; y a los tres volúmenes, recientemente publicado por la editorial Caja Negra, que conforman una suerte de obra compilada bajo el título de *K-Punk. Escritos reunidos e inéditos*.

1. La “realidad” y lo real

El aspecto del *realismo* en el realismo capitalista de Fisher es, en primer lugar, un juego de palabras que apunta a la doctrina artística del “realismo socialista” considerado como aparato axiológico impuesto desde el Estado Soviético.

Sin posibilidad de extendernos en este punto, diremos que en 1934 la imposición del “realismo socialista” clausuró la etapa en que los movimientos de vanguardia, tanto dentro de la URSS como en el resto del mundo, acompañaban con ánimo entusiasta a la revolución social y política². Debido a ello, se consolidó el control estatal sobre el arte y la cultura y, al mismo tiempo, se dio inicio a un largo ciclo de ataques y persecuciones a todos aquellos artistas que no se ajustaran a la visión de la realidad que el partido y el Estado soviético promovían (Alle, 2019: 169). A partir de la imposición del “realismo socialista”, la literatura quedó estrictamente ajustada a una serie de prescripciones que subyugaron lo estético a lo político, con lo cual «se logró realmente materializar el sueño de la vanguardia y organizar toda la vida de la sociedad en formas artísticas únicas, aunque, desde luego, no en aquellas que le parecían deseables a la propia vanguardia» (Groys, 2008: 37).

Ahora bien, ¿existe alguna relación entre el “realismo socialista” de la Unión Soviética y el realismo capitalista en el que, según Fisher, nos hallamos inmersos? Por supuesto. La relación pasa por señalar que, del mismo modo en que el “realismo socialista” absorbió la ideología de vanguardia para pervertirla a su favor, el poder del realismo capitalista deriva, según Fisher, de la forma en la que el capitalismo subsume y consume todas las historias previas. Esta particularidad del capitalismo es, según el teórico, un efecto de su “sistema de equivalencia general”, capaz de asignar valor monetario a todos los objetos culturales. Este procedimiento se da a través de una conversión que va de lo estético como gesto radical a lo meramente estético, mediante la cual las creencias de las culturas previas quedan objetivamente ironizadas y transformadas en artefactos inofensivos. Es decir que, para Fisher, que sigue en esto a Marx (1818-1883) y Engels (1820-1895), la colonización del *ethos* cultural por la razón capitalista supone un proceso de desacralización que hace colapsar su función ritual o simbólica, y despoja a la cultura de esa función de trascendencia que se le atribuía. Con lo cual, si bien el realismo capitalista persigue el mismo fin que el realismo soviético, va mucho más allá en sus formas y resultados, dado que «no es un tipo particular de realismo; es más bien el realismo en sí mismo» (2016: 25).

A propósito de esta idea, la obra de Fisher está repleta de casos que reflejan el *modus operandi* del realismo capitalista como “realismo en sí mismo”, y que nosotros, dada la complejidad esencial y contradictoria de esta ideología, vale la pena que comentemos con orden programático.

En primer lugar, el realismo capitalista está, según Fisher, muy cerca de un cierto anticapitalismo. Antes que Fisher, Herbert Marcuse (1898-1979) –al que volveremos más adelante– ya lo había anunciado: «En el campo de la cultura, el nuevo totalitarismo se

2 Debemos señalar que participaron activamente en los debates que marcaron la transición del Congreso de 1934 al “realismo socialista” autores como Luckács y Brecht, cuyas posturas quedan sucintamente recogidas en la compilación de Frederic Jameson titulada: *Aesthetics and Politics* (Verso, 1977). Asimismo, para mayor profundización en los entresijos de la organización soviética de las artes, véase: Fitzpatrick, S. (1977). *Lunacharski y la organización soviética de la educación y de las artes (1917-1921)*, Madrid: Siglo XXI.

manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador, en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia» (2020: 93). Esto implica que, más que socavar el realismo capitalista, este anticapitalismo gestual lo refuerza. *Wall-E* (2008), de Disney-Pixar, es ejemplo de ello.

Como escribe el crítico británico, el film no deja dudas de que el capitalismo de consumo y las corporaciones son los responsables de que el Planeta Tierra esté devastado. Asimismo, los seres humanos aparecen en escena como criaturas infantiles, acrílicas y obesas que interactúan entre sí a través de interfaces y se mueven en sillas motorizadas. Siguiendo al autor, parece claro que el objeto de la sátira es el público del cine, pero cabe preguntarse: ¿qué interés hay detrás del hecho de exhibir nuestro anticapitalismo ante nosotros mismos? Fisher responde: «La tarea de la ideología capitalista no es convencernos de algo (esa sería la tarea de algún tipo de propaganda), sino ocultar el hecho de que las operaciones del capital no dependen de algún tipo de creencia subjetivamente compartida» (2016: 36-37)³.

En segundo lugar, esta misma indignación individualista y desideologizada sería la que explicaría la lógica interna de los eventos de protestas como *Live 8* (2005). Las protestas anticapitalistas que se asemejan a dicho modelo, escribe Fisher, se han convertido en una especie de carnavalesco ruido de fondo para el realismo capitalista, dado que su motivación descansa sobre la perversa idea de que individuos compasivos y solidarios «pueden terminar con la pobreza, sin la necesidad de ninguna solución política o reorganización sistemática» (2016: 38-39). Y así, de acuerdo con el autor, podemos decir que la mayor parte de las protestas contemporáneas desprenden un extraño hedor, dado que en ellas el punto no es ofrecer una alternativa al capitalismo, sino subsanar sus “faltas” en el acto de remover consciencias mediante la culpa, desarticulando así cualquier posibilidad de organización anticapitalista colectiva.

A estos dos ejemplos cabría sumar un tercero, que tiene que ver con el hecho de que la cultura opuesta al espíritu de *Wall-E* o del *Live 8*, es decir, aquellas manifestaciones artísticas que podríamos catalogar de “alternativas” o “independientes”, ya no designan nada externo a la cultura *mainstream*, sino que más bien se tratan ya de estilos al interior del *mainstream*.

Según el propio Fisher, nadie encarnó y lidió mejor con este punto muerto que el líder de Nirvana, Kurt Cobain (1967-1994). Leemos:

En su lasitud espantosa y su furia sin objeto, Cobain parecía dar voz a la depresión colectiva de la generación que había llegado después del fin de la historia, cuyos movimientos ya estaban todos anticipados, rastreados, vendidos y comprados de antemano. Cobain sabía que él no era más que una pieza adicional en el espectáculo, que nada le va mejor a MTV que una protesta contra MTV, que su impulso era un cliché previamente guionado y que darse cuenta de todo esto incluso era un cliché (2016: 31).

3 Rubio-Pueyo, en un interesante artículo donde se relacionan los postulados de Fisher con el uso de las redes sociales, apunta a que este *ethos* individualista, por otro lado, encuentra un terreno perfecto en las ellas. Precisamente porque las redes definen «formas-sujeto (el perfil, el usuario, el handle, que suelen ser individuales) facilitan el enfoque en cualquier cuestión como un problema individual» (2022: 75).

Es decir, que la muerte del abanderado del *grunge* confirmó «la derrota y la incorporación final de las ambiciones utópicas y prometeicas del rock en la cultura capitalista» (Fisher, 2016: 32). Así había sucedido con el *punk* y sucedería con el concepto de música *rave*. También con el *hip hop*, en el que Fisher reconoce un caso temprano de precorporización a la manera del realismo capitalista⁴. En todo caso, estos ejemplos, que son miles, más allá de lo anecdótico reafirman y refuerzas la creencia fundamental sobre la que, según el crítico, se sustenta el realismo capitalista, a saber, que no hay alternativa al capitalismo porque dicho sistema no se proyecta como una realidad posible sino como la realidad en sí misma, hecho que conlleva que, todo lo que de ella difiere, o se adapta o se desvanece.

Llegados a este punto, pero, debemos dar un paso más en cuanto a la configuración del concepto de realismo capitalista propuesto por Fisher. Si antes habíamos dicho que el nombre en sí es un juego de palabras a partir del término “realismo socialista” y, luego, hemos ejemplificado cómo este va más allá que su predecesor al proponerse a sí mismo como única realidad posible, afirmemos ahora que el aspecto *realista* del realismo capitalista se sustenta, como leemos implícitamente en los textos del autor, gracias a la confusión de *lo real* con la “realidad”.

El uso del término *real* como sustantivo lo inicia Jacques Lacan (1901-1981) en el artículo *Más allá del ‘principio de realidad’* (1936). Allí, influido por la línea argumental del filósofo Emil Meyerson, define *lo real* como un absoluto ontológico, un verdadero ser-en-sí (Sánchez-Barranco, 2006: 114). Con posterioridad, Lacan irá modificando el significado y la posición del concepto hasta convertirlo en uno de los tres órdenes básicos de su metapsicología, como expresará en el año 1953 durante una famosa conferencia titulada *Le Symbolique, l’Imaginaire et le Réel*⁵. A partir de este momento, *lo real* será, para Lacan, aquello que en sus propias palabras: «subsiste fuera de la simbolización. [...] Pero está ahí, idéntico a su existencia, ruido en el que puede oírse todo, y listo a sumergir con sus esquirlas lo que el ‘principio de realidad’ construye en él bajo el nombre de mundo exterior» (2009: 369). De este modo, el concepto lacaniano de *real* reformularía la definición freudiana de *realidad psíquica*⁶, a la que se añadiría una idea de morbidez, de “resto” o de “parte maldita”, tomada sin decirlo de la ciencia heterológica de Bataille. Con lo cual: «Allí donde Freud construía

4 Como indica Castro Picón: «Abandonada toda esperanza de cambiar las cosas, los raperos se limitaron, considera [Fisher], a representar el mundo en su crudeza y reproducir de esa manera las leyes de la competencia salvaje a la que se veían sometidas las comunidades a las que apelaban, a partir de lo cual generaron un alto valor de mercado» (2022: 53).

5 «[...] les registres essentiels de la réalité humaine, registres très distincts et qui s’appellent: le symbolique, l’imaginaire et le réel» (Lacan, 1982: 2).

6 La noción de *realidad psíquica* en la obra de Freud es indispensable para el origen del psicoanálisis, dado que la realidad es entendida como el resultado de un proceso psíquico donde la fantasía y su escritura en lo psíquico son los elementos centrales de la esencia del ser humano. En la célebre *Carta 52* que Freud escribió a Wilhem Fliess lanza la tesis de que la memoria no existe de manera simple y lineal, sino múltiple y estratificada. A propósito, plantea que existen al menos tres retranscripciones de las huellas mnémicas y propone un esquema donde sitúa la percepción (P) y en el otro la consciencia (Coc). Es decir, que no es lo mismo percibir algo de la realidad que tener consciencia de ella: «Es que consciencia y memoria se excluyen» (Freud, 2008: 219). Ahora bien, a lo único que podemos tener acceso mediante la consciencia es a la última de las retranscripciones de los elementos perceptuales, de tal modo que la realidad es, según Freud, una escritura del mundo modificada por el trabajo del psiquismo.

una realidad subjetiva fundada en el fantasma, Lacan pensaba una realidad deseante excluida de toda simbolización e inaccesible a todo pensamiento subjetivo: sombra negra o espectro que escapa a la razón» (Roudinesco, 1995: 319-320). Fisher, haciendo buena la terminología lacaniana, entiende *lo real* en este mismo sentido, es decir, como aquello que toda “realidad” debe suprimir. A propósito, escribe lo siguiente:

Lo Real es una x impávida a cualquier intento de representación, un vacío traumático del que solo nos llegan atisbos a través de las fracturas e inconsistencias en el campo de la realidad aparente. De manera que una estrategia contra el realismo capitalista podría ser la invocación de lo Real que subyace a la realidad que el capitalismo nos presenta (2016: 43).

Como vemos, lo que detecta culminantemente el segundo bajo la influencia del primero, es que la “realidad”, bajo el dominio del realismo capitalista, se presenta como *lo real* revelado. Esto es importante porque, valga la redundancia, nada más lejos de la realidad. Dado que «lo real no es admitido más que bajo ciertas condiciones y solo hasta cierto punto: si abusa y se muestra desagradable, se suspende la tolerancia» (Rosset, 2015:11), podemos afirmar, con Fisher, que la “realidad” del realismo capitalista es una “realidad” velada, es decir, que bajo su yugo *lo real* es reprimido y mediado por la “realidad” de su ideología, tan concreta e intencionada como sustituible por otra.

Sin duda Fisher sabía que –de nuevo– Marcuse, en el año 1964, había señalado ya algo parecido:

Esta asimilación de lo ideal con la realidad prueba hasta qué punto ha sido sobrepasado el ideal. Ha sido rebajado desde el sublimado campo de batalla, el espíritu o el hombre interior, hasta los problemas y términos operacionales. Estos son los elementos progresivos de la cultura de masas. La perversión apunta al hecho de que la sociedad industrial avanzada se enfrenta a la posibilidad de una materialización de los ideales (2020: 90).

Y nada más cierto: las consecuencias de dicha confusión terminológica, a la que, según nuestra lectura, nos vemos sometidos en la actualidad, condena al conjunto de los sujetos a la subordinación a una realidad infinitamente plástica que reprime el pensamiento de que nuestra interioridad debe su existencia a un consenso (sea cual sea) ficcionalizado. Así, de acuerdo con Marcuse y Fisher, podemos afirmar que la “realidad” del realismo capitalista, mediante este solapamiento conceptual, se presenta a sí misma como una realidad postideológica o “realidad” *real*. La aceptación acrítica de dicho presupuesto, de su ideología como superación de las ideologías, facilita su expansión *ad infinitum*, al mismo tiempo que, por expresarlo en términos similares, la construcción individual y colectiva de la subjetividad se ve atravesada y sus aspiraciones frustradas por la confusión de *lo real* con la “realidad” soñada por el Otro. En este sentido, como escribirá Žižek en *El acoso de las fantasías*: «es el propio deseo del Otro lo que sirve como mediador entre «el sujeto «barrado» (\$)» y el objeto perdido que el sujeto «es», lo que proporciona un mínimo de identidad fantasmática al sujeto» (2011: 15). Un mínimo de identidad que,

bajo la aceptación de que «en mí no hay tesoro secreto alguno», es experimentada, según Fisher, como un desorden de la memoria⁷.

Los desórdenes de la memoria ocupan, en palabras del teórico, «el foco de la angustia cultural» (2016: 94). Estos, ejemplificados en películas como *Memento* (2000) o *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (2004), se deben –siguiendo al autor–, a dos hechos colindantes que, en último término, son efectos de nuestra sociedad: por un lado, el privilegio del presente y lo inmediato como anulación del largo plazo y, por el otro, la tendencia excesivamente nostálgica, proclive a la retrospectiva e incapaz de generar novedades auténticas. Si el primer de los hechos se manifiesta en un plano marcadamente individual, el segundo actúa más bien en un plano general, de tal modo que, según nuestra interpretación, el sujeto contemporáneo viviría, como Leonard en *Memento*, suspendido en medio de una paradójica atemporalidad: fragmentaría, inamovible y, asimismo, fantasmagórica⁸; una suerte de *no-lugar* donde nada es familiar porque todo resulta extrañamente familiar, donde lo propio es experimentado como ajeno y lo ajeno es experimentado como propio⁹. A propósito de esta condición, escribe Fisher: «no puede formar nuevos recuerdos en su memoria de largo plazo. Por eso lo nuevo le resulta hostil, escapadizo, imposible, y el paciente trata de refugiarse en la seguridad de lo viejo y lo conocido» (2016: 96).

El mayor (y peor) de los síntomas, que no podemos sino identificar como un trastorno temporal, tiene su origen en la castración de la imaginación, que, bajo la lógica del realismo capitalista, es simulada a través de un absurdo ejercicio de “retromanía”, es decir, mediante la sucesión e hibridación de diferentes *revivals* definidos por un sentimiento de nostalgia.

2. La imaginación hauntológica

Desde que Aristóteles escribió, en *Acerca del alma*, que la imaginación es aquello en virtud de lo cual se origina en nosotros una imagen (1978: 135), entendemos que dicha facultad del alma es “una posibilidad de la forma”, y que, al mismo tiempo, actúa como

7 En este punto es interesante destacar la influencia de la “teoría del sujeto” del propio Lacan. El yo es definido por Lacan como un objeto particular en el interior de la experiencia del sujeto, y cumple una función imaginaria. Con lo cual, el yo como unidad, junto con la consciencia como ilusión, pertenecen a la dimensión imaginaria (Chorne; Dessal, 2017: 138). A propósito de ello, cabe añadir que, si la dimensión de *lo imaginario* y la de *lo real* son concebidas como equivalentes, el sujeto experimentará su realidad a base de fragmentos temporalmente desligados entre sí.

8 En este punto, la crítica de Fisher, así como nuestra interpretación, beben sin reservas de la noción de “fragmentación esquizofrénica” acuñada por Frederic Jameson. Según Jameson, el sujeto ha perdido “su capacidad de extender activamente sus pro-tenciones y re-tenciones por la pluralidad temporal y de organizar su pasado y su futuro en una experiencia coherente”, con lo cual, “difícilmente sus producciones culturales puedan producir algo más que «cúmulos de fragmentos» y una práctica azarosa de lo heterogéneo, fragmentario y aleatorio” (Jameson, 2016: 46-47). Este *sentir* cultural, lejos de ser una patología específica y aislada, es detectado por el autor como correspondiente a una época concreta, la posmoderna, y a un nuevo tipo de sociedad –“postindustrial”, “de consumo”, “de los media”– que se define, principalmente, por el debilitamiento de la historicidad.

9 A propósito de la erosión de la diferencia en el imaginario colectivo, Perry Anderson escribe: «Lo que antes podían representar alternativamente la alta sociedad o los bajos fondos, el nativo o el forastero, ahora se desvanece en una fantasmagoría de posiciones intercambiables y movilidad aleatoria, en la que ninguna posición dentro de la escala social está fijada irrevocablemente y lo ajeno sólo se puede proyectar hacia fuera, en el replicante o el extraterrestre» (Anderson, 2000: 152).

“retención de lo ausente”. Esto último sucede porque, en el alma, no se inscribe la cosa, sino su huella: como dirá Ferraris, a través de la retención (y de la propensión), «la imaginación llega a tocar la memoria y la temporalidad, no como un producto del tiempo, sino como su posibilidad» (1999: 32). Con lo cual, la construcción de *eso* que llamamos “historia” no puede ser sino una teoría de la huella y de cómo estas son archivadas en la memoria. En este sentido, podríamos decir también que la imaginación posibilita la “historia”, es decir, el pasado en tanto que retención, y el devenir en tanto que posibilidad. Ahora bien, ¿podría darse un estado de cosas tal que la imaginación dejara de originar imágenes en nosotros? Y en caso afirmativo, ¿qué sucedería entonces con la temporalidad entendida como diálogo entre la huella (o pasado) y la posibilidad de la nueva forma (o devenir)?

Debemos decir, de entrada, que entendemos que el fracaso de la imaginación no es más que una posibilidad imposible, sin embargo, si nos parece concebible un marco donde, aunque momentáneamente, lo ideológico sea tomado por *lo real*, y que, bajo susodicha confusión, lo imaginario pueda caer bajo los dominios represivos del *realismo* de la “realidad” como propuesta estéril y esterilizante de *lo real*.

Según Fisher, y de acuerdo con nuestra interpretación, este marco hipotético es ya el nuestro, y la confirmación de dicho supuesto la encontramos en la “crisis de la temporalidad” a la que apuntábamos en el apartado anterior¹⁰, y que ahora, en su relación con el concepto de imaginación, entendemos –de acuerdo con el crítico cultural– como una “lenta cancelación del futuro”.

La expresión de Fisher, que refiere al «sentimiento de estar ‘tarde’, de vivir tras la fiebre del oro» (2018: 32-33), es el resultado de este tiempo sin historia al que nos ha conducido el neoliberalismo. Parafraseando a Pablo Beas y Manuel Romero, creemos que el realismo capitalista inauguró una temporalidad en la que, tras el fin de la historia y privados de tiempo, vivimos en un presente hipertrofiado y autorreferencial en el que el pasado se repite una y otra vez bajo la forma de distintos espectros culturales: lo vintage, el auge de los *remakes*, etc. (2022: 145). La principal consecuencia de la lasitud del presente como tiempo histórico en diálogo con el pasado como huella y el futuro como posibilidad se traduce en «una creciente sensación de que la cultura ha perdido su capacidad de asir y articular el presente» (Fisher, 2018: 33).

Ahora bien, preguntémosnos: ¿a qué se debe la lasitud del presente y qué relación tiene con el concepto de imaginación? La imaginación, decíamos al inicio, posibilita la “historia” más allá de los puros hechos. Es decir, posibilita la “historia” en tanto que sentido colectivo que se despliega a través del tiempo. Si hay “historia” (así como “tiempo”) es porque tenemos la capacidad de imaginar un futuro como proyección que difiere del presente en el que nos hallamos, y que, al mismo tiempo, es experimentado desde la diferencia con el pasado que lo precedió. En este sentido, la imaginación es, al mismo tiempo, la posibilidad

10 En *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Fisher contextualizará y caracterizará dicha crisis del siguiente modo: «La crisis actual de la temporalidad cultural se sintió por primera vez a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, pero solo en la primera década del siglo XXI se volvió endémica la ‘discronía’, como la llama Simon Reynolds. Esta discronía, esta dislocación temporal, debería sentirse siniestra, pero, sin embargo, la predominancia de la ‘retromanía’, otro término de Reynolds, implica que aquella ha perdido toda carga de unheimlich: en la actualidad se da por sentado el anacronismo» (2018: 39).

de la diferencia y su propia esencia, o, dicho de otro modo, la posibilidad de experimentar una “realidad” que difiera substancialmente de la “realidad” tal y como se nos muestra en el momento presente. Si la imaginación es relegada de sus funciones, el “tiempo” y la “historia”, como sucede en la percepción del depresivo, quedan bloqueados por un presente donde todas las certezas se han disuelto; todas, menos una: la certeza de que ya no hay nada distinto que esperar. Con lo cual, ya no hay motivos para permanecer abierto al futuro, y solo cabe visitar nostálgicamente el pasado. Sin embargo, ¿tienen algo que decir, no la sobreabundancia sino las huellas del pasado sobre el tiempo presente y la posibilidad de un futuro alternativo? ¿Cabría algún modo de reactivar la “historia”?

Para analizar el posible papel revolucionario de la imaginación bajo la lógica del realismo capitalista debemos atender, primero, al término “hauntología”, que Fisher adoptará de la obra *Espectros de Marx* de Derrida (1930-2004).

Mientras que, en la obra del filósofo francés, el término refería al hecho de que todo lo que existe es posible únicamente sobre una base de ausencias, que lo preceden, lo rodean y le permiten poseer consistencia, el crítico británico, aceptando este significado, pensará el término «como *la agencia de lo virtual*, entendiendo el espectro no como algo sobrenatural, sino como aquello que actúa sin existir (físicamente)» (2018: 44). Tal y como lo entiende Fisher, la “hauntología” estaría emparentada con una suerte de melancolía cimentada «no en renunciar al deseo sino en negarse a ceder» (51). Es decir, que consistiría en la negación a ajustarse a lo que las condiciones actuales llaman “realidad”. En este sentido, la “hauntología” sería algo así como el eslabón perdido de *lo posible*, en tanto que medio para llevar a cabo la reanudación de los procesos de democratización y pluralismo que el modernismo popular nos preparó pero que nunca se materializaron: «Estos espectros –los espectros de los futuros perdidos– cuestionan la nostalgia formal del mundo del realismo capitalista» (55). Ahora bien, ¿de qué habla Fisher cuando habla de espectros? De gestos. Según nuestra interpretación, Fisher habla de la radicalidad del gesto genuino y verdadero en tanto que catalizador del *ethos* contracultural durante un período histórico concreto. Con lo cual, su propuesta “hauntológica”, según nuestra interpretación, consistiría no en simular sino en rescatar la fuerza radical de los gestos que quedaron atrás, en el pasado, pero que no por ello han perdido su capacidad de impresionar e impresionarnos.

Por ello, creemos que el papel de la “hauntología” fisheriana, a efectos prácticos, debe ser entendido no lejos del poder de la imaginación tal y como lo planteó el poeta Charles Baudelaire (1821-1867) en sus ensayos de crítica artística, y es que: «[...] la imaginación faculta para hacer mundos (o para transformarlos, como quería Marx, en línea teórica con Baudelaire), en tanto que la memoria sólo los conserva» (Azúa, 2021: 52).

A grandes rasgos, lo que propone Baudelaire es que el poeta, sensible a lo eterno y bajo el influjo de lo transitorio, recoja y religue ambas caras de la existencia humana bajo un mismo símbolo, material de lo *bello*¹¹, que no es sino *promesa de felicidad*. Es decir que la tarea del artista es la de expresar y representar, a través del poema, lo que somos y lo que anhelamos; un arte a nuestra imagen y semejanza, la dualidad del cual es, en palabras de

11 «Lo bello está hecho de un elemento eterno, invariable, cuya cantidad es excesivamente difícil de determinar, y de un elemento relativo, circunstancial, que será, si se quiere, por alternativa o simultáneamente, la época, la moda, la moral, la pasión» (Baudelaire, 2015: 135).

Baudelaire: «[...] una consecuencia fatal de la dualidad del hombre» (2015: 136). De su doble condición: alma y cuerpo; lo eterno y lo variable. Lo variable atomizado y diseminado que, bajo la imaginación del poeta, se reúne y descansa en el seno de lo inmutable.

Dicho esto, preguntémosnos: ¿Cómo puede integrar la imaginación ambos polos existenciales? El poeta, en el *Salón de 1859*, nos da la respuesta:

La imaginación es la que ha enseñado al hombre el sentido moral del color, del contorno, del sonido y del perfume. Ella ha creado, al comenzar el mundo, la analogía y la metáfora. Ella ha compuesto toda la creación, y, con materiales amasados y dispuestos siguiendo reglas cuyo origen no podemos encontrar más que en lo más profundo del alma, crea un mundo nuevo, produce la sensación de lo nuevo. Como ha creado el mundo (puede decirse eso, creo, incluso en un sentido religioso), es justo que lo gobierne. (Baudelaire, 2017: 236).

Como vemos, la imaginación, según Baudelaire, es la que une y separa los pedacitos de realidad que nos vamos encontrando. Y es que es la imaginación –o facultad imaginativa– la que permite configurar, reconfigurar y transformar el mundo, así como nuestra relación con la realidad vivida y por vivir. El mecanismo a través del cual se da dicho fenómeno es el de las *correspondencias*. La idea de las *correspondencias*, que fue uno de los pilares del romanticismo alemán, propone una *analogía universal* entre la realidad natural, en términos horizontales, y la realidad espiritual, en términos verticales. Dicha analogía es posible porque, como dirá el autor bajo la influencia de Delacroix, todo el universo visible no es sino un almacén de imágenes y signos a los que la imaginación debe dar lugar; una especie de pasto que la imaginación debe digerir y transformar. En este sentido, la imaginación «es la reina de lo verdadero, y lo posible es una de las provincias de lo verdadero». Con lo cual: «Está positivamente emparentada con el infinito» (2017: 236). Tras esta breve digresión, nos atrevemos a afirmar que la “historia”, tal y como defendemos que la entiende Fisher, no sería distinta a ese almacén de imágenes y signos del que habla Baudelaire. Ello se debe a que, en este punto, Fisher recibió la influencia del poeta francés a través de la lectura de las tesis *Sobre el concepto de historia* (1940) de Walter Benjamin (1892-1940). Aprovechando la inclusión de Benjamin, debemos detenernos aquí para hacer explícita dicha relación entre el concepto de “historia” de Fisher para con la del autor nacido en Berlín, así como también para con otros de los autores fundamentales de la Teoría Crítica, T.W. Adorno (1903-1969).

Fisher heredará, de Benjamin y Adorno, la lectura de la historia universal como dominación y la recuperación en la memoria de lo aplastado en el curso inexorable de la historia como apertura de una alternativa emancipatoria. En este sentido, podemos afirmar que los tres escribieron una verdadera “contra-filosofía de la historia”. Ahora, veamos cómo y qué relación guardan entre ellos.

Benjamin, como también lo hará Fisher, no comprende la historia universal como el despliegue de un contenido unitario y progresivo, sino como la acumulación de una masa de hechos indiferentes en un tiempo homogéneo y completamente vacío. Así lo vemos en la “Tesis XVI”, donde –escribe el filósofo– la prostituta *érase una vez*, instalada en el prostíbulo *historicismo*, recibe a los vencedores uno tras otro. Sin embargo, siguiendo con la analogía propuesta por Benjamin, fuera del prostíbulo todo se ve más claro; el carácter

formal-abstracto del tiempo historicista es aparente, pues su concepto de la temporalidad tiene un fin determinado, a saber, la repetición sin fin de la catástrofe que se vislumbraba desde dentro: el enemigo no ha parado de vencer (“Tesis VI”). Con lo cual, si existe algo continuo y homogéneo en la historia es la derrota reiterada de los oprimidos, o, por trasladarlo a un lenguaje fisheriano, la pérdida de cualquier posibilidad de alternativas. Así lo cifra la famosa imagen del ángel de la historia: «Donde a *nosotros* nos parece ver una cadena de acontecimientos, *él* ve una única catástrofe» (Benjamin, 2008: 310).

Esta “Tesis IX” se presenta como el comentario de un cuadro de Paul Klee que Benjamin había adquirido de joven. Como ya habíamos anunciado con anterioridad, diremos que, para la construcción de dicho texto, Benjamin se inspiró en algunos pasajes e imágenes poéticas de *Las flores del mal*¹². Pero la relación entre la “Tesis IX” y Baudelaire es más profunda. Como dirá Michael Löwy, la propia estructura de la alegoría del *Angelus Novus* se funda en una *correspondencia* –en un sentido baudelaireano– entre lo sagrado y lo profano, la teología y la política, que atraviesa cada una de las imágenes (2020: 128). Según nuestra interpretación, el correspondiente profano de la tempestad que sopla desde el Paraíso es el tiempo del Progreso, que, sin lugar a dudas, evoca el mito de la caída y expulsión del Jardín del Edén. Así lo leerán Adorno y Horkheimer: «El ángel de la espada de fuego, que expulsó a los hombres del paraíso y los puso en el camino del progreso técnico, es ya el símbolo de este mismo progreso» (1998: 225). Ahora bien, ¿cuál es el equivalente profano de este Paraíso perdido del cual el progreso nos aleja cada vez más? Puede que, en efecto, se trate de algún tipo de sociedad primitiva y sin clases, pero lo desconocemos. Sin embargo, de lo que no cabe duda es del carácter temporal soterrado y a reivindicar con tal de detener la repetición del pasado que nos nubla el juicio sobre *lo anterior*; este es: el carácter temporal de la memoria.

Contra este tiempo historicista, de falso progreso, hecho a imagen y semejanza del espacio y reducido a una línea absoluta e infinita, Benjamin propondrá –en la “Tesis XVII”– el tiempo de la memoria, el tiempo de la rememoración orgánica, que no es homogéneo pero que sí tiene momentos de plenitud y momentos de vacío. Este parece ser el único modo de, en palabras de Adorno, desenmascarar la «historia del ser mítica, impenetrable» como «sistema de ofuscación» (1984: 96). Ya que: «La única forma de escapar a la historia es hacia el pasado. El objetivo de esa restauración, el más antiguo, no es la verdad, sino la absolutización de la apariencia» (110).

Fisher, influido por la filosofía de ambos, entenderá que la “historia” es un almacén de gestos abortados, de propuestas radicales anuladas, olvidadas, de las que nada queda sino su huella: «[...] una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se le va arrojando a los pies» (Benjamin, 2008: 310). Pero en Fisher, incluso la huella que desaparece en medio de la tempestad, actúa como fantasma del sentimiento (reprimido en el presente),

12 Hablamos de unos versos del poema LXXI (‘Un grabado fantástico’), que parece que describan la visión del pasado de la humanidad percibida por el Ángel benjaminiano: «el camposanto inmenso, sin horizonte y frío/ donde yacen, bañados por un sol macilento/ los pueblos de la antigua y la moderna historia» (Baudelaire, 2003: 165). También de estos otros, del poema CXXXIII (‘Mujeres condenadas’), que podrían haber inspirado la imagen de la tempestad que sopla desde el Paraíso: «–;Descended, descended, oh patéticas víctimas/ descend-ded por la senda del infierno sin fin!/ Bajad por el abismo donde todos los crímenes/ flagelados por vientos que no vienen del cielo/ hierven en confusión con fragor de tormenta» (2003: 261).

pero ligado al gesto radical al que dio lugar. Esta eternidad causal entre sentimiento y gesto particular es la que recoge la operación hauntológica en su posibilidad más revolucionaria. Es decir, en su posibilidad más imaginativa. Y así, la “imaginación hauntológica”, producto de una pertinente síntesis entre Fisher y dichos autores, debe operar como reactivación del sentimiento y retorno del gesto que, aunque cancelado, fue eternizado mediante las manifestaciones artísticas correspondientes a cada una de las épocas.

Por lo tanto, el papel de la imaginación bajo la lógica del realismo capitalista tal y como lo describe Fisher consistiría, pues, en rescatar lo que de eterno hay en el pasado, lo cual permitiría, en última instancia, desarticular la perspectiva *realista* del realismo capitalista como superación de las ideologías para, luego, proclamar de nuevo el axioma wildeano, tan interesadamente encubierto: la Vida imita al Arte mucho más de lo que el Arte imita a la Vida. De este modo: «El Arte, escapando de la cárcel del realismo, correrá hacia su encuentro» (Wilde: 2018, 47).

En definitiva, y de acuerdo con Fisher, el gesto imaginativo, que se encuentra en la medida en que se hace, es la madre, en tanto que posibilidad de lo posible, de todos los espectros a rescatar.

3. Conclusión: El retorno de lo reprimido

Hemos visto que Fisher definía el realismo capitalista como la idea, acriticamente aceptada por el conjunto de la sociedad, de que el capitalismo no solo es el único sistema viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa. Dicha idea, corrosiva hasta ser capaz de adquirir la categoría de sensación, se expande y consolida mediante el mecanismo ideológico que hemos abordado con anterioridad, el proceso del cual podríamos resumir en dos tiempos.

En primer lugar, se capitaliza la cultura y se absorbe y distribuye la contracultura bajo la misma lógica de mercado, constatando así que incluso lo periférico o aquello que se concibe más allá del horizonte forma parte de un idéntico territorio, no lejos del centro. A ello subyace la idea, como sensación, de que el capitalismo, más que un sistema ideológico, social y financiero, es una realidad, o, más aún, la única realidad posible; es decir, *lo real* como “sí mismo”.

En segundo lugar, la perversión de lo relativo mediante el mecanismo recién expuesto, cimenta una sólida estructura supremacista que debe su fuerza a la suplantación de *lo real* con la “realidad”, así como a la profusión de dicha confusión. Sin embargo, como nos hemos encargado de ejemplificar a través de Lacan y Rosset, *lo real* no puede ser jamás una “realidad” factible, dado que dicho concepto refiere al grado cero de simbolización de la totalidad de lo que acaece. Es decir que, en otras palabras, *lo real* es aquello sobre lo que precisamente se cimenta lo que, en términos psicoanalíticos, podemos llamar “principio de realidad”.

Fisher, en su lectura de Lacan (e influido por Zupančič), detectará que la “realidad”, bajo el dominio del capitalismo como propuesta *realista*, se presenta interesadamente como *lo real* revelado; hecho que, dado el carácter inabordable de *lo real*, imposibilita la capacidad de hacerle frente. Asimismo, como *lo real* también es indelimitable, la “realidad” del realismo capitalista lo será en apariencia, tanto espacial como temporalmente. Si su dominio

sin fronteras del espacio se evidencia en su capacidad de absorber la cultura disidente, su dominio en un plano temporal tiene que ver con la experiencia de la temporalidad como un cúmulo de fragmentos desligados entre sí y desprovistos de leyes causales. El agotamiento del espacio-tiempo al que hacemos referencia se ejemplifica, según Fisher, en los desórdenes de memoria, que, según el propio autor, son el foco de la angustia cultural en la actualidad.

Los desórdenes de memoria, temática sobre la que giran películas tan reconocidas como “Memento” (2000) o “Eternal Sunshine of The Spotless Mind” (2004) y que deben su existencia a la inabordable e indelimitable “realidad” de la ideología capitalista, se muestran mediante una suerte de paradoja que hemos categorizado como “sobreabundancia del presente como nostalgia”. Es decir, una anulación de largo plazo en favor de lo inmediato, entendido aquí en su doble acepción, sea esto, que sucede enseguida y que, al mismo tiempo, es contiguo o muy cercano al pasado. Un pasado que, como consecuencia, se desdibuja y pierde su fuerza en la medida en que es tomado como tiempo presente. Hecho que, a fin de cuentas, condena al ser humano –bajo la lógica del realismo capitalista– a experimentar un pasado sin huellas, o, lo que es lo mismo, a vivir un presente sin “historia”.

Tras esbozar estas ideas, hemos tratado de demostrar que el bloqueo de la historicidad se debe a que lo que se reprime con la asimilación de la “realidad” con *lo real* es la imaginación, que, de acuerdo con Aristóteles y Ferraris, definimos como “posibilidad de la forma” y “retención de lo ausente”. Según nuestra interpretación, la represión de la imaginación explicaría el sentimiento que Fisher conceptualiza con la expresión “lenta cancelación del futuro”, dado que dicha expresión refiere, precisamente, a la sensación de vivir en un tiempo sin historia; sin posibilidad de lo posible.

Sin embargo, como se ha hecho notar a lo largo del artículo, durante la “lenta cancelación del futuro” hay algo que se repite, no como nostalgia, sino como “retorno de lo reprimido”¹³: es lo que un día fue posible, lo que un día fue *nuevo* en el pasado y que se manifiesta como ruido de fondo en los lugares donde se ausenta; es lo ya imaginado como fantasma, y que Fisher conceptualizará mediante el término derridiano de “hauntología”, es decir, aquello que actúa sin existir.

Llegados a este punto, nosotros nos hemos preguntado qué entendería Fisher que hay, de un modo latente, detrás de todos los espectros tomados en su conjunto, y hemos convenido

13 Hay dos textos cruciales de Freud para comprender el sentido psicoanalítico que alberga el concepto en cuestión, estos son: *Recordar, repetir y reelaborar* (1914) y *La represión* (1915).

En el primero de ellos, Freud indica que cuando en el sujeto se da un “olvido” se trata, verdaderamente, de un “bloqueo”. De este modo, lo olvidado se fundamenta en la disolución de nexos, en el desconocimiento de consecuencias y en el aislamiento de los recuerdos. Dado el caso, el sujeto: «[...] no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa*. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo *repite*, sin saber, desde luego, que lo hace» (Freud, 1991: 152). Ahora bien, ¿qué repite o actúa, en verdad? Sus inhibiciones y actitudes inviables, sus rasgos patológicos de carácter. Y, además, «durante el tratamiento repite todos sus síntomas» (1991: 153). Así, en el segundo de los textos, Freud concluirá que, en efecto, la repetición deja unos síntomas detrás de sí, que no son sino “signos de un *retorno de lo reprimido*” (Freud, 1948: 1041). Leeremos, en *Freud y su obra*, que dicho *retorno* se manifiesta de forma deformada, es decir, en los sueños, los actos fallidos y los síntomas (Gómez Sánchez, 2014: 134). Sin embargo, haciendo buena la terminología de Derrida, podemos afirmar que toda represión es una represión no lograda, en vías de desconstitución histórica, siendo precisamente esta desconstitución lo que más nos interesa para nuestra argumentación, puesto que: «es este no-estar-logrado lo que confiere a su devenir una cierta legibilidad y lo que limita su opacidad histórica. [...] La forma *sintomática* del retorno de lo reprimido» (Derrida, 1989 272).

en señalar que detrás del acto creativo genuino existe la eterna necesidad del gesto radical como receptáculo y traducción del *sentir* (*ethos*) cultural de cada una de las épocas. Rescatar la necesidad y creencia en el gesto como catalizador social es, según nuestra opinión, el papel de la *praxis* hauntológica, el cual nos parece estar emparentado con el cometido que, según Baudelaire, debía llevar a cabo la humana facultad de imaginar.

Si para Baudelaire la imaginación tenía la doble función de, por una parte, rescatar lo eterno de lo transitorio y, por otra, configurar la “realidad” con vistas a lo infinito, la “hauntología” fisheriana debería operar al modo de una “imaginación hauntológica”. La veracidad de dicha hipótesis pasa por aceptar que la “historia”, tal y como defendemos que la entiende Fisher –es decir, a través de Benjamin y Adorno–, sería un almacén de huellas, de gestos y propuestas alternativas que, por unos motivos u otros, no se terminaron de llevar a cabo en las circunstancias en que fueron concebidas. En este sentido, la “hauntología”, operando similarmente a la imaginación baudelaireana, serviría para religar el carácter *posible* de los gestos del pasado con los sentimientos del presente, a los que, por los motivos ya expuestos, somos incapaces de dar forma (en un sentido positivo).

Con lo cual, el retorno de lo reprimido, es decir, de lo posible imaginado es fundamental para desarticular el aspecto *realista* del realismo capitalista, y dado que, según nuestra opinión y en consonancia con la de Fisher, sobre dicho aspecto se sustenta gran parte de la estructura kafkiana y desterritorializada que permite al capitalismo preservar su hegemonía, es importante que así sea: «La ‘realidad’ designada es significativa más por lo que falta que por una propiedad positiva existente. Y lo que falta, sobre todo, es la fantasía» (Fisher, 2019: 191).

Por todo lo expuesto, el gesto imaginativo, paradigma de la creación y del juego, sea esto, gesto de gestos o posibilidad de lo posible, es, en última instancia, el espectro que subyace a los espectros a rescatar: «Rien n’est mort que ce qui n’existe pas encore» (Apollinaire, 2021: 104).

Bibliografía

- Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*, versión castellana de José María Ripalda, Madrid: Taurus.
- Adorno, T.; Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Trotta.
- Alle, M. F. (2019). ‘La literatura del partido’. El realismo socialista entre el arte y la política. *Instituto de Estudios Críticos en Humanidades (IECH)*, Universidad Nacional de Rosario, 66-186.
- Anderson, P. (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*, traducción de Luis Andrés Bredlow, Barcelona: Anagrama.
- Apollinaire, G. (2021). *Alcohols*, traducción d’Andreu Gomila, Girona: LaBreu Edicions
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- Azúa, F. (2021). *Baudelaire y el artista de la vida moderna*, Barcelona: Penguin Random House.

- Baudelaire, C. (2017). *Salones y otros escritos sobre arte*, introducción, notas y biografía de Guillermo Solana, Madrid: Machado libros.
- Baudelaire, C. (2015). *Lo cómico y la caricatura y El pintor de la vida moderna*, Madrid: Machado Libros.
- Baudelaire, C. (2003). *Obra poética completa*, texto bilingüe, edición de Enrique López Castellón, Madrid: Akal.
- Beas, P.; Romero, M. (2022). El pasado es una fecha de algo que está aún en el futuro. Hauntología y utopía en Mark Fisher. *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas*, 15, 143-158.
- Benjamin, W. (2008). *Obras. Libro I. Vol. 2.*, edición de Rolf Tiedemann y Herman Schwepenhäuser, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Abada Editores.
- Castro Picón, N. (2022). Apocalipsis cultural y realismo capitalista, el debate en torno al fin del/un mundo. *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas*, 15, 51-61.
- Chorne, M.; Dessal, G. (2017). *Jacques Lacan. El psicoanálisis y su aporte a la cultura contemporánea*, Madrid: FCE.
- Derrida, J. (1987). “Freud y la escena de la escritura” en Derrida, J. *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona: Anthropos.
- Gómez Sánchez, C. (2014). *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ferraris, M. (1999). *La imaginación*, traducción de Francisco Campillo García, Madrid: Visor.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*, traducido por Claudio Iglesias, Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, traducción: Fernando Bruno, Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2019). *K-Punk; Volumen 1. Escritos reunidos e inéditos (Libros, películas y televisión)*, Traducción: Fernando Bruno, Buenos Aires: Caja Negra.
- Freud, S. (2008). *Cartas a Wilhem Fliess (1887-1904)*, traducción directa del alemán de José Luis Etcheverry, Madrid: Amorrortu.
- Freud, S. (1991). “Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)” en Freud, S. *Obras completas. Volumen 12 (1911-13)*, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1948). “La represión” en Freud, S., *Obras completas: Volumen I*, traducción directa del alemán por Luis Lopez-Ballesteros y De Torres, Madrid: Biblioteca nueva.
- Groys, B. (2008). *Obra de arte total Stalin*, traducción directa del ruso por Desiderio Navarro, Valencia: Pre-Textos.
- Jameson F. (2016). *Teoría de la postmodernidad*, Madrid: Trotta.
- Lacan, J. (1982). Le Symbolique, l’Imaginaire et le Réel. *Bulletin de l’Association Freudienne*, 1, 1-17.
- Lacan, J. (2009). *Escritos I*, traducción de Tomás Segovia, México: Siglo XXI.
- Löwy, M. (2020). *Walter Benjamin. Avis d’incendi*, traducció d’Arnau Pons i David Cuscó, Barcelona: Flâneur.

- Marcuse, H. (2020). *El hombre unidimensional*, traducción y prólogo de Antonio Elorza, Barcelona: Austral.
- Roudinesco, É. (1995). *Jacques Lacan: Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, traducción de Tomás Segovia, Barcelona: Anagrama.
- Rosset, C. (2015). *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, Santiago de Chile: Hueders.
- Rubio-Pueyo, V. (2022). Un mapa ideológico de las ruinas del realismo capitalista. Mark Fisher entre dos tiempos. *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas*, 15, 71-87.
- Sánchez-Barranco Ruiz, A.; Sánchez-Barranco Vallejo, P.; Sánchez-Barranco Vallejo, I. (2006). Reconstrucción histórica de la obra de Jacques Lacan. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 26(1), 107-131.
- Wilde, O. (2018). *La decadencia de la mentira y otros ensayos*, Barcelona: Taurus.
- Žižek, S (2011). *El acoso de las fantasías*, traducción de Francisco López Martín. Madrid: Akal.

Kant y el sentido pragmático de la psiquiatría

Kant and psychiatry's pragmatic point of view

SERGI SOLÉ PLANS*

Resumen: La psiquiatría es un oficio práctico, clínico. No obstante, la comprensión de su praxis se ha visto a menudo mediada por disciplinas ajenas a su desempeño asistencial. El papel de la subjetividad ha sido ampliamente debatido. Relevante en este sentido es la interpretación que ofreció Gladys Swain acerca de la incompatibilidad del sujeto kantiano con la vocación terapéutica de la psiquiatría naciente. Nos proponemos aquí revisar la concepción de la enfermedad mental en Kant y su relación con la subjetividad. Defenderemos su aproximación pragmática al sufrimiento mental y sostendremos que resulta aporética su pretensión de fundamentarlo en instancias trascendentales. Precisamente basándonos en su acercamiento antropológico destacaremos la importancia para el juicio clínico del proceder reflexionante que en la obra kantiana vertebraba la comprensión de la orgánica pluralidad del mundo.
Palabras clave: Psiquiatría; clínica; Kant; subjetividad.

Abstract: Psychiatry is a practical, clinical profession. However, the understanding of its praxis has often been mediated by disciplines outside of its care performance. The role of subjectivity has been widely debated. Relevant in this sense is Gladys Swain's interpretation of the incompatibility of the Kantian subject with the therapeutic vocation of nascent psychiatry. We propose here to review Kant's conception of mental illness and its relation to subjectivity. We will defend his pragmatic approach to mental suffering and argue that his claim to ground it in transcendental instances is aporetic. Precisely on the basis of his anthropological approach, we will highlight the importance for clinical judgement of the reflective procedure that in Kant's work is the backbone of the understanding of the organic plurality of the world.

Keywords: Psychiatry; clinical; Kant; subjectivity.

Recibido: 06/05/2023. Aceptado: 06/10/2023.

* Médico psiquiatra, Fundació Sanitària Sant Pere Claver, Barcelona. Líneas de investigación: filosofía de la psiquiatría, epistemología del juicio clínico. Publicaciones recientes: Solé Plans, S. (2023). «Psicopatología refundada», *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 43 (143), pp. 251-255 [Reseña de Rejón Altable, C. (2021), *Uno y distinto. Estudios sobre locura e individuación*, Barcelona: Herder]; Solé Plans, S. (2022). «Aparecer del padecer: lectura fenomenológica de Ludwig Binswanger», *Eikasía Revista de Filosofía*, n.º 107, pp. 23-38. Correo electrónico: soleplans@gmail.com

Introducción

La psiquiatría, en cuanto rama de la medicina, es un oficio práctico, clínico, dedicado a personas afligidas por sus respectivos padeceres. No obstante, la comprensión de su praxis se ha visto a menudo mediada por intereses ajenos a la tarea asistencial que le es propia. En este sentido se han sucedido en la historiografía psiquiátrica de la segunda mitad del pasado siglo dos visiones de calado sobre el origen de la especialidad. Los estudios genealógicos de inspiración foucaultiana y los trabajos de Marcel Gauchet y Gladys Swain que les quisieron dar respuesta. Si aquellos denunciaban el afán disciplinario como el impulso fundamental de la práctica asilar, estos la entendían plenamente integrada en los ideales democráticos de la época (Gauchet, 2009, pp. 23-26). Si aquellos presentaban al enfermo atrapado en un espacio de poder, estos lo rescataban como sujeto de derecho y razón. Así, sometida o libre, la subjetividad y su autonomía, esto es, la lectura política de la tarea asistencial en los asilos de los siglos XVIII y XIX, parecía colmar la palestra. Apareció Kant en esta escena cuando Swain le atribuyó la paternidad de un sujeto incompatible con la nueva versión del alienismo que, junto a Marcel Gauchet, venían a defender.

La aproximación psicologista que Swain hace de Kant halla plena y actual continuidad —aunque por lo general no en el mismo sentido impugnador— en recientes interpretaciones sobre la concepción de la enfermedad mental en la obra del filósofo (véase Frierson, 2009; o los trabajos de Failla, Teruel y Ferrara en el dossier que en 2021 dedicó la revista *Con-Textos Kantianos* a este preciso asunto: *Madness and Kant's Philosophy*; también García Ferrer, 2022)¹. A esta propuesta nosológica, desarrollada a partir de las facultades del espíritu, invita ciertamente el Kant precrítico y anónimo del *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764): «Las lacras de la cabeza perturbada pueden reducirse a tantos géneros supremos cuantas sean las facultades psíquicas afectadas» (Kant, 1996, p. 344; cf. Costantini, 2018). Así entendida, la enfermedad mental se deduce de las facultades del alma y resulta de sus conflictos, esto es, del de la razón consigo misma. Este discurso sobre la enfermedad mental se teje en una concepción de la psicopatología como residuo de la psicología. Y esta es precisamente la idea central que —siguiendo a Minkowski (1999, pp. 25-6, 64-6)— combatimos. Entendemos que el acercamiento a la enfermedad mental debe y puede darse, como Minkowski pide, por otro camino, no el de la psicología sino el de una antropología cuyo sentido pragmático se dirija con paso firme al cosmopolitismo, a la persona como «ser terrenal» (Kant, 2004, *ApH*, p. 17)² y no

1 El trabajo *Kant on mental disorder* de P. Frierson consta de dos partes, ambas publicadas en el número 3 del volumen 20 de la revista *History of Psychiatry*. Dada la identidad del título y la paginación correlativa entre ellas entendemos suficiente ofrecer el número de página tras la correspondiente referencia al trabajo: Frierson, 2009.

2 Dado que la coincidencia en el año de edición de dos de las obras de Kant consultadas nos impone una regla de desambiguación añadiremos tras el año (2004) las siguientes abreviaturas: 'KrV' (como es habitual, por *Kritik der reinen Vernunft*) para la *Crítica de la razón pura*, y 'ApH' (por *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) para la *Antropología en sentido pragmático*. El cotejo con el original alemán de ambos textos, así como de la *Crítica del Juicio*, se realizó con la edición de la Academia en la versión electrónica ofrecida por la Universidad de Duisburg-Essen a través del enlace <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant> (alojamiento, a fecha de sujeción de este trabajo, infectado por un virus informático, y temporalmente accesible a través de <http://kant.korpora.org/>).

a la psique. Nos proponemos replantear la lectura de la obra kantiana para la psiquiatría atendiendo la perspectiva pragmática de su antropología, entendida esta como culminación de la obra crítica en su puesta en juego del ejercicio reflexionante sobre «el objeto más importante del mundo» (Kant, 2004, *ApH*, p. 17).

Comenzaremos por discutir brevemente la interpretación de Swain de la racionalidad kantiana (§1); replicaremos que el objeto tanto del tratamiento moral como de la antropología kantiana es la persona, no el sujeto (§2); en el mismo sentido identificaremos en la práctica asilar el origen de la psiquiatría (§3); revisaremos la concepción de la vesania en la *Antropología en sentido pragmático* de Kant y su relación con algunas nociones nucleares de la psicosis del último siglo (§4); subrayaremos la perspectiva pragmática de la enfermedad mental en Kant al mostrar, precisamente, la aporía a que aboca su misma pretensión de fundamentarla críticamente por el sentido común (§5); y, por último (§6), sostendremos la pertinencia de articular el juicio clínico en el proceder reflexionante que en la obra kantiana vertebraba la comprensión de la orgánica pluralidad del mundo.

1. Apertura con Swain

El alienismo nace como empresa antkantiana. Esta es la tesis de Gladys Swain expuesta en su texto *De Kant a Hegel: dos épocas de la locura* (Swain, 2009, pp. 45-63). El sujeto de la psiquiatría en ciernes es concebido por la autora en base a una racionalidad que entiende negada al enfermo del alma en la antropología de Kant, donde lee «una idea coherente de la locura como captura absoluta del sujeto por un pensamiento absolutamente fuera de razón» (*ibid.*, p. 49). Escribe Swain con el mayor convencimiento que esta «reflexión kantiana se muestra profundamente inscrita en una tradición con la cual Pinel y Esquirol estaban empeñados en romper» (*ibid.*, p. 46), esto es, aquella que presentaba al alienado como «separado de la comunidad de las almas» (*ibid.*, p. 47). Acierta y yerra a la vez Swain, creemos, en su lectura: la comunicación entre sujetos resultará en Kant en verdad compleja, mas no solo para el alienado. Quererla franqueada de par en par en los primeros alienistas con la finalidad de presentar el tratamiento moral como antecedente de las psicoterapias nos parece un relato no menos artificioso. La misma Swain llama, de hecho, a cautela. A pesar del alcance crítico de la obra kantiana y de la ambición filosófica de la nosografía de Pinel, ambos sabían que el fundamento del saber de la enfermedad mental no se hallaba en las alturas de la teoría sino a pie de calle o cama, en el trasiego de los ciudadanos del mundo, en el desasosiego de los sufrientes de los asilos.

Entendemos que el saber psicopatológico no se ha construido en la obra de ambos autores deductivamente a partir de *un* sujeto racional sino reflexivamente (así el juicio en Kant, así la experiencia en Pinel) en el trato con *muchas* personas de carne y hueso, de entrañas y pasiones, de emociones e ideas, de costumbres, etcétera. Defendemos que tanto la tardía antropología kantiana como el primer alienismo conciben la enfermedad desde esta misma perspectiva material. El alienismo surge de la práctica asilar como la antropología en Kant del trato con el mundo: no se deduce la insania de la subjetividad.

Swain admite este fondo pragmático de provisión de sentido y muestra a las claras su sorpresa por que pudiera ser de otro modo:

Qué singular sería que, al hablar de la locura para extraer su significado antropológico, los filósofos no hubieran reflejado para nada en sus palabras al menos algo del cambio que se produjo en el modo en que los prácticos especialistas abordaban la alienación. (*ibid.*, p. 45)

Así parece querer entenderlo, en efecto, cuando en *El alienado entre el médico y el filósofo* (ob. cit., pp. 89-102) defiende las objeciones clínicas de Royer-Collard (el predecesor de Esquirol en la dirección de Charenton) frente a las tesis filosóficas de Maine de Biran. Pero, aunque su planteamiento dice querer privilegiar «la sensatez del práctico» frente a «una construcción intelectual *a priori* que trate deductivamente de la alienación» (*ibid.*, p. 90), no nos parece leer Swain en Royer-Collard tanto al clínico como al teorizador que, en su polémica con Maine de Biran, ofrece argumentos contra Kant y su concepción supuestamente doctrinal de la locura. Tomamos sin embargo la declarada intención práctica de Swain, esta vez con Kant de nuestro lado.

2. El objeto del tratamiento moral y de la antropología pragmática

El proyecto de la psiquiatría se sostiene, no en los ensayos nosográficos de los ilustrados, sino en el ejercicio terapéutico de los clínicos: en el llamado tratamiento moral (Peset, 2003, p. 276; Swain, 2009, p. 103). Aunque lo moral debe distinguirse de lo físico, esto no significa que ni los medios ni el efecto deseado del tratamiento moral se limiten únicamente a aquella vertiente. El tratamiento moral se dirige a la totalidad de un organismo (en el sentido de conjunto articulado de órganos, costumbres, tratos, sucesos, etc.) en que los distintos aspectos están relacionados. Señala Weiner cómo Pinel «concederá tanta importancia al componente moral como al componente físico» (1999, p. 274)³. Lo mismo podrá decirse de Esquirol o de Guislain. Que se reconociera la persistencia de razón en el alienado y se promovieran el diálogo y la escucha en absoluto significaba que se pretendiera su curación por el mero razonamiento.⁴ Para Esquirol lo definitorio del tratamiento moral era su delimitación *operatoria* frente a la higiene moral y el uso de medicamentos (Esquirol, 1805, p. 9). Alejada de reduccionismos ontológicos,⁵ su propuesta consiste básicamente en la reivindicación del concreto «hombre físico» (*ibid.*, p. 5) frente al sujeto inventado por metafísicos y moralistas.

El tratamiento moral se dirige a un organismo, a una persona física y moral, objeto de su atención. La enfermedad lo es de un ciudadano que no es, tampoco para Kant, el sujeto. La insania no es para Kant, como Swain y algunas interpretaciones actuales de la antropología kantiana sostienen, deducible de los principios de la razón, esto es, de las condiciones trascendentales de la experiencia. La insania no es fractura o tambaleo del sujeto trascendental. El sujeto dice la insania pero no la sufre. Esta es nuestra tesis: la vesania en Kant es material. El individuo que enferma es persona, vida, ciudadano, cuerpo. Lo asume Pinel, quien no

3 Son nuestras todas las traducciones cuya referencia en la bibliografía no sea en español; son de los autores todos los destacados cuando los haya salvo en un caso que será oportunamente indicado.

4 Paradis, 1993; Staeyen, 1996; Mesmin d'Estienne, 2010

5 Programática al respecto resulta la declaración de Samuel Tuke: «Whatever theory we maintain in regard to the remote causes of insanity, we must consider moral treatment, or management, of very high importance» (1813, p. 131).

termina de pronunciarse acerca de si el análisis de las funciones del entendimiento humano ha añadido gran cosa a su conocimiento sobre la locura, mientras que las pasiones que en ella intervienen no duda en calificarlas de «simples fenómenos» de la vida humana (Pinel, 1800, p. xxii; 1809, p. xxii).

Pero no lo ve así la exégesis kantiana. Para Frierson (2009), seguido por Ferrara (2021), Kant establece la delimitación de lo psicológico frente a lo fisiológico y concibe su taxonomía de las enfermedades mentales a partir de las facultades del espíritu. Una breve pero clara recensión crítica de la lectura empírica de la psicología kantiana hecha por Frierson nos la ofrece Rumore, quien señala la dificultad —ya advertida por Kant en los §§4 y 24 de la *Antropología*— de tomar el ‘yo pienso’ como objeto de la psicología (Rumore, 2015, p. 276). Este paso más allá, de una psicología empírica de las facultades a otra de la unidad sintética de apercepción como objeto de la psicología, lo da de modo explícito y programático Teruel, quien presenta al sujeto trascendental como ejemplo de salud psíquica. En este sentido afirma que para Kant «la locura es una desorganización parcial del sistema modélico que constituye el sujeto trascendental de la Crítica» (Teruel, 2015, p. 85), posición que mantendrá más tarde: «el sujeto puro de la *Crítica* es pensado por Kant como modelo de normalidad (salud) mental a partir del cual es posible analizar los problemas patológicos del hombre concreto» (Teruel, 2021, p. 36). Recoge esta línea argumentativa García Ferrer, no sin advertir la enorme dificultad que supone pretender, tal como sucedía con el yo empírico temporal (García Ferrer, 2022, pp. 326-7), que dicho sujeto trascendental pueda constituirse en

tema de investigación para una ciencia, pues no sólo es que no sea un objeto —...—, sino que ni siquiera tiene contenido (A355): es la condición formal del pensamiento, la más pobre de todas mis representaciones (B408), que simplemente se limita a estar ahí para abrir el mundo. Kant la denomina a veces *apercepción* (A343), *sujeto trascendental* = X (A346), *función de síntesis* (A356), y afirma taxativamente que de él no podemos tener el más mínimo conocimiento (A350). (*ibid.*, p. 328).

Nótese que resultaría de todos modos inadmisibles para Kant inferir nada, menos aún necesariamente, de la eventual experiencia de la propia subjetividad respecto de la de otros «seres pensantes» (Kant, 2004, *KrV*, p. 331). Frente a esta arriesgada aproximación psicológica al sujeto doliente defendemos la pertinencia de considerar con el mismo Kant al *homo phaenomenon* (cf. Rumore, *loc. cit.*) del sufrimiento mental de modo eminentemente antropológico (por su objeto: mundano) y pragmático (por su modo de aprehensión: reflexionante). Respecto a lo primero, nos parece advertir Kant con suficiente claridad en los ya referidos epígrafes 4 y 24 de la *Antropología* acerca de los peligros del observarse a sí mismo y de la experiencia interna, llegando a considerar en ambos precisamente enfermiza «la propensión a tomar el juego de las representaciones del sentido interno por un conocimiento empírico, cuando sólo es una ficción» (Kant, 2004, *ApH*, p. 69; también p. 34). El «objeto» (*ibid.*, p. 17) de una antropología pragmática se corresponde con «un conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo*» (*ibid.*, p. 18). El objeto es pues el ciudadano, no la psique. En cuanto al modo de comprensión de su objeto, distingue Kant en la antropología el «*conocer el mundo*» del «*tener mundo*», caracterizado éste por un entrar «en juego» (*id.*), por «el trato con los conciudadanos o paisanos» (Kant, 2004, *ApH*, p. 19). Trato (*Umgang*,

en traducción de Gaos) que no podrá sino entregarse a lo que Foucault denomina «la labor indefinida de la indagación, el desgaste de la frecuentación (*Umgang*)» (2010, p. 98; cf. Ramos, 2009, p. 30; Ramos, 2022, p. 119). Se trata ante la enfermedad de no permanecer como «mero espectador» (Kant, 2004, *ApH*, p. 18) de un sistema clausurado. Este es el sentido pragmático de su antropología. Leemos nosotros la distinción entre conocer y tener mundo como la que puede establecerse entre los juicios determinante y reflexionante de la filosofía crítica kantiana. Nos parecen refrendar esta lectura trabajos recientes como los de Pasquarè o Silva. Aunque no coincidimos del todo con sus planteamientos, sí suscribimos la idea fundamental de que en la antropología se pone *en juego* un saber a medio camino entre la facticidad empírica y las ideas regulativas (Pasquarè, 2019), o un juego vertebrador del eje experiencia empírica-principios de razón (Silva, 2022).

Desde la primera crítica lo único que podía lograrse era, en efecto, un conocimiento fisiológico, incluido el de una pretendida psicología empírica como fisiología del sentido interno. Defendemos, pues, que el objeto de la psiquiatría no es ni ‘sujeto’ ni ‘yo’ de una psicología (racional por supuesto, pero tampoco) empírica sino la persona enferma de una antropología y una nosografía pragmáticas. Ella es el *objeto* de nuestra atención. También Foucault reconoce que, «lejos de que el dominio de la Antropología sea el del mecanismo de la naturaleza y sus determinaciones extrínsecas (sería entonces una “fisiología”)» (2010, p. 55), debemos situarnos en «una Antropología que ya no se encuentra con la naturaleza sino en la forma ya habitable de la Tierra» (*ibid.*, p. 50). Su objeto es un yo habitante; no un yo mecánico, tampoco uno trascendental. Esta antropología lo es de un ciudadano que habita, que anda, que siente, que sueña; que mundanamente cavila, medita, sospecha o calcula; que ama, que vive en fin y que —por encima de todo, en lo que nos concierne— sufre.

Parece a algunos poco la vida que sufre, poco la persona que pide auxilio. Poco sofisticada. Pero resulta que sólo la práctica psiquiátrica, en su respuesta clínica a este ruego, puede definir, operatoriamente, su acotado ámbito de empiricidad: «Sólo el psiquiatra es productor del concepto de vida que le compete», escribe Pablo Ramos (2009, p. 29; cf. Rejón, 2010). De una vida que sufre *de una cierta* manera. Sólo sabe de esta vida quien mira los rostros (cetrinos, pálidos, rubefacientes,...); quien huele la piel (sudorosa, neutra, perfumada,...); quien escucha la queja (apocada, exaltada, parsimoniosa...); quien acompaña el porte (encogido, erguido, temblón,...) de los ciudadanos (de urbe, aldea o campo) que cruzan el umbral de las consultas hoy, de los asilos entonces. *En la forma ya habitable de la Tierra*.

3. La práctica asilar

El hecho ha sido establecido. Las prácticas asilares y las nosografías médico-filosóficas se gestaron por separado. Refrenda Esquirol su desarrollo bicípite al ilustrar las propiedades terapéuticas de la música. Tras sugerir como su efecto las «felices sacudidas sobre el centro epigástrico que reaniman o calman el sistema nervioso» (Esquirol, 1805, p. 77), presto invita a sustituir esta quimera cefalogástrica por una explicación «que descansa más directamente en los hechos observados» (*id.*). Nosotros, de acuerdo con lo hasta aquí expuesto, no podemos sino abogar también por distinguir la quimera de los hechos; por reivindicar la disociación, la ruptura de plano, entre teoría y práctica. Ya había sido señalada por los historiadores

genealogistas, pero lejos de ver nosotros en ello la doblez de una intención coercitiva y una ausencia de voluntad terapéutica (como ya impugnaron Campos y Huertas, 2008), creemos reconocer en ella sin más la decepción o simple descreimiento de los clínicos-*concierges* ante las presunciones nosológicas que venían proponiendo los ilustrados-*philosophes*. Vemos en la división la imperiosa necesidad de quienes asistían a los enfermos de ir adquiriendo una práctica comprensiva ante los diversos sufrimientos que los solicitaban y para cuya asistencia no hallaban adecuada guía en los elevados y sistemáticos saberes médico-filosóficos. Necesitaban un saber clínico, no de *salon*. Ahí la disonancia y ahí el intento de ir gestando desde dentro la comprensión del malestar, desde la protección del *ásylon*, desde su tiempo rutinario, libre de esencias inmutables, de ficciones caprichosas. Desde la infatigable cotidianidad, desde el día a día, desde la experiencia constante de la compañía y el consuelo, día tras día. Consolar y acompañar. Desde la regularidad de la respiración y el pulso, de la digestión, de la vigilia y el sueño, desde este aquí y ahora —y de nuevo ahora, y ahora otra vez, y...— poco a poco ir perfilando los ritmos fugados de las enfermedades mentales. Y si discrepancias había —como defendemos— entre la *doxa* y el *concierge* no era debido a un maléfico interés punitivo sino, al contrario, por verdadera compasión, por un auténtico afán comprensivo que no hallaba adecuada respuesta en la nueva cientificidad (cosificadora primero, subjetivadora después). La genuina nosografía psiquiátrica, la que *de hecho* ha perdurado —tan imprecisa como pertinaz— surge del día a día de la clínica. La nosografía práctica que dos siglos ha velado largas noches de hospital y enteras jornadas de consulta. La que ha inspirado y puede reconocerse, bajo las correspondientes capas de ego y escuela, en todos los manuales clínicos de la especialidad. Un saber hacer de fondo, resistente al cabo, contumaz.

Fue en esta práctica asilar, constituida entre un enjambre de encomiendas junto al lecho de los enfermos, de los vivos, de los sufrientes, donde se forjaron el tratamiento moral y la nosografía (necesaria esta para distinguir aquel de la simple filantropía: Pinel, 1800, p. 47). Una práctica llevada a cabo por los *clínicos*, no por una élite ilustrada: «el tratamiento moral tenía unas raíces populares que no pueden obviarse, y que practicaban empíricos, religiosos o personas concedoras de los efectos del consuelo moral» (Huertas, 2004, p. 207). Los *superintendents* en York, en París los *surveillants* (o *concierges*). En el *Retreat* los Jepson (George y Katharine, de soltera Allen), y los Pussin (Jean-Baptiste y señora, Marguerite Jubline) en los *hospices*. Fueron ellos quienes enseñaron a los médicos, a través de la experiencia compartida, sobre el trato con la insania. Su autoridad es clara y el reconocimiento explícito.⁶ Ya dijeron Sydenham y Locke que puede el jardinero, que puede el indio iletrado y que muy a menudo la eficacia terapéutica puede ser atribuida «más bien a la experiencia de las viejas que a las teorías de los hombres instruidos» (Sydenham y Locke, 2009, p. 90). Que puede, verbigracia, el joven curtidor, el «inculto y analfabeto»⁷ Jean-Baptiste Pussin. Que puede Jepson, el tejedor.

6 Pinel, 1800, pp. xlvii-xlviii, 52-53, 104; Pinel, 1809, pp. xxix-xxx, 226, 251; Tuke, 1813, pp. x, 47, 108; Tylor, 1900, pp. 41 y 49; Weiner, 1999, pp. 131, 142, 237-8, 303.

7 Bixler, 1936, p. 518: «uncultured and uneducated». Escribe Bixler el nombre de Pussin, en el título y en el cuerpo del texto, así: 'Joan-Baptiste'.

4. La vesania

Cuando Kant expone y desarrolla, fundamentalmente en la *Antropología en sentido pragmático*, su concepto y tipos de enfermedades del alma (*Gemüthskrankheiten*), la argumentación que sigue es —de modo notorio en la “Didáctica antropológica”, siguiendo el planteamiento ya mencionado del precrítico *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*— aparentemente deductiva: a partir de las facultades del conocer, luego interferidas por la imaginación. Tiene todo el aspecto de una doctrina pura o racional del alma. Pero, como trataremos de mostrar, no es más que eso. Apariencia. Hay que reconocer al filósofo el inconfesable tino y esfuerzo por acercarse verdaderamente a la experiencia de la insania, por asumir, como declara, un punto de vista pragmático. Por conocer, ya se ha dicho, a la persona como «ser terrenal» (Kant, 2004, *ApH*, p. 17), como «ciudadano del mundo» (*ibid.*, p. 18), como su habitante. Si parece Kant deducir —como Frierson (2009) se encarga de refrendar por extenso y glosa Ferrara (2021, pp. 142-3)— los tipos de vesania de las facultades del conocer, de la sensibilidad y del juicio (especialmente en el §45 de la *Antropología*) entendemos que es él mismo quien incurre aquí en acomodado sofisma e ilusión. No nos parece esta, sin embargo, más que una desafortunada elección expositiva del bueno de Kant. Su verdadero conocimiento y análisis de la vesania, el mundano, es a nuestro entender el que sigue.

Son muchos los términos que usa Kant para referirse a las dolencias del alma. Su ordenación difícilmente pretenderá equivalencias con la nosografía actual. Sí puede servirnos, con todo, para acotar nuestro objeto de estudio la distinción que establece en el §52 de la *Antropología* entre las enfermedades tumultuosas y las metódicas y sistemáticas. Atenernos a las metódicas y sistemáticas nos permitirá postular la cercanía de lo que Kant denomina, en términos latinos, *dementia*, *insania* y *vesania*, con el delirio como síntoma nuclear de la psicosis. Como sea que *dementia* nos parece equívoco (la demencia en su sentido actual se caracterizaría precisamente por una progresiva desintegración de las facultades mentales, lo que en Kant halla trasunto en la tumultuosa *amentia*) e *insania* nos suena excesivamente categórico por su prefijo negador, optamos por el término *vesania* (también privilegiado por Pinel en la primera edición de su nosografía, aparecida el mismo año que la antropología kantiana: 1798) para aludir al conjunto de afecciones caracterizadas en la *Antropología* por un razonamiento metódico (*methodisch*, §52.2) y sistemático (*systematisch*, §52.4). Aunque el carácter sistemático del delirio sólo puede apreciarse, como señala con justeza Scharfetter (1977, p. 199), en los estadios más acabados de su elaboración, debe concederse que los movimientos del pensar que lo anteceden, lo que él denomina cavilaciones, confirmaciones o fundamentaciones, podrán considerarse (aunque sea retrospectivamente; *vid. Ey*, 1998, p. 119) propiamente delirantes si responden a esta finalidad sistematizadora.

Pero (I): desde la filosofía crítica no es posible trazar en la razón una frontera para la sistematización del delirio, cuyo proceder unificador de datos y reglas y estilo judicial en nada se distinguen del método y la sistematización científicos (García Ferrer, 2022, p. 324). No es tampoco cuestión de grado. Sabe bien la psiquiatría clínica que no es merma de ciencia o de razón lo que caracteriza al delirante.⁸ En el mismo sentido dejará Kant

8 Bleuler, 1967, pp. 72-73; Ey, Bernard, Brisset, 1969, p. 500; Scharfetter, 1977, p. 215; Jaspers, 1993, pp. 112, 223; Ey, 1998, pp. 172-173; Minkowski, 1999, pp. 54-55; Minkowski, 2002, p. 109

asentado sin ambigüedad ninguna en el §45 de la *Antropología* que los necios se diferencian de los perturbados (*Gestörten*) en la diversa cualidad de su alteración anímica. Vesania no es debilidad mental. Tampoco razón exacerbada: el razonamiento desaforado será en Kant, cuando no producto genial, simple vicio de la imaginación. Mas no vesania. No es el delirio razón de menos ni de más, no es razón desmedida ni menguada. Es otra cosa. Hay discontinuidad. Vesania no es exceso. Vesania no es falta. La vesania sigue, sencillamente, positivamente, otra regla.

En la vesania, dice Kant según su propia definición de la ilusión empírica en la *Crítica de la razón pura* (Kant, 2004, *KrV*, p. 298), se respeta la legalidad formal de un pensamiento que es desviado, según tesis sensualista, por la imaginación. De este modo, «a causa de una falsa imaginación plástica se tienen por percepciones representaciones facticias» (Kant, 2004, *ApH*, p. 136). La perturbación consistiría así en la infundada atribución judicativa por influjo imaginativo de un correlato existente de la representación, esto es, en tomar la interna representación por una percepción del mundo: «La ilusión causada por la fuerza de la imaginación humana va con frecuencia tan lejos, que el hombre cree ver y tocar fuera de sí lo que sólo tiene en su cabeza» (*ibid.*, p. 90). La experiencia psicótica bien podría así ser entendida como una ilusión empírica. Vesania sería atribución de realidad. Los melancólicos, escribe Pinel, «toman los objetos quiméricos de sus ideas por realidades» (1800, p. 180). Siglo y medio más tarde definía Henri Ey en Madrid (1949) el delirio como «la fusión misma de lo imaginario y de lo real» (Ey, 1998, p. 179), en una concepción delirante alucinatoria que seguirá Scharfetter, quien define y destaca la intersección entre ambos fenómenos del siguiente modo: «*se le aparece al enfermo lo propio (“imaginado”), por lo cual está captado, como siendo de la índole de la percepción*» (1977, p. 193). Alucinación y delirio, superpuestos de modo acaso inevitable e incluso constitutivo. Núcleo de la psicosis. Vesania.

Pero (II): no es tan sencillo discernir lo imaginado de lo real. «Para el hombre no existe una captación “pura” de la realidad», escribe Scharfetter (1977, p. 172), con la que el delirio se hallaría en contradicción (*ibid.*, p. 198). La experiencia se encuentra estrechamente ligada, para su fundamentación de realidad, al «punto de vista de los demás» (*ibid.*, p. 231). Así define Scharfetter: «Con arreglo a una definición operacional, lo real es lo perceptible acerca de lo cual pueden estar de acuerdo los sujetos sanos, sin prejuicios y libremente» (*ibid.*, p. 172). El concepto clave sería aquí «acuerdo», esto es, la aceptación de una «realidad interhumanamente comunicable» (*ibid.*, p. 198) opuesta a la aislada certeza de significación del delirio. Este común acuerdo lo denominará Kant *sensus communis*, que entiende reemplazado en la enfermedad por el *sensus privatus*:

[P]or ejemplo, cuando una persona ve en pleno día sobre su mesa una luz encendida que otra persona presente no ve, o cuando oye una voz que ninguna otra oye. Pues es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento, el que confrontemos éste con el *entendimiento ajeno*, y no nos *aislemos* con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos *públicamente* con nuestra representación privada. (Kant, 2004, *ApH*, §53, pp. 141-142).

Pero si, como decimos: (I) la vesania se constituye, en Kant como en Scharfetter o Pinel, como ilusión empírica, y lo ilusorio consiste en la falta de correspondencia con el mundo, en la confusión de representación y percepción; y si (II) dicha ilusoria confusión solo puede resolverse mediante la pública confrontación de nuestro entendimiento con el ajeno; debemos entonces (III) tener en cuenta la condición que Kant impone a la comunicabilidad: el sentido común. Sí, en efecto: para Kant el sentido común *precede* a la confrontación, a la comparación, a la comunicación, al acuerdo: «la universal comunicabilidad de un sentimiento presupone un sentido común» (Kant, 2013, §21, p. 169).

5. *Sensus communis*

En 1764 sostenía Kant en su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* que el delirante «contraviene las reglas comunes del entendimiento» (1996, p. 348; cf. Frierson, 2009, pp. 285, 301, 303). El vesánico, se dirá en la *Antropología* (§53), ha perdido el sentido común (*sensus communis*), i.e., la condición de posibilidad de la comunicación. ¿Significa eso que el delirante se halla aislado en su interior, ajeno al mundo externo compartido, común (García Ferrer, 2022, pp. 324-5)? ¿Debemos entender que el autismo (Bleuler, 1967, pp. 435-436) es su esencial característica o condición? Veamos en qué consiste dicho sentido común antes de decidir si es posible perderlo.

En el §20 de la *Crítica del juicio* había apuntado Kant que el sentido común (*Gemeinsinn*) no debe ser entendido como un «sentido externo, sino como el resultado del libre juego de nuestras facultades del conocer» (Kant, 2013, §20, p. 168); en el §21 que su identificación no debe «apoyarse [...] en observaciones psicológicas» (*ibid.*, p. 169); en el §22 que el mismo «no puede fundarse en la experiencia» (*ibid.*, p. 170), que «es una mera forma ideal» (*id.*), una cierta proporción en la «disposición de las facultades del conocimiento» (*ibid.*, §21, p. 169; cf. todo ello en Deleuze, 2011, pp. 43-48). Más adelante, en el §40, lo desarrolla Kant desde una perspectiva algo distinta:

[P]or *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de una capacidad de enjuiciar que, en su reflexión, tome en cuenta (*a priori*) el modo de representación de todos los demás para asegurar su juicio en, por decirlo de algún modo, la razón humana total, y evitar así la ilusión que, producida por condiciones privadas subjetivas fácilmente confundibles como objetivas, ejercería una nefasta influencia sobre el juicio. (Kant, 2013, p. 234, traducción modificada; cfr. Kant, 2004, *KrV*, p. 298).

El sentido común (*a todos*) consistiría así en tomar en consideración la perspectiva de *todos* los demás para evitar caer en una ilusión que, según la definición aquí recogida (tomar lo subjetivo por objetivo, lo representado por lo percibido) y de acuerdo con el mismo Kant, es universal e inevitable (2004, *KrV*, p. 300). ¿Resulta entonces posible evitar lo inevitable? ¿Consigue acaso sortear Kant en la *Crítica del juicio* una ilusión considerada insalvable en la *Crítica de la razón pura*? Veamos en qué consiste la «razón humana total» (*die gesamte Menschenvernunft*) requerida para ello. Esta se identifica con un «punto de vista universal»

(Kant, 2013, p. 236) que en la *Antropología* aparece como la necesidad de ponernos «en el lugar de cualquier otro» (Kant, 2004, *ApH*, §43, §59; y 2013, §40, p. 234). No en el de algún otro sino en el de cualquiera, esto es, en el de *todos y cada uno* de ellos. En el §40 de la *Crítica del juicio* se dice que este *sensus communis* o perspectiva universal (la «forma ideal» del §22) puede lograrse mediante la «abstracción de las limitaciones» de nuestra capacidad de enjuiciar (Kant, 2013, p. 234).

Por abstracción. La razón humana total que el sentido común debe atender para hacer posible la comunicación y el acuerdo consiste en un principio abstracto. La «universal comunicabilidad» (Kant, 2013, §21, p. 169) se halla así en Kant supeditada, bien a «un principio determinado objetivo» (*ibid.*, §20, p. 168) —los cuales alcanzan, como precisamente la obra crítica kantiana ha demostrado, una muy limitada esfera de la realidad, y no precisamente la que podemos llamar ‘vida’— o bien al «principio subjetivo» del sentido común, que no se podrá más que suponer «si han de poderse comunicar conocimientos» (*ibid.*, §21, p. 169). Aunque bien podría no darse tal requisito, como en los juicios «del simple gusto de los sentidos» (*ibid.*, §20, p. 168), cuya lógica judicativa asimila —aunque no identifica— Ferrara con la de la enfermedad mental (Ferrara, 2021, p. 147, nota 28). Tal principio de acuerdo no viene en todo caso determinado, es un principio subjetivo y como tal puede o no darse. Se muestra Kant especialmente enfático acerca del carácter contingente de este principio compartido: «Así, sólo suponiendo que haya un sentido común [...], sólo suponiendo, digo, un sentido común semejante, puede el juicio de gusto⁹ ser enunciado» (*id.*; cf. *ibid.*, §§19-22).

Debe al fin en efecto suponerlo, aunque solo sea para conjurar el escepticismo (*ibid.*, §21), pero deja claramente planteada como mera interrogación la eventual existencia de un sentido común que pueda funcionar como principio constitutivo de una experiencia compartida. Queda, por tanto, descartado el criterio de una universal experiencia compartida para una crítica delimitación del delirio, e impugnada, por tanto, una definición de la enfermedad mental que dependa de la asunción del enigmático sentido común que debe precederla.

Cabría un último recurso: apelar a ese espacio indeterminado, sólo determinable, donde el conocimiento no es cierto aunque sí posible para un juicio reflexionante. Ese espacio queda abierto tras la *Crítica del juicio* y la *Antropología en sentido pragmático*. Como excepción en la primera, como regla en la segunda. En la *Crítica* la finalidad del juicio teleológico servirá para orientarnos donde las determinaciones conceptuales no alcanzan (Kant, 2011, §2), esto es, escribe Turró, en «todas las ciencias de la doctrina histórica de la naturaleza: biología, antropología, psicología, etc.» (Turró, 1996, p. 155). Estos saberes son los que pretenden abarcar «todos aquellos fenómenos naturales que presentan una organización compleja y difícilmente reducible —al menos a nivel comprensivo— a una mera causalidad mecánica» (*ibid.*, p. 153). Por medio del juicio reflexionante, anuncia Kant, «podrían dejarse encontrar aún varias leyes de la naturaleza, que si limitáramos nuestra consideración a lo interno del mecanismo de la misma quedarían escondidas» (Kant, 2013, p. 357). Más allá del saber causal-eficiente de una antropología fisiológica hay todavía posibilidad de orientarse en una antropología pragmática. Es más, reconocerá la *Antropología* que «los conocimientos de la escuela» (Kant, 2004, *ApH*, p. 18) no pueden dar cuenta más que de unos pocos y

9 Juicio de gusto como ejemplo del sentido común, no como simple gusto de los sentidos, según se expone en los §§22 y 40 de la *Crítica del juicio*.

acotados espacios cultivados de saber. Que el lugar de la ciencia de la *physis* se circunscribe allí donde el cotidiano trato (*Umgang*), donde el saber habitual no llega y debe uno por tanto conformarse con ser «mero espectador» (*id.*). Observador anómalo en condiciones desmundanizadas, como por ejemplo en el «conocimiento fisiológico del hombre» (*ibid.*, p. 17), incluida la psicología empírica como fisiología del sentido interno.

Desde esta perspectiva situada del saber que asume lo inusual de la certeza podría concebirse como sano entendimiento aquél que toma conciencia crítica de sus límites, y podría entenderse desde aquí la sutil variación que imprime Kant en el retrato del enfermo del alma:

Aquel que no se vuelve *en ningún caso* a esta piedra de toque, sino que se le mete en la cabeza reconocer por válido el sentido privado sin o incluso contra el sentido común, está expuesto a que los pensamientos le hagan víctima de un juego en que no se vea, proceda ni juzgue en un mundo común con los demás, sino (como en los sueños) en un mundo propio y aislado. (*ibid.*, p. 142; aquí nuestro destacado).

El delirante como alguien no ya positivamente enfrentado a una utópica verdad universal sino negado a contemplar la mera posibilidad de su comunicación *en algún caso*. Sería esta una descripción que no encajaría mal en el criterio de la incorregibilidad para la demarcación delirante (Bleuler, 1967; Jaspers, 1993). Mas no parecen bastar las vicisitudes del juicio para acotar el campo del delirio. Termina siempre por resultar necesario suponer una otredad. Las afecciones morales en Pinel, la personalidad en Jaspers: «una *alteración de la personalidad* (...) que tenemos que suponer» (Jaspers, 1993, p. 121). Y conceder al fin que el delirio «no es comprensible como alteración de la función de pensar» (*id.*; cf. p. 223).

6. La experiencia reflexionante

Terminamos. Hemos desandado, por la parte de Swain (§1), el rodeo subjetivista dirigido a sortear la crítica disciplinaria a la psiquiatría. Hemos redescubierto (§2) la autonomía cotidiana del tratamiento moral y hemos devuelto con Kant la vesania a su realidad antropológica. Hemos defendido (§3) que la reivindicación de la subjetividad en la psiquiatría naciente no es más que grosero espiritualismo ante el fino tacto de *superintendents* y *concierges*. Hemos tratado de mostrar (§§4 y 5) que la lectura de una subjetividad enferma en la obra de Kant es infundada, y pragmática su verdadera aproximación al padecer. Hemos querido así atender los avisos de Pinel y Esquirol sobre los peligros, ya corporeístas ya espiritualistas, de moralistas y metafísicos.

Respeta escrupulosamente Kant las dos regiones del mundo que transita: la sensible, donde asentará una poblada antropología con su correspondiente acercamiento pragmático, y la suprasensible, de un descarnado y solitario rigor. No confunde Kant el alcance del sujeto ni lo toma ilusamente por la persona. Fue precisamente Kant quien, al asumir la necesidad de una aproximación a la naturaleza a través de sus productos organizados (orgánicos, vivos, y diversos por tanto) percibió la exigencia de una «observación continuada» (Kant, 2013, p. 357). Lo mismo, lo hemos visto, pedían Pinel y Esquirol. No otra cosa pretendemos nosotros sino, siguiendo a Pablo Ramos, «promover la exigencia de que el saber histórico

ordene el aprendizaje psiquiátrico y la formación del juicio clínico» (Ramos, 2016, p. 438). Solo la observación infatigable de la multiplicidad que se presenta en la experiencia repetida permitirá el establecimiento de patrones lo más regulares posible que puedan orientar la práctica clínica. Pero no basta la experiencia ciega. Debe ser reflexionada. Por supuesto, esta experiencia reflexionada en Pinel (1800, pp. 52, 103), de corte baconiano (Peset, 2003, p. 267), no alcanza la elaboración reflexionante del juicio que Kant propone y que nosotros asumimos crucial para la articulación del juicio clínico (Ramos y Rejón, 2002, pp. 185ss). Es precisamente este juicio reflexionante y su requisito de asunción de la multiplicidad del mundo (aquí humano y doliente) la aportación que Kant puede hacer a la psiquiatría. No será el cierre teórico (entre tantos otros: biológicos, sociológicos, psicoanalíticos, cognitivistas o fenomenológicos) de su nosología de las facultades. Tampoco su nosografía pragmática. Será un juicio reflexionante que permita la adecuada concordancia, precaria siempre, nunca terminada, entre sensibilidad y entendimiento frente al dolor que nos reclama.

Referencias

- Bixler, E. (1936). A Forerunner of Psychiatric Nursing: Joan-Baptiste Pussin. *Annals of Medical History*, 8 (6), 518-519.
- Bleuler, E. (1967). *Tratado de psiquiatría* (trad. A. Guera), Madrid: Espasa-Calpe.
- Campos, R. y Huertas, R. (2008). Los lugares de la locura: reflexiones historiográficas en torno a los manicomios y su papel en la génesis y el desarrollo de la psiquiatría. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIV (731), 471-480. <https://doi.org/10.3989/arbor.2008.i731.197>
- Costantini, M. (2018). Le patologie psichiche nel Versuch kantiano del 1764. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 7, 234-251. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1299098>
- Charland, L. C. (2007). Benevolent treatment: moral treatment at the York Retreat. *History of Psychiatry*, 18 (1), 61-80. DOI: 10.1177/0957154X07070320
- Charland, L. C. (2010). Science and morals in the affective psychopathology of Philippe Pinel. *History of Psychiatry*, 21(1): 38-53. DOI: 10.1177/0957154X09338334.
- Deleuze, G. (2011). *La filosofía crítica de Kant*, Madrid: Cátedra.
- Esquirol, J. É. D. (1805). *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, París: Didot Jeune. Disponible en: https://archive.org/details/BIUSante_TPAR1805x574
- Ey, H., Bernard, P., Brisset, Ch. (1967). *Tratado de psiquiatría* (trad. C. Ruiz), Barcelona: Toray-Masson.
- Ey, H. (1998). *Estudios sobre los delirios*, Madrid: Triacastela.
- Failla, M. (2021). Madness and Kant's Philosophy: The Importance of Philosophy to Medicine. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 13, 29-34. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4899296>
- Ferrara, I. (2021). Kant on mental illness, emotions and moral responsibility. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 13, 133-160. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4899338>

- Foucault, M. (2010). *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático* (trad. A. Dilon), Madrid: Siglo XXI.
- Frierson, P. (2009). Kant on mental disorder. Part 1: An overview. *History of Psychiatry*, 20 (3), 267-289. DOI:10.1177/0957154X08337642
- Frierson, P. (2009). Kant on mental disorder. Part 2: Philosophical implications of Kant's account. *History of Psychiatry*, 20 (3), 290-310. DOI:10.1177/0957154X08337644
- García Ferrer, S. (2022). La sinrazón y la razón sistemática: apuntes sobre psicopatología en clave kantiana. *Eikasia* (107), 317-334. <https://doi.org/10.57027/eikasia.107.309>
- Gauchet, M. (2009). "En busca de otra historia de la locura" en Swain, G., *Diálogo con el insensato* (trad. J. Mateo Ballarca), Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Huertas, R. (2004). *El siglo de la clínica*, Madrid: Frenia.
- Huertas, R. (2010). Locura y subjetividad en el nacimiento del alienismo. Releyendo a Gladys Swain. *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría* (X), 11-28.
- Jaspers, K. (1993). *Psicopatología general* (trad. R.O. Saubidet y D.A. Santillán), México: FCE.
- Kant, I. (1996). Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza (trad. R. Zurro). *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 16 (58), 341-351(155-165).
- Kant, I. (2004). *Crítica de la razón pura* (trad. P. Ribas), Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (2004). *Antropología en sentido pragmático* (trad. J. Gaos), Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2011). *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»* (tr. J.L. Zalabardo), Madrid: La balsa de la Medusa.
- Kant, I. (2013). *Crítica del juicio* (trad. M. G. Morente), Barcelona: Espasa.
- Mesmin d'Estienne, J. (2010), La folie selon Esquirol. Observations médicales et conceptions de l'aliénisme à Charenton entre 1825 et 1840, *Revue d'histoire du XIXe siècle*, (40), 95-112. <https://doi.org/10.4000/rh19.3994>
- Minkowski, E. (1999). *Traité de psychopathologie*, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour la connaissance.
- Minkowski, E. (2002). *Écrits cliniques*, Ramonville Saint-Agne: Éditions érès.
- Paradis, A. (1993). De Condillac à Pinel ou les fondements philosophiques du traitement moral. *Philosophiques* (20;1), 69-112. <https://doi.org/10.7202/027205ar>
- Pasquarè, R. (2019). Cosmopolitanism in Kant's Anthropology from a Pragmatic Point of View: Regulative Ideas and Empirical Evidence. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, n.º 10, 140-161. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3583151>
- Peset, J. L. (2003). La revolución hipocrática de Philippe Pinel. *Asclepio*, 55 (1), 263-280, <https://doi.org/10.3989/asclepio.2003.v55.i1.97>
- Pinel, P. (1798). *Nosographie philosophique ou méthode de l'analyse appliquée à la médecine* (tomo II), París: Maradan. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9608134w>
- Pinel, P. (1800). *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou La manie*, París: Richard, Caille et Ravier. Consultado en la edición facsímil de Saint-Cloud Cedex: Lilly France, 1996. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k432033>
- Pinel, P. (1809). *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, París: Brosson. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76576g>

- Pinel, P. (1813). *Nosographie philosophique ou méthode de l'analyse appliquée à la médecine* (tomo III), París: Brosson. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5340237j>
- Porter, R. (2008). *Breve historia de la locura*, Madrid: Turner
- Ramos, P. (2009). Vida, psiquiatría y biopolítica. Un asunto psicopatológico. *Frenia* (IX), 7-32.
- Ramos, P. (2014). Positividad y psiquiatría. Sobre la subjetividad desfondada y la limitación de la experiencia». *Journal für Philosophie und Psychiatrie* <http://www.jfpp.org/112.html>
- Ramos, P. (2016). Contingencia y subjetividad en el trasfondo de la clínica psiquiátrica. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, XXXVI (130), 423-441.
- Ramos, P. (2022). La experiencia psiquiátrica y la psicopatología. Implicaciones filosóficas en la autocomprensión de la psiquiatría. *Eikasia* (107), 109-121. <https://doi.org/10.57027/eikasia.107.299>
- Ramos, P. y Rejón, C. (2002). *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*, Madrid: Triacastela.
- Rejón, C. (2010). Tener la vida entera. Ensayo sobre la esquividad empírica de la psicopatología. *Cuadernos de trabajo social* (23), 265-288.
- Rejón, C. (2021). *Uno y distinto. Estudios sobre locura e individuación*, Barcelona: Herder.
- Rumore, P. (2015). Un'altra Cenerentola nell'opera kantiana? Il destino della psicologia empirica. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, n.º 1, 274-279. <https://doi.org/10.5281/zenodo.18531>
- Scharfetter, Ch. (1977). *Introducción a la psicopatología general* (trad. A. Guera Miralles), Madrid: Morata.
- Silva, F.M.F. (2022). "Here (...) Practical Anthropology becomes pure art": Kant on the distinction between Empirical Psychology and Pragmatic Anthropology. *Unisinos Journal of Philosophy*, 23 (1), 1-13.
- Staeven, E. Van (1996). "Guislain et le traitement moral" en Stockman, R. (ed.), *Ni rime ni raison: histoire de la psychiatrie*, Gante: Musée Dr. Guislain, 125-135.
- Swain, G. (2009). *Diálogo con el insensato* (trad. J. Mateo Ballarca), Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Sydenham, Th. y Locke, J. (2009). *Anatomía* (trad. M. A. Sánchez González), Oviedo: KRK.
- Teruel, R. (2015). Locura y *Crítica de la Razón Pura*. *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. IX, 81-89.
- Teruel, R. (2021). Naturaleza, conflicto y locura en Kant: el concepto de sinrazón positiva. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 13, 35-65. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4899300>
- Tuke, S. (1813). *Description of the Retreat, an institution near York, for insane persons of the Society of Friends. Containing an account of its origin and progress, the modes of treatment, and a statement of cases*, York: W. Alexander. Disponible en: <https://wellcomecollection.org/works/dcy3yd8x>
- Turró, S. (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona: Anthropos.
- Tylor, Ch. (1900). *Samuel Tuke; his life, work and thoughts*, Londres: Headley Brothers.
- Weiner, D. B. (1999). *Comprendre et soigner: Philippe Pinel (1745–1826). La Médecine de l'esprit*, París: Fayard.

Elegance and Parsimony in First-Order Necessitism

Elegancia y parsimonia en el necesitismo de primer orden

VIOLETA CONDE*

Abstract: In his book *Modal Logic as Metaphysics*, Timothy Williamson defends first-order necessitism using simplicity as a powerful argument. However, simplicity is decomposed into two different, even antagonistic, sides: elegance and parsimony. On the one hand, elegance is the property of theories possessing few and simple principles that allow them to deploy all their theoretical power; on the other hand, parsimony is the property of theories having the fair and necessary number of ontological entities that allow such theories give an account of themselves. Since necessitism endorses Barcan Formulae for the sake of elegance, it is committed to a vast number of contingently non-concrete objects, so one may think that it is not qualitatively parsimonious. I argue that necessitism could be viewed as an *additive* case in the sense that Alan Baker characterizes the adjective, so quantitative parsimony should be considered when it comes to necessitism instead of qualitative parsimony.

Keywords: necessitism, elegance, parsimony, Barcan formulae, contingently non-concrete objects.

Resumen: En su libro *Modal Logic ad Metaphysics*, Timothy Williamson defiende la doctrina necesitista de primer orden aludiendo a la simplicidad como un poderoso argumento. Sin embargo, la simplicidad puede ser caracterizada ateniéndonos a dos facetas diferentes e, incluso, opuestas: elegancia y parsimonia. Por un lado, la elegancia sería la cualidad de las teorías de poseer unos pocos principios simples a partir de los cuales desplegar todo su poder teórico, mientras que, por otro, la parsimonia sería la propiedad de las teorías de contar con el número justo y necesario de entidades para dar cuenta de sí misma. El necesitismo acepta las fórmulas Barcan en pos de la elegancia, pero la aceptación de las Fórmulas Barcan conlleva el compromiso con un gran número de objetos contingentemente no concretos, por lo que se podría pensar que no es cualitativamente parsimonioso. Defenderé que el necesitismo puede considerarse como un caso *aditivo* en el sentido en el que Alan Baker caracteriza tal adjetivo y que, por tanto, es preciso tener en cuenta la parsimonia cuantitativa en lugar de la cualitativa en lo que a esta tesis respecta.

Palabras clave: necesitismo, elegancia, parsimonia, fórmulas Barcan, objetos contingentemente no concretos.

Recibido: 01/05/2023. Aceptado: 17/10/2023.

* La autora es Investigadora Predoctoral en Formación FPU en la Universidade de Santiago de Compostela. Correo electrónico: violeta.conde.borrego@usc.es. Líneas de investigación: metafísica y epistemología de la modalidad, lógica modal, filosofía de la lógica. Publicaciones destacadas: Conde, V. (2023) [Forthcoming]. "Necessitism and Unrestricted Quantification", *Teorema*, Vol. XLII/2. Esta investigación ha sido posible gracias al apoyo del Ministerio de Universidades de España a través del programa nacional FPU (referencia de la ayuda: FPU19/00199) y se inscribe en el Proyecto de Investigación "Concepciones deflacionarias en ontología y metaontología" (referencia: PID2020-115482GB-I00).

1. Introduction

Simplicity has often been considered a strong *desideratum* when establishing a philosophical or scientific system. Allusions to simplicity as a desirable property are found early in the literature, for Aristotle, in his *Posterior Analytics*, asserts that “we may assume the superiority, *ceteris paribus*, of the demonstration which derives from fewer postulates or hypotheses” (Aristotle, 1941: 150). Moreover, the principle of simplicity or economy has been called “Ockham’s razor” and can be found in many other authors—such as Aquinas (1945), Newton (1964), Kant (1950), or Duhem (1906), to name a few—who have seen simplicity even as a feature of truth: the simpler a theory is, the more likely it is to be true. In his book *Modal Logic as Metaphysics* (2013), Timothy Williamson stands for second-order S₅ axiomatized with Barcan Formulae as the best logical system for explaining metaphysical modality. In that context, he refers to simplicity as an argument favoring first-order necessitism as a metaphysical theory of modality. But first, what is necessitism? As Williamson himself puts it:

[...] necessitism says that necessarily everything is necessarily something; still more long-windedly: it is necessary that everything is such that it is necessary that something is identical with it. In a slogan: ontology is necessary (Williamson, 2013: 2).

Another form of articulating what is necessitism is using the following formula, also called the “necessary necessity of being”:

$$(NNE) \Box \forall x \Box \exists y (x = y)$$

Moreover, as Williamson shows (Williamson 2013: 38), one could derive the necessary necessity of being (NNE), the principle at the core of necessitism, using Barcan Formulae. Barcan Formulae are adopted within the framework of first-order necessitism for simplicity, but they make necessitism to be committed with a vast number of *mere possibilia* or contingently non-concrete objects. I should first clarify what I mean by the expression “Barcan Formulae”. Usually, Barcan Formula (BF) is the name for the axiomatic schema $\Box \forall x (\Box A \supset \Box \forall x A)$ (or, equivalently, the following schema $\Box \forall x (\Box A \supset \Box A)$), while the schema $\Box \forall x (\Box A \supset \Box A)$ (or equivalently, $\Box \forall x (\Box A \supset \Box A)$) is known as the Converse Barcan Formula (CBF). These formulae were presented for the very first time by Ruth Barcan (Marcus) (1946) in a paper entitled *A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication* and had a major impact in the connections between logic and metaphysics. As we can see, accepting $\Box \forall x (\Box A \supset \Box \forall x A)$ commits us with *mere possibilia* or contingently non-concrete objects, for if it possible that there exists a x such as it is A , then there exists a x such it is a possible A . For instance, if it is possible that there exists the king of France, then there exists a possible king of France.

Contingently non-concrete objects exist just logically; they do not occupy any space or time. They could have been concrete, but contingently, they are not. In Williamsonian terminology, they L-exist:

In one sense it is obviously contingent what exists. This table might not have existed. But ‘exist’ has more than one sense. For in one sense events do not exist, they occur. Three-dimensional physical objects exist when they are somewhere. Call that the substantival sense of ‘exist’ (‘S-exist’), since we might conjecture that only substances exist in that sense (in some sense of ‘substance’). In another sense events do exist, simply because there are events; to exist is to be something. Call that the logical sense of exist (‘L-exist’), since it is definable given identity and the unrestricted quantifier. Trivially, everything L-exists; not everything S-exist because events do not (Williamson, 2000: 194).

One may think that a theory that is committed with such a huge number of contingently non-concrete objects is not parsimonious. However, what is meant by non-parsimonious in this context is far from clear.

In the first section of this paper, I will introduce the concepts of elegance and parsimony concerning simplicity; then (section 2), I will explore how these concepts apply to the necessitist framework and how, apparently, Williamson gives more weight to elegance than parsimony; finally (section 3), I will stand for necessitism to be an *additive* theory in the sense Baker (2003) characterizes the adjective; further I will explain the difference between qualitative and quantitative parsimony and I will argue that parsimony has the same weight as elegance to establish first-order necessitism when considered quantitatively instead of qualitatively.

2. Elegance and parsimony

The search of simplicity can be justified *a priori* by theological or philosophical reasons. It can be also justified by its intrinsic value, as Sober claims:

Just as the question ‘why be rational?’ may have no non-circular answer, the same may be true of the question ‘why should simplicity be considered in evaluating the plausibility of hypotheses?’ (Sober, 2001: 19).

Be as it may, simplicity has two faces, which are sometimes opposed. On the one hand, elegance is the property of theories with few simple principles from which the theory can deploy its whole potential; on the other hand, parsimony is the property of a theory with the fair and necessary number of ontological entities. Russell (1951) and Quine (1966) claim that when an existential claim is removed from a theory—when the theory is more parsimonious—the theory has more probability of being true since a conjunction always is going to have less probability of being true than its separated conjuncts.

Although elegance and parsimony could conflate, it is essential to acknowledge these two sides of simplicity, for many times, the realization of one of them is inversely proportional to the consecution of the other: to postulate extra entities in a theory could make the theory simpler, whereas to reduce the ontology of theory could be possible only at the expense of making the syntax of the theory more complex (see Baker, 2022). Likewise, we should not

mislead dispensing with entities for the sake of parsimony with the reduction of some entities to others. When a reduction is reached by establishing an identity relation, we are not dispensing with entities since the number of fundamental entities remains unaffected; for instance, reducing numbers to sets and dispensing with phlogiston are two very different cases: in the first case, the number of entities in our theory remains the same, for we have just reduced some entities—numbers—to another class of entities—sets—, whereas in the second case we have made disappear a theoretical entity from our theory, since its explanatory role is not useful anymore.

3. Williamson on elegance and parsimony

Contingentists¹ argue that the reading of Barcan Formulae is not intuitive, and they provide examples to support that thesis. I will present two of them, one for BF and another one for CBF, that could be found in Williamson's work (Williamson, 2013).

Let's begin considering the counterexample to BF. Consider the formula that results from replacing A in *full* BF² by the open formula $x = y$:

$$(1) \quad \Box(\exists x x = y \supset \Box \exists x x = y), \text{ where } y \text{ is an arbitrary material object.}$$

Since the formula $\exists x x = y$ is true at least for one value of y , one can derive $\Box \exists x x = y$ (considering that the actual is necessary possible), and, from there, we can arrive—by (1) and standard modal reasoning—to the formula $\Box \exists x x = y$. However, the former formula is false for contingentists, since they think that it is not necessary that there exists something that could be y . A necessitist, for the contrary, can accept something that could be y : a contingently non-concrete object.

Consider now the formula that results from replacing A by the formula $\neg \exists y x = y$ in CBF:

$$(2) \quad \exists x \neg \exists y x = y \supset \Box \exists x \neg \exists y x = y$$

For a contingentist, any ordinary object would satisfy the antecedent of (2)—there is something that could have been nothing— but the consequent would be false, since $\exists x \neg \exists y x = y$ (something is nothing) is inconsistent in first-order logic with identity. But if we apply *modus tollens* to (2) we obtain (NNE), which shows, according to Williamson (2013: 38) that Barcan Marcus' system is necessitist in spirit.

The main task for the contingentist, then, is to identify a fallacy in the proof of the relevant instance of *full* CBF³. That proof implies the following formula:

$$(3) \quad \Box(\neg \exists y x = y \rightarrow \exists x \neg \exists y x = y),$$

1 Contingentism is the view that denies necessitism.

2 By *full* BF I mean the schema whose instances are all modal closures of instances of BF, i.e. $\Box(\exists x \Box A \supset \Box \exists x A)$.

3 *Full* CBF is the schema whose instances are all modal closures of instances of CBF, i.e. $\Box \exists x \Box A \supset \Box \exists x A$.

which can be understood as the implicit assertion of the following universal sentence:

$$(4) \quad \Box(\neg\exists y x = y \supset \exists x\neg\exists y x = y).$$

For a contingentist, (4)—and, therefore, (3)—cannot be accepted; even if the king of France had been nothing, this would not imply that there was something that is nothing.

Taking into account the above, we have that the contingentist does not accept (3), this being the necessitated version of (5):

$$(5) \quad \neg\exists y x = y \supset \exists x\neg\exists y x = y.$$

Therefore, if she wants to keep the principle (NNE), she must sacrifice the validity of (5); that is, our contingentist has to choose between rejecting (5) as a theorem or rejecting (NNE)—which leads from (5) to (3). Since (5) is a standard non-modal logic theorem—that is, an instance of the existential generalization principle $\Box \exists \Box A$ —the first alternative would imply the adoption of a free logic (even for the non-modal fragment) that imposes restrictions on quantification. If she chooses, instead, to restrict the principle (NNE)—that is, to accept (5) as a theorem but not (3)—, then, she would be renouncing the validity of a large number of open formulas, alluding that such formulas “lack fixed interpretations and so serve a merely instrumental role in the proof theory and semantics” (Williamson, 2013: 40).

Adopting free logic, even for the non-modal fragment of our language, seems not to be very elegant for Williamson. Instead, he proposed adopting Barcan Formulae as axioms since that simplifies the logic for his theory about modality. However, adopting Barcan Formulae commits him to contingently non-concrete objects, a new ontological category of objects whose existence is controversial and counterintuitive. In that sense, necessitism would not be parsimonious, at least qualitatively (for it postulates a new kind of entities). In the next section, I will argue that, even if necessitism is not parsimonious in the qualitative sense, it is so in the quantitative sense.

4. Quantitative parsimony

We can differentiate between qualitative and quantitative parsimony. Qualitative parsimony refers to the kind of things a theory postulates; namely, the less variety of kinds, the more qualitatively parsimonious the theory is. On the other hand, quantitative parsimony concerns the number of things a theory is committed to. Many philosophers regard quantitative parsimony as non-significative when constructing their metaphysical theories. However, there are cases in science for which quantitative parsimony has shown to be important. Following Daniel Nolan (1997) in his paper *Quantitative Parsimony*, let's consider what he calls the “neutrino case”. The neutrino was posed as an entity to explain some phenomena that occurred during the so-called Beta decay. However, as Baker (2003) points out those phenomena could be explained by different neutrino hypotheses, namely:

(H₁) 1 neutrino with a spin of $\frac{1}{2}$ is emitted in each case of Beta decay.

(H₂) 2 neutrinos, each with a spin of $\frac{1}{4}$ are emitted in each case of Beta decay. (H₃) 3 neutrinos, each with a spin of $\frac{1}{6}$ are emitted in each case of Beta decay.

... and more generally, for any positive integer n ...

(H _{n}) n neutrinos, each with a spin of $\frac{1}{2n}$ are emitted in each case of Beta decay.

The neutrino case is what Baker (2003) calls an *additive* case:

My analysis in this paper is restricted to a class of cases I shall refer to as *additive*. Such cases involve the postulation of a collection of individual objects, qualitatively identical in the relevant respects, which collectively explain some particular observed phenomenon. The explanation is 'additive' in the sense that the overall phenomenon is explained by totaling the individual positive contributions of each object. I shall argue that in additive cases such as the neutrino case, it is rational to prefer quantitatively parsimonious hypotheses, not because quantitative parsimony is a primitive theoretical virtue, but because quantitative parsimony brings with it other independently recognized virtues. In particular, quantitative parsimony tends to increase the explanatory power of hypotheses compared to their less quantitatively parsimonious rivals (Baker, 2003: 248)

According to Baker (2003), quantitative parsimony should be considered instead of qualitative parsimony in cases which are *additive*, such as the neutrino one. The history of science has shown us that considering this kind of parsimony in additive cases has been more fruitful than considering less quantitatively parsimonious accounts. Nolan considers this way of thinking a meta-induction procedure: "the fact that employing quantitative parsimony has led to more accurate theories in the past is evidence that it will in the future also" (Nolan 1997: 332). In the neutrino case, considering (H₁) has the same effect than considering, for instance, (H₂) since the Beta decay phenomenon is totally explained by the former hypothesis. However, we can say that considering (H₁) make the theory simpler and more manageable.

Necessitism is qualitatively non parsimonious since it postulates a new kind of objects as a result of the addition of the Barcan Formulae as axioms for S₅. Williamson seems not to be

very concerned about parsimony as a virtue in the case of necessitism⁴. However, I will argue that if some contingentist charges necessitism on the base of not to be parsimonious, a necessitist can answer saying that it is so in the quantitative sense, for it does not multiply contingently non-concrete objects without necessity. It is true that the number of contingently non-concrete objects is huge, but they are all there in the logical space from the beginning, so no additional objects are postulated: the number of objects postulated is

4 See Williamson, 2013.

the fair and necessary one; the fact that necessitism postulates all of them could be considered just as a limit case when referring to quantitative parsimony.

I start clarifying when a metaphysical explanation is additive. By analogy to scientific explanation, we can say that a metaphysical explanation is additive when the objects involved are qualitatively identical in the relevant respect and collectively serve to account for a metaphysical fact. Are contingently non-concrete objects qualitatively identical? Yes, they are since they are all contingently non-concrete and the other properties they have are non-qualitative ones⁵. Do they explain collectively a metaphysical fact? They explain the overall phenomenon of metaphysical modality in a sense in which *existence* is understood logically and not substantively. So, as I argue below, quantitative parsimony is preferable than qualitative parsimony in the case of necessitism.

The final question will be: is it necessitism, as Williamson poses it, quantitatively parsimonious? I will say yes, because it does not duplicate contingently non-concrete objects without reason, since, as I have said, they are all there in the logical space from the beginning. Contingently non-concrete objects, as Linsky and Zalta (1996) point out, play a fundamental role in some modal claims; they guarantee the truth of the consequent of the Barcan Formula, and, as Williamson and I argue, using Barcan Formulae makes necessitism a more elegant theory about metaphysical modality than contingentism.

The explanatory power that necessitism has shown concerning the metaphysics of modality seems enough to accept contingently non-concrete objects as a new kind of entity. Moreover, even if necessitism could be charged of not being qualitatively parsimonious, is quantitative parsimony what plays a more interesting role in the case of necessitism, so we can maintain that necessitism is elegant and parsimonious, at least in the quantitative sense.

References

- Aquinas, T. (1945). *Basic Writing of St. Thomas Aquinas*. A. C. Pegis (trans.). New York: Random House.
- Aristotle (1941). *Posterior Analytics*, in *The Basic Works of Aristotle*. R. Mackeon (trans.). New York: Random House.
- Baker, A. (2003). "Quantitative Parsimony and Explanatory Power", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 54 (2), pp. 245 – 259. doi: 10.1093/bjps/54.2.245
- Baker, A. (2022). "Simplicity". In Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Ed.). URL= <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/simplicity/>.
- Barcan (Marcus), R. (1946). "A Functional Calculus of First Order Based On Strict Implication", *The Journal of Symbolic Logic*, 11 (1), pp. 1 – 16. doi: 10.2307/2269159.
- Duhem, P. (1906). *La théorie physique, son objet et sa structure*. Paris: Chevalier et Rivière.
- Kant, I. (1950). *The Critique of Pure Reason*. N. Kemp Smith (trans.). New York: Humanities Press.

5 I argue elsewhere that contingently non-concrete objects are tracked by their non-qualitative properties, in particular, by their haecceities.

- Newton, I. (1964). *The Mathematical Principles of Natural Philosophy (Principia Mathematica)*. New York: Citadel Press.
- Nolan, D. (1997). “Quantitative Parsimony” *British Journal for the Philosophy of Science*, 48 (3): 329 – 342. doi: 10.1093/bjps/48.3.329
- Quine, W. (1966). “Simple Theories of a Complex World”. In *Ways of Paradox*. New York: Random House: 242 – 246.
- Russell, B. (1951). *Mysticism and Logic*. Baltimore: Penguin Books.
- Sober, E. (2011). “What is the Problem of Simplicity”. In Zellner et al. (Eds.), *Simplicity, Inference, and Modelling*. Cambridge: Cambridge University Press: 13 – 32.
- Williamson, T. (2013). *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 98 (2026), pp. 61-77

ISSN: 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.580321>

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 resignificación de la experiencia y el sesgo de la memoria. Una interpretación sobre la concepción arendtiana de narración*

The resignification of experience and the bias of memory.
An interpretation of the Arendtian conception of storytelling

MARIA CAMILA SANABRIA CUCALÓN**
JESÚS CARRASQUILLA OSPINA***

Resumen: En este texto se aborda el tema de la narración en relación con la comprensión y la memoria. Siguiendo la filosofía de Hannah Arendt, planteamos que el relato podría representar un sesgo en la resignificación de

Abstract: This text addresses the topic of narration in relation to comprehension and memory, following Hannah Arendt's philosophy. We propose that storytelling could introduce bias in the re-signification of personal experiences, despite

Recibido: 04/08/2023. Aceptado: 20/10/2023.

* Artículo producto del semillero de investigación "Filosofía política y pensamiento latinoamericano", adscrito al Grupo de investigación *De Humanitate* de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali, Colombia. Este artículo ha sido elaborado por ambos autores y su orden de aparición obedece a la iniciativa que tuvo uno de ellos (la autora) para hacer un trabajo juntos.

** Profesora del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali e investigadora del Grupo *De Humanitate* (Minciencias). Su trabajo académico está orientado al estudio de la obra de Hannah Arendt desde la narración, la acción y el testimonio. Correo electrónico: maria.sanabria@javerianacali.edu.co Algunas de sus publicaciones más recientes son: Sanabria, María Camila. (2022). "Dialegethai y autoreflexión: dos perspectivas de la facultad arendtiana de pensamiento". *Cuestiones de Filosofía*, 8 (30), 199-220. Sanabria Cucalón, María Camila. (2022). "Narración: empatía y comprensión. Una aproximación a la importancia del testimonio desde la filosofía de Hannah Arendt". *Protrepis*, Año 12, Número 23.

*** Profesor del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali e investigador del Grupo *De Humanitate* (Minciencias). Su trabajo académico está orientado al estudio de la justicia, el reconocimiento, la interculturalidad y la narración. Correo electrónico: carrasquilla@javerianacali.edu.co Algunas de sus publicaciones más recientes son: Carrasquilla Ospina, Jesús (2022). "Colombia hoy: entre el anhelo de la paz, el desprecio por el otro y la construcción de un Estado democrático". En D. Grueso y C. Tobar (Comp.), *Conflicto, memoria y justicia. Repensando las vías hacia la paz en Colombia*. Cali: Universidad del Valle y Pontificia Universidad Javeriana. Carrasquilla Ospina, Jesús (2020). "Aportes de la Teoría Crítica para pensar los conflictos sociales actuales relacionados con la justicia". En J. Carrasquilla y A. Sandoval (Ed.), *La justicia en la filosofía contemporánea: entre la filosofía política y la filosofía social*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.

experiencias personales a pesar de que es, a su vez, condición de posibilidad. Concluimos que la resignificación de experiencias personales es posible mediante una ampliación de la mentalidad que podría lograrse recurriendo a otras interpretaciones de nuestra experiencia o a otras historias, y resaltamos el carácter de fragilidad del relato.

Palabras clave: memoria, experiencia, narración, relato, juicio.

being a condition of possibility. We conclude, making emphasis in the story's character of fragility, that the re-signification of personal experiences is possible through the enlarged thinking that could be achieved by considering alternative interpretations of our experiences or exploring other narratives.

Keywords: memory, experience, narration, story, judgement.

Introducción

La importancia del relato en la obra de Hannah Arendt es explorada por sus intérpretes a partir de su relación con las facultades de comprensión y juicio. Siguiendo a María Pía Lara, aun asumiendo que la filosofía y la literatura presentan diferencias, tienen un nexo común a través del juicio. Lara (2009) parte de la filosofía arendtiana para proponer una teoría de juicio reflexionante cuyo medio serían las narrativas (p. 275). La bibliografía que se encuentra en este marco conceptual, como veremos más adelante, se enfoca en mostrar que los relatos son medios que aportan a la comprensión y al juicio de acontecimientos históricos. Siguiendo a Lara (2009), esta herramienta es utilizada por Arendt cuando hace referencia a personajes literarios y narraciones de ficción, pero también retoma biografías desde las cuales puede tomar ejemplos para abordar temas como la acción política. Estos recursos narrativos se encuentran en textos como la historia de Rahen Varnhagen, y en obras como *Los orígenes del totalitarismo* o *La condición Humana*. (pp. 87-88)

Arendt hace uso del relato como forma de comprensión en dos sentidos. Primero, comprendiendo a través de relatos ya existentes, tomando a los personajes históricos o ficticios como ejemplos que clarifican una noción de carácter filosófico. Segundo, comprendiendo a través de la narración misma, relatando un caso particular. Este es el caso de su obra *Eichmann en Jerusalén* que la misma autora, en la Advertencia Preliminar, cataloga como *relato* (Arendt, 2011: 9), y sobre la que aclara en el *Post Scriptum* que no se trató sobre la historia del mayor desastre sufrido por el pueblo judío, ni sobre la historia del pueblo alemán durante el Tercer Reich, ni fue un tratado sobre la naturaleza del mal, sino que trató, únicamente, sobre el proceso del juicio de Eichmann (Arendt, 2011: 415).

Los relatos históricos y ficticios, así como el ejercicio mismo de la narración, están presentes en las obras de Hannah Arendt y forman parte tanto de los elementos como de los medios para exponer su interpretación sobre fenómenos particulares, pero, también, sobre concepciones generales –como el recurso de presentar su concepción del pensar a partir del ejemplo de Sócrates–. Además, los relatos se convierten en una expresión de juicio reflexionante al tomar como punto de partida la acción de personajes particulares, como es el caso de *Eichmann en Jerusalén*.

En este y en los anteriores ejemplos mencionados por Lara (2009) Arendt recurre a los relatos y a la narración para abordar fenómenos de carácter histórico. No obstante, consideramos plausible extender la validez de este recurso para comprender las experiencias

personales, pues, en ambos casos se encuentra la particularidad como punto de partida y participarían las mismas facultades mentales: memoria, imaginación, comprensión y juicio.

En este texto nos ocuparemos de la posibilidad de la resignificación a partir del relato en relación a la memoria y la comprensión. La pregunta que dirige esta indagación cuestiona nuestra posibilidad de regresar sobre el recuerdo original una vez se ha realizado la primera narración sobre la experiencia. Por tanto, partimos de los análisis que vinculan la comprensión y el juicio con la actividad narrativa y su producto, para aproximarnos a la posibilidad de resignificación de la experiencia personal. Si, como veremos, el acto de narrar implica una elección de los hechos que anteceden a la experiencia, y solo mediante la narración podemos garantizar la permanencia en la memoria¹: ¿qué ocurre con aquellos elementos que no elegimos contar en el primer relato? ¿cómo es posible una resignificación sin incluir lo olvidado?

1. La comprensión de acontecimientos históricos a partir de la actividad narrativa

En este apartado presentamos los presupuestos conceptuales que nos permitirán plantear el problema. En un primer momento exponemos que, siguiendo a Arendt, tanto el relato como la actividad de narrar pueden entenderse como medios de comprensión. En el segundo momento, abordamos la relación entre juicio y comprensión para mostrar que la actualización del primero no estaría condicionada por la segunda. Es decir, que es posible juzgar de modo distinto un fenómeno sin necesidad de reformular la historia que nos ha permitido comprenderlo, pero que esta reformulación sí implicaría una modificación en nuestro juicio sobre dicho fenómeno.

Antes de continuar, quisiéramos ofrecer una clarificación sobre los límites de esta investigación. Si bien, la facultad de comprender está ligada, dentro de la filosofía arendtiana, a su noción de acontecimiento histórico, no nos ocuparemos de esta última porque nuestra propuesta tiene como objeto de reflexión la comprensión de experiencias personales. Consideramos plausible prescindir de una clarificación sobre esta noción ya que, si bien es cierto que, dentro de la cotidianidad individual, por decirlo de algún modo, irrumpen sucesos de forma impredecible y espontánea, la comprensión no es una actividad que se ocupe exclusivamente de estos momentos que pueden entenderse como acontecimiento.

1 En el numeral 2.2. La narración como condición del recuerdo, abordaremos las condiciones del recuerdo a partir de la actividad narrativa. En este apartado se argumenta que, desde la filosofía arendtiana, el recuerdo de la experiencia parecería estar condicionado por la narración de la misma. Al señalar “la elección de los hechos que anteceden a la experiencia”, hacemos referencia al proceso de la actividad narrativa en la que el narrador elige qué aspectos previos a la experiencia han de hacer parte de la historia que otorgaría significado a la misma, y cuáles no. En otras palabras, sostendremos que, si el recuerdo está condicionado por el relato y este por una selección de elementos del pasado, dicha selección implicaría, a su vez, el olvido de los hechos no incorporados en la historia (*story*).

1.1. Narrar y comprender

La comprensión no es una facultad que se ocupe exclusivamente de acontecimientos, bien sea personales o de carácter histórico, pero si nos preguntamos por la posibilidad de resignificar nuestras experiencias también estamos incluyendo aquellas que ocurrieron de forma espontánea e imprevisible. Por ello, siguiendo el propósito de este texto podemos tomar como punto de referencia la siguiente definición de acontecimiento puesto que también hace referencia a aquello que ocurre de manera imprevista a los individuos:

Birulés (2007) retoma la interpretación de Jacques Taminiaux sobre la concepción arendtiana de acontecimiento y lo define “como lo que, tanto para los individuos como para las colectividades, *emerge* a título *singular e imprevisto*, *aparece* en el tiempo *notoriamente* y merece ser *recordado* como tal, de modo que supone *reorganización* de la experiencia” (p. 170).

Este fragmento destaca dos ideas que permitirán dirigirnos hacia la relación entre comprensión y narración. En primer lugar, encontramos su relación con el recuerdo. En segundo lugar, el ejercicio de la reorganización. No solo los acontecimientos se fijan en nuestra memoria, en ella podemos almacenar eventos irrelevantes y repetitivos, pero el acto de comprender exige que se guarde un registro de aquello de lo que es objeto. Pues nuestro pasado está contenido en las anécdotas que narramos a nosotros mismos o a los otros y que, en el caso de las colectividades, el pasado pueda permanecer en los relatos aún si se perdiera la tradición:

Arendt pretende evitar el peligro de habitar un presente absoluto, idéntico a sí mismo, sin proyectos ni memoria. Lo sabemos: un mundo sin pasado ni futuro es un mundo natural, no humano, de modo que se trata de rescatar “lo rico y lo extraño”, tesoros de experiencia que, de otro modo, se perderían; tesoros de experiencia política, como el tesoro perdido de la tradición revolucionaria, o el de lo que ella denomina una “tradición oculta”. (Birulés, 2007: 183)

Comprender el pasado exige recordarlo, pero no como mero almacenamiento de datos sino como una historia coherente, en forma de relato. Esto nos lleva al elemento de reorganización de la experiencia. El relato como forma de comprensión requiere que el narrador realice un ejercicio interpretativo sobre los sucesos que precedieron al acontecimiento o al fenómeno que sea su objeto.

La historia (*history*) toma cuerpo dondequiera que ocurra un acontecimiento lo suficientemente importante como para iluminar su pasado. Sólo entonces el caótico amasijo de acontecimientos pasados emerge como un relato (*story*) que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final. [...] (Arendt, 2002b: 23)

La comprensión que resulta de la mirada del historiador o del narrador está condicionada por la actividad retrospectiva, que implica el fin del fenómeno que se intenta comprender. El final de la acción es el comienzo de la comprensión porque permite reconstruir *un* camino que precedió al acontecimiento. “Tan sólo cuando algo irrevocable ha ocurrido podemos

intentar seguir sus huellas mirando al pasado. El suceso ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido de él” (Arendt, 2002b: 23). Por tanto, consideramos que la mirada de quien comprende parecería estar dirigida más a aquello que estuvo oculto tras el acontecimiento, que al acontecimiento mismo.

La narración se construye a partir de fragmentos del pasado. La característica de la comprensión de dirigirse al pasado para reorganizarlo y encontrar su sentido, se expresa particularmente en la naturaleza de la actividad narrativa en tanto implica un ejercicio de construcción a partir de sucesos dispersos –la “masa caótica de sucesos” en palabras de Birulés (2007: 180)– que, al ordenarse, adquieren coherencia, sentido y que tiene como antecedente el taller de Benjamin donde se accede al pasado a partir de fragmentos en búsqueda de lo más valioso que contienen estos.

En este texto, Arendt hace referencia al trabajo de Benjamin a partir de la colección de citas y expresa:

El ideal de Benjamin de producir un trabajo que consistía totalmente en citas, armadas con tanta maestría que podían prescindir del texto acompañante, puede parecernos en extremo extravagante y autodestructivo, pero no lo era, así como tampoco lo eran los experimentos surrealistas contemporáneos que surgían a partir de impulsos similares. Hasta el punto en que un texto acompañante del autor probaba ser inevitable, era cuestión de moldearlo en forma tal que preservara “la intención de dichas investigaciones”, [...] como para no arruinarlo todo con explicaciones que buscan proporcionar una conexión causal o sistemática. (Arendt, 2006: 209)

La actividad narrativa como forma de comprensión puede entenderse a partir de este fragmento sobre el trabajo de Benjamin. En ambas, el ejercicio consiste en dar un orden coherente al pasado de modo que adquiera un significado, mas no de un modo causal y determinista, aspecto que resalta la apuesta de Arendt por el relato y su crítica al concepto moderno de Historia (Birulés, 2007: 167). Volver sobre el pasado para comprender lo que ha sucedido no se traduce en explicar lo sucedido señalando sus causas sino, más bien, ordenando sucesos particulares de modo que permita el trazo de un relato.

La realidad es diferente de la totalidad de los hechos y acontecimientos, y es más que ellos, aunque esta totalidad es de cualquier modo imprevisible. El que dice lo que existe –λέγειν τα ἔοντα–, siempre narra algo, y en esa narración, los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren cierto significado humanamente captable. (Arendt, 2016: 399)

La diferencia radica en el punto de partida; es el acontecimiento el que ilumina su pasado y, como explica Arendt (2002b), permite seguir sus huellas, pero nunca puede ser deducido de éste (p. 23). El relato, entonces, conserva el carácter contingente de la vida humana y está condicionado por la mirada interpretativa del historiador o narrador. De ahí que la actividad de comprender sea una actividad sin final que nunca deja resultados inequívocos y está en constante cambio y variación. Esta es, siempre, de carácter contingente porque ha dependido de la mirada del narrador (Arendt, 2002b: 3). Volviendo sobre el ejemplo de Benjamin, el

resultado ha dependido de la elección de elementos, sin un previo ejercicio de clasificación, y su significado podría cambiar al regresar a este pasado y dar un nuevo sentido a partir de su reorganización.

En resumen, la comprensión es una actividad condicionada por el recuerdo y la organización de sucesos anteriores al acontecimiento, o bien, a la experiencia particular que el individuo desea comprender. Esto significa que la pérdida del pasado se traduce en la pérdida de la posibilidad de comprender, que ningún acontecimiento podría ser comprendido si no hay fuentes que den cuenta de su pasado. Estas podrían ser relatos de aquellos que lo habitaron y que posibilitan su representación mediante sus historias, o bien, nuestros recuerdos individuales. Este almacenamiento de memorias sería el material de la comprensión a través de un ejercicio de organización que daría lugar al significado al convertirse en un relato coherente.

1.2. Juzgar y comprender

En este apartado proponemos que, si bien podría haber un mutuo aporte entre la comprensión resultante de la actividad narrativa y juicio, desde la filosofía arendtiana es plausible aproximarse al problema de la comprensión como una facultad independiente del juicio². Fonnegra (2017) advierte la relación entre la comprensión que surge a través de la actividad narrativa, y el juicio. Indica que, siguiendo a Arendt, la narración de relatos históricos o ficticios contribuye a la ampliación del juicio porque narrar implica *ordenar las vivencias temporales* de modo que, en la totalidad del relato, se hace visible el significado de la acción (p. 19)³. Acorde con Lara (2009), en el mismo proceso de comprensión que surge a través de la actividad, juzgamos ese particular que es objeto del relato:

La interpretación de los eventos son juicios y si estos poseen un filtro moral pueden llegar a ser, además de originales, *fuentes de reflexión crítica* [...] Ya que el narrador está construyendo su juicio, en el mismo proceso de comprensión la complejidad de una acción se puede captar de distintas maneras. Arendt demuestra que cuando necesitamos comprender algo complejo o difícil de expresar lo podemos hacer utilizando una forma narrativa como una especie de puente entre la imaginación y la comprensión⁴. (p. 80)

2 En el presente artículo tomamos la distinción kantiana entre juicio reflexionante y juicio determinante, coincidiendo con las investigaciones que vinculan al primero con la actividad narrativa. Aunque otra lectura podría conducir a la distinción entre juicio teórico y práctico, la relación juicio-narración estaría dada por la comprensión que la narración proporcionaría para ejercer el juicio. Estando nuestro interés investigativo del lado de la comprensión, y no de la acción, resulta pertinente abordar la distinción kantiana ya mencionada: a saber, “La expresión ‘facultad del juicio’ —a veces traducida simplemente por ‘juicio’— es empleada sobre todo en relación con la filosofía de Kant. Según este autor, la facultad del juicio (*Urteilkraft*) designa la facultad de pensar lo particular como subsumido en lo general. Si lo general está dado, la facultad del juicio que subsume en él lo particular se llama juicio determinante o determinativo; si está dado lo especial que hay que subsumir en lo general la facultad que busca lo general en lo cual subsumir lo especial se llama juicio reflexivo” (Ferrater, 1965: 1022)

3 Cursiva nuestra.

4 Cursiva nuestra.

Coincidimos con Lara en que la narración es una actividad que, además de comprender, también nos facilita juzgar en tanto deja como resultado una visión total de la historia (*story*). Además, la narración corresponde con la condición arendtiana de juzgar a partir de la posición del espectador y no desde la parcialidad del actor. En este sentido, Beiner (2003) indica que para Arendt “los actores de un drama político tienen sólo una visión parcial (por definición, dado que sólo pueden representar su propio «papel») y que, por lo tanto, únicamente el espectador puede disponer del «significado del todo» (p. 175)⁵

Siguiendo a Beiner (2003), Arendt asigna la función de la inteligibilidad a la narración, y esta función también está presente en el juicio que “nos ayuda a dar sentido, a hacer humanamente inteligibles acontecimientos que, de otra forma, carecerían de él” (p. 175). Pese a la manifiesta relación entre ambas facultades, nuestra interpretación, sugiere, que es plausible abordar el problema de la comprensión con independencia del juicio dado, puesto que el segundo no representa una condición para la primera.

Los tres autores mencionados ofrecen una interpretación que interrelaciona el juicio y la comprensión, pero desde la filosofía arendtiana sería plausible hacer una separación para abordar a la comprensión desde la imaginación como su precondition, y al juicio desde la precondition del pensamiento.

¿Cómo participa la imaginación en el proceso de comprender a través de la narración? Si la comprensión requiere que la acción haya finalizado, entonces la actividad de narrar que permite esta comprensión tiene como objeto algo que está ausente, es decir, sucesos pasados y no aquello que está ocurriendo frente a nosotros. Arendt (2003) retoma la concepción kantiana de imaginación para definirla como la facultad mediante la cual hacemos presente aquello que está ausente. Asimismo, menciona que esta representación se distingue, según Kant, de la imaginación productiva, pero añade que incluso en esta última parte de lo dado (pp. 143-144). En este sentido, tanto los relatos históricos como los ficticios estarían precedidos por la imaginación, en el primer caso, entendida como representación y en el segundo como imaginación productiva. Es, entonces, mediante la imaginación que el narrador puede tener en cuenta una realidad que no es la propia y así puede atreverse a contarla.

En el caso del juicio ocurre algo semejante. La imaginación, expresa Arendt (2002b), es la verdadera comprensión (p. 32) y al referirse a ésta nos muestra un alcance que supera la mera función de representación. La imaginación permite que superemos la parcialidad de nuestra perspectiva situándonos en el lugar de los otros. Pero esta ampliación de nuestra perspectiva contiene, además, un carácter de sensibilidad que permite acercarse a la experiencia ajena como si fuera la propia:

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas en su adecuada perspectiva, nos permite ser lo bastante fuertes para poner a cierta distancia lo que nos resulta demasiado próximo, de tal manera que podamos verlo y comprenderlo sin predisposición y prejuicio, y ser lo bastante generosos para salvar los abismos que nos separan de todo lo

5 Además, al reconocer la historia como acontecimiento nos permite releer sus fragmentos en perspectiva de Benjamin con sentido y, en este contexto, aportaría una nueva luz a los ‘fenómenos políticos de ruptura’ como atestigua Arendt y como propone Galindo (2015) en su indagación.

que nos resulta demasiado ajeno, hasta que lo comprendemos como si fuesen nuestros propios asuntos. (Arendt, 2002b: 32)

Teniendo en cuenta a los otros, poniéndonos en su lugar, pero manteniendo la suficiente distancia para no perdernos, podemos juzgar fenómenos que no ocurrieron frente a nosotros. Dicho de otro modo, si la imaginación es la verdadera comprensión, no podemos negar que la comprensión de un fenómeno amplía nuestra mentalidad y, por tanto, nuestro juicio. El aporte de la comprensión se aproximaría a la noción kantiana de mentalidad amplia que refiere a tener en cuenta otras posibles opiniones. Esta ampliación también está dirigida a tener en cuenta a los otros, a aquellos actores del fenómeno al que ahora nos aproximamos como espectadores, y tenerlos en cuenta desde la sensibilidad.

El juicio estaría, entonces, condicionado por la imaginación en tanto representación del objeto de reflexión y de los puntos de vista de los demás espectadores. No obstante, al referirse al juicio, Arendt parecería enfatizar en la precondition del pensamiento:

Así, creo que este “pensar” sobre el que escribí y estoy escribiendo ahora –pensar en el sentido socrático–, es una función mayéutica, es obstetricia. Es decir, uno saca a la superficie todas sus opiniones, sus prejuicios, cosas por el estilo; y uno sabe que nunca, en ninguno de los diálogos [platónicos], Sócrates descubrió jamás a ningún hijo [de la mente] que no fuera un huevo hueco. Que uno queda, en un sentido, vacío después de pensar... Y una vez que uno está vacío, entonces de un modo que es difícil de expresar, uno está preparado para juzgar. [...] (Citado en Young-Bruhel, 1993: 571)

Nos parece que la apuesta de Arendt por el juicio reflexionante, cuya importancia fue revelada en tiempos de crisis, coincide con una reivindicación de la facultad de pensamiento entendida como una puesta en cuestión de prejuicios. Cabe señalar que, ambas actividades, pensamiento y comprensión, tienen como propósito la búsqueda de sentido, pero el pensamiento, como indica Arendt (2002a) tiende a lo general, mientras que la comprensión mantiene su atención en lo particular. En otras palabras, mientras que el pensamiento podría preguntarse qué es el amor, la comprensión tendría como objeto una particular manifestación del amor y su historia. Ahora bien, compartimos, con los autores citados que la comprensión resultante de la narración puede aportar al juicio. Volviendo sobre las palabras de Lara (2009), estas “fuentes de reflexión crítica” podrían ampliar nuestra mentalidad en tanto dan cuenta de las perspectivas y opiniones-implícitas o explícitas en los discursos– de otros personajes. Además, y esto nos parece aún más relevante, brindan ejemplos. Estas fuentes de validez ejemplar no solo son tomadas para juzgar sino, también, para dar cuenta de lo comprendido. Hannah Arendt se ha valido de esta herramienta para argumentar sus concepciones filosóficas que han resultado de su intento por comprender⁶.

6 Esto lo demuestra Fonnegra (2017, 10-11) dando cuenta de las referencias a obras literarias presentes en “El pensar y las reflexiones morales”, *Los orígenes del totalitarismo, Entre el pasado y el futuro y La vida del espíritu*.

Los relatos históricos o ficticios narran las historias de personajes, y esta particularidad del personaje se convierte en un ejemplo que sirve de apoyo para el juicio cuando no hay criterios previos, incluso, cuando el mismo pensar nos ha liberado de nuestros prejuicios:

Los ejemplos, que son ciertamente la “carretilla” de toda actividad judicativa, son también, especialmente, los postes indicadores de todo pensamiento moral [...] Juzgamos y distinguimos lo correcto de lo incorrecto teniendo presente en nuestra mente algún incidente y alguna persona, ausentes en el tiempo o el espacio, que se han convertido en ejemplos [...] (Arendt, 2007: 149)

Los relatos, gracias a las acciones de sus personajes y a la inteligibilidad de sus personalidades, brindan ejemplos que aportan claridad a los fenómenos que intentamos comprender. El ejercicio de juzgar valiéndose de ejemplos de personajes literarios e históricos no se trataría de un juicio determinante en el que se parte de un concepto para subsumir el particular. Es la particularidad de estos ejemplos, cuyo carácter moral se muestra con claridad debido al ejercicio narrativo que pone todo en su lugar, una especie de soporte para el juicio, son un tipo de criterios para distinguir entre lo que está bien o mal, lo que es justo o injusto, porque podemos volver sobre ellos en lugar de aplicar normas generales. Los ejemplos son un apoyo para nuestra facultad de juzgar de forma reflexionante, son el particular del que podemos partir hacia lo más general.

Esta relación entre juzgar y comprender, de nuevo, no es condicional o por lo menos, se puede prescindir de ella en el caso de la comprensión que proviene de la actividad narrativa. Esta forma de comprender, como vimos, podría llevarse a cabo en tanto contemos con la materia prima que se almacena en la memoria, volvamos nuestra mirada hacia ella y nos la representemos gracias a la imaginación. Ahora bien, siguiendo con la propuesta de este texto, en el próximo apartado expondremos el problema de la resignificación de la experiencia y, teniendo en cuenta la idea que acabamos de desarrollar, este problema estará abordado desde la actividad narrativa y no incluirá la actividad de juzgar.

2. Los relatos y el problema del recuerdo

El presente acápite tiene como propósito dar cuenta del problema de la resignificación de la experiencia a partir del relato como medio de comprensión. Para ello lo dividimos en dos momentos. En el primero se muestra cómo llegamos a (re)construir relatos con significado sobre nuestras experiencias personales. En el segundo momento proponemos que los relatos, si bien son una herramienta de comprensión, también representan un obstáculo para la resignificación en tanto condicionan nuestros recuerdos.

2.1. La (re)construcción del relato

La propuesta arendtiana de relato como forma de comprensión implica una selección y un orden de sucesos pasados que son iluminados por la experiencia particular que intentamos comprender. En otras palabras, esta experiencia o acontecimiento se encargaría de mostrar

cuales sucesos del pasado se relacionaron con ella y el narrador se encargaría de reconstruir una historia con sentido a partir de ellos⁷.

Ávila (2015) entiende la noción arendtiana de historia como una cristalización de sucesos aleatorios y la narración como forma de acercarse a estos sucesos y reposicionarlos (p. 56). Esta interpretación nos muestra, primero, que la narración consiste en una reconstrucción a partir de sucesos *aleatorios* del pasado, por lo que conserva el carácter contingente de este último. Segundo, que esta reconstrucción está dada a partir de un ejercicio de *reorganización* del pasado. Ahora bien, ¿cómo elegimos qué sucesos hacen parte del relato de nuestras experiencias?

Arendt (2002b) retoma la noción kantiana de cristalización para dar cuenta de un proceso por el cual los elementos, de forma repentina, se consolidan como orígenes de un acontecimiento y agrega:

Es la luz del acontecimiento mismo la que nos permite distinguir sus elementos concretos entre un número infinito de posibilidades abstractas, y es también la misma luz la que debe guiarnos hacia atrás en el siempre oscuro y equívoco pasado de esos mismos elementos. (Arendt, 2002b: 23-24)⁸

Podemos elegir y ordenar los fragmentos del pasado una vez este se ha cristalizado.

Birulés (2007) afirma que “[...] el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento. Sólo cuando ha ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él” (p. 169). Para reconstruir la historia de una experiencia tomamos como punto de partida su final. El acontecimiento, la experiencia que suscita nuestra necesidad de comprender, ilumina su pasado, y nuestra tarea como narradores consiste en buscar un camino que solo tiene sentido desde la mirada retrospectiva que permite poner en orden estos sucesos aleatorios que se han revelado mediante la cristalización.

La narración, aunque está condicionada por el acontecimiento que ilumina su pasado, supone una elección de sucesos en lugar de la reconstrucción de la totalidad. Es decir, para narrar elegimos entre los fragmentos de un pasado que se ilumina, pero esta reconstrucción no se traduce en dar cuenta de *todo* aquello que ocurrió antes de la experiencia.

Relatar, en este contexto, se convertirá para Arendt en un acto de imaginación que da forma a elementos del pasado sin pretender restituirlo, de modo que se sitúa más allá de la concepción lineal de la intriga. Al vincular la memoria a la imagen del pescador de perlas, prima la iniciativa de quien narra y el énfasis en la particularidad y los detalles. (Birulés, 2007: 185)

7 Compartimos la interpretación de Birulés (2009) según la cual en la narración se incorpora una diversidad de aspectos, los cuales serían seleccionados y ordenados por el narrador, y que adquieren sentido al unificarse en el relato: “Arendt insiste en el carácter unificador de la narración: en el relato damos sentido a lo heterogéneo –acciones, pasiones, circunstancias, golpes de la fortuna– pero sin anularlo o definirlo.” (p. 4)

8 Este fragmento se encuentra como nota a pie de página.

Mediante la imaginación hacemos presente los sucesos del pasado que son iluminados por el acontecimiento, pero al narrar su historia somos nosotros quienes interpretamos y damos un orden a los sucesos particulares que hemos seleccionado como parte del relato. El pasado, aunque es iluminado por el acontecimiento, se muestra en forma de fragmentos, no se revela como una historia. Este carácter discontinuo nos indica que todo relato está precedido tanto por la selección y organización, como por la interpretación del narrador. En otras palabras, este tipo de comprensión consiste en una recuperación fragmentada de ese pasado y esto trae consigo nuevas interpretaciones y perspectivas.

2.2. La narración como condición del recuerdo

¿Qué necesitamos para recordar nuestras experiencias? Siguiendo a Arendt, podemos ofrecer dos respuestas que permiten comprender el problema de la resignificación. La primera respuesta puede darse a partir de las actividades que se relacionan con nuestra capacidad de recordar. El pensamiento está condicionado por la imaginación pues esta facultad adecúa los fenómenos percibidos para que el yo pensante pueda reflexionar sobre ellos. Teniendo en cuenta que Arendt afirma “Todo aquel que cuenta una historia sobre algo que le acaba de suceder hace media hora en la calle, tiene que dar una forma a esa historia. Y este «dar forma a la historia» es una especie de pensamiento” (Arendt, 2010: 67) cabe reconocer que también la actividad narrativa está condicionada por la *desensorización*.

Arendt (2002a) retoma a Agustín de Hipona para describir este proceso: la percepción sensorial es guardada en la memoria como una representación y se prepara para convertirse en una “visión en el pensamiento” cuando el yo pensante la recuerda deliberadamente. “Por eso, el objeto de pensamiento es distinto de la imagen, como la imagen es diferente del objeto sensible y visible del que es su mera representación” (p. 99). Este proceso señala, entonces, dos condiciones básicas de la narración y que hacen parte del proceso de desensorización. Primero, disponer de la representación de la percepción sensorial. Segundo, transformarla en una visión en el pensamiento volviendo sobre esta representación, es decir, recordarla deliberadamente. En otras palabras, para recordar una experiencia necesitamos volver, no sobre ésta, sino *sobre nuestro recuerdo de la misma*, que es su representación y, al hacerlo, la convertimos en una visión que situamos en nuestro relato. Este fenómeno del recordar se comprende a partir de las siguientes palabras de Borges:

Pensé que podía recordar mi niñez cuando por primera vez llegué a Buenos Aires, pero ahora sé que no puedo, porque creo que, si recuerdo algo, por ejemplo, si hoy recuerdo algo de esta mañana, obtengo una imagen de lo que vi esta mañana. Pero si esta noche recuerdo algo de esta mañana, *lo que entonces recuerdo no es la primera imagen, sino la primera imagen de la memoria. Así que cada vez que recuerdo algo, no lo estoy recordando realmente, sino que estoy recordando la última vez que lo recordé, estoy recordando mi último recuerdo.* (Cruz, 2009: 92)

Esto nos lleva a la segunda respuesta que podríamos dar a la pregunta por las condiciones del recuerdo. Como vimos, las visiones del pensamiento están precedidas por una repre-

sentación. No podemos recordar aquello que no está archivado de algún modo en nuestra memoria. La experiencia de Borges también revela este aspecto condicional; volvemos siempre sobre nuestros recuerdos, no sobre la experiencia que los originó. Y nos parece que siguiendo a Arendt podríamos considerar que hablar de nuestras experiencias es una forma de fijarlas en la memoria, pero dado que este relato supone un ejercicio selectivo realizado por el narrador, aquellos sucesos que no hagan parte del primer relato podrían olvidarse, tal y como indica Borges, para quien la experiencia original ha sido irreversiblemente reemplazada por el recuerdo.

Arendt (2007) enfatiza la relación entre pensar y recordar: “Nadie puede recordar lo que no ha pensado a fondo mediante la conversación consigo mismo al respecto” (p. 110). Respecto de esta misma relación, afirma Arendt: “Una experiencia se manifiesta solo cuando hablamos de ella. Y si no se habla de ella no tiene, por así decir, existencia” (citado en Birulés, 2007: 203). Parecería que aquello sobre lo que nunca hablamos es olvidado con más facilidad que aquellas experiencias que toman forma de relato. Las experiencias que no les contamos a los otros pero que tampoco son en algún momento objeto de reflexión, es decir, que no nos recontamos a nosotros mismos durante el pensamiento, parecerían carecer de esta representación condicional para volver sobre el pasado mediante la imaginación y el recuerdo.

Kristeva (2013) advierte, siguiendo a Arendt, la relación entre la narración y la memoria:

Narrar la propia vida sería en suma el acto esencial para darle sentido. Arendt se inclina ante la capacidad narrativa de Rahel, que le permite sustraerse a la “sola continuación banal de la vida” o al “olvido”, e insertarse en la Historia, salvar su pequeño trozo de historia” (p. 75).

La narración preserva la experiencia. El relato como forma de comprensión de experiencias pasadas podrían entenderse como un tipo de representación, es decir, como la imagen que se guarda en la memoria y que se convierte en visión del pensamiento durante la reflexión. No obstante, estos relatos a pesar de ser memorias, también implican olvidos. Como vimos, las experiencias o acontecimientos pueden comprenderse al ser narradas a la luz del pasado que ellas mismas iluminan. Estas narraciones adquieren un significado que depende de las elecciones tomadas por el narrador, por ejemplo, dónde sitúa el comienzo del relato.

Nosotros mismos, como narradores, ordenamos la experiencia de una forma en particular, eligiendo algunos fragmentos del pasado e ignorando otros. Esta selección se convierte en el contenido del relato y en el material que disponemos para buscar el significado de la experiencia. De ahí que, todo intento de resignificación a partir del recuerdo, se encuentre sesgado por la primera narración de la experiencia original. ¿Podría, entonces, lograrse una resignificación de la experiencia sin poder regresar sobre la experiencia misma?

3. La resignificación de la experiencia y la fragilidad del relato

Para responder a la pregunta que condujo a este texto, debemos comenzar por retomar la diferencia entre verdad y significado:

[...] la verdad se sitúa en la evidencia sensible. Sin embargo, esto no es ni mucho menos lo que ocurre con el significado y con la facultad de pensamiento que lo busca; esta última no pregunta qué es algo o si existe –su existencia siempre está garantizada– sino *qué significa para ella que exista*. (Arendt, 2002a, 82)

La resignificación, entonces, no se vería afectada por la posible omisión de algún suceso; para el yo pensante y su necesidad de comprender, la pregunta por la verdad es un asunto marginal y mediante el relato busca dar un sentido a aquel fragmento del pasado, no recopilar la totalidad de lo ocurrido para dar cuenta de la verdad de los hechos. No obstante, ¿cómo sopesar la parcialidad del relato? ¿Podríamos, encontrar otro sentido en una experiencia que recuerdo siempre de la misma manera?

El relato (no ficticio) puede entenderse como una representación del fenómeno que permite volver a hablar de lo que ya pasó:

Podría decirse que la narración, para los efectos de comprender su utilidad en el ámbito de los juicios, es un segmento (al igual que la trama) de la realidad; es una selección por medio de la cual construimos el sentido del discurso. (Barrio, 2015: 123)

Este fragmento del pasado logra permanecer en el mundo cuando alguien narra aquello de lo que fue testigo, o bien, cuando alguien que no estuvo presente imagina lo ocurrido a partir de las huellas de ese pasado, de las memorias que pudo encontrar en los relatos de los otros. Esto significa que el relato nos permite ser espectadores y comprender fenómenos que no percibimos directamente.

Al no bastar por sí solos, los hechos requieren interpretaciones de las que pueden dar cuenta justamente los espectadores, quienes, aunque no los hayan vivido en forma directa, pueden ser “conmovidos” por las memorias de los que sí lo hicieron con el fin de recuperar la historia y contribuir con una cultura anamnética, indispensable para no dejar en el olvido aquello que no puede volver a repetirse (Cf. López, 2008 p. 133). Los contadores de historias tejen entre todos, una historia siempre abierta cuyos destinatarios son los miembros de la comunidad. (Mesa, y Quiroz, 2012: 49)

A partir de aquí, podemos reconocer la historia contada como una herramienta para su propia resignificación. Esta historia es la representación del fenómeno y, como tal, puede ser interpretado desde distintas perspectivas. Arendt (2002a) advierte la importancia de la pluralidad de espectadores:

El veredicto del espectador, aunque imparcial y libre de los intereses de la ganancia y la reputación, depende de las opiniones de los demás, es más, según Kant, una “mentalidad amplia” debe tenerlas en cuenta. Aunque ajenos a la característica particular de actor, los espectadores no están solos. Tampoco son autosuficientes, como el “dios supremo” que el filósofo trata de emular en el pensamiento [...] (p. 116)

Si bien los fenómenos son los mismos para todos los espectadores, estos los perciben desde distintas perspectivas. Por tanto, el relato como representación de un fenómeno puede ser narrado a los otros como un ejercicio para ampliar nuestra mentalidad. Dicho de otra forma, podemos resignificar nuestra experiencia, tal y como la recordamos, narrándola a los otros y teniendo en cuenta su interpretación.

Pero esta no es la única vía de resignificación proporcionada por el relato. Como mencionamos en el primer apartado, las historias, reales o ficticias, contienen ejemplos que pueden servir de herramientas para la comprensión. Lara (2009) resalta el valor del relato como herramienta de comprensión. Para esto, retoma la historia de Chaim Rumkowski, contada por Levi, y concluye: “Éste es el espacio donde la historia crea las posibilidades de autorreflexión, de comprensión, de ver el ejemplo como una forma de reflejo de nosotros mismos y de nuestra forma corrupta.” (pp. 193-194). Esto se reafirma a partir de la idea arendtiana de la reflexividad de las actividades mentales⁹.

Al reflexionar sobre otras narraciones reflexionamos, también, sobre nosotros mismos y adquirimos herramientas para reinterpretar nuestros recuerdos y esto porque la literatura narra sucesos particulares que pueden remitirnos a nuestras experiencias, por ejemplo, del momento en el que conocimos a la persona de la que nos enamoramos:

Entonces conocí a Linda y salió el sol. No puedo expresarlo de otra manera. El sol salió en mi vida. Al principio sólo como un claro en el horizonte, como diciendo tienes que mirar hacia aquí. Luego llegaron los primeros rayos, todo se volvió más nítido, más vivo, yo me sentía cada vez más feliz, y el sol estaba en medio del cielo de mi vida ardiendo, ardiendo, ardiendo. (Knausgård, 2014: 191)

Nos parece que a partir de este fragmento podemos experimentar la posibilidad de conectar una experiencia ajena con una propia y, así, identificar en la literatura un medio para retornar a nuestro propio pasado, de vernos a nosotros mismos a través de los relatos de los otros. Esta posibilidad se ejemplifica en el ejercicio narrativo de Arendt titulado *Rahel Barnhagen. La vida de una judía alemana en la época del romanticismo*. Al referirse a esta narración, Kristeva resalta la proximidad entre las dos mujeres y advierte la identificación de Arendt con el personaje de su relato: “¿No parece Hannah extrañamente próxima a Rahel, y cómplice de ella, si pensamos en su extraordinaria dependencia respecto de su amante, después de su decisión de separarse de él para amarlo mejor?”, se pregunta Kristeva (2013: 66). En este sentido, la posibilidad de resignificar o de repensar nuestro pasado podría darse a través de los relatos de las experiencias de los otros.

La resignificación, como vimos, es posible siempre y cuando amplíemos nuestra mentalidad y no nos contentemos con el sentido otorgado a partir del primer relato. Sin embargo, esta forma de resignificar no revierte el sesgo de la memoria sin el cual no podríamos recordar experiencias pasadas de una forma coherente. Esta resignificación operaría, siempre, a

9 “Todo *cogitare*, sea cual sea su objeto, también es un *cogito me cogitare*; toda volición, un *volo me vele*, y todo juicio es posible, como alguna vez dijo Montesquieu, gracias a un *retour sur soi-même*”. (Arendt, 2002a: 97)

partir de un recuerdo que se encuentra como una imagen guardada en la memoria y que el espíritu puede evocar de forma voluntaria.¹⁰

No obstante, existen otra clase de recuerdos. Los que no están fijados y no se dejan evocar a voluntad, pero que de vez en cuando se liberan y asoman a la conciencia por su cuenta, y durante un rato se mueven por ella como una especie de medusas transparentes, despertados por un determinado olor, un determinado sabor, un determinado sonido... (Knausgård, 2015: 19)

Manuel Cruz (2006) da cuenta de este fenómeno a partir del término “memoria involuntaria” y señala que los autores que la trabajan destacan que aquella genera un efecto de ruptura porque pone en cuestión un relato fundamental sobre nosotros mismos, es decir, esa historia que nos contamos sobre nosotros mismos y a partir de la cual reconocemos los límites de nuestra identidad. Si bien el autor pone el énfasis en el acontecimiento, consideramos que cabe tener en cuenta este tipo de recuerdos involuntarios como una posibilidad de desacomodar, por decirlo de algún modo, el relato que hayamos construido de alguna experiencia y, por tanto, de alterar su significado. Es cierto que este fenómeno no responde a nuestra pregunta por las herramientas de las cuales disponemos para la resignificación, precisamente por su carácter involuntario. No obstante, es un fenómeno que nos muestra la fragilidad del relato, característica que había permanecido oculta hasta ahora.

Es cierto que hay algo profundamente conservador en el empeño de inscribir cualquier episodio que altere el orden establecido en un marco preexistente, reiterando el estéril gesto intelectual del *ya se sabe*. Pero constituiría un grueso error atribuir por ello a las instancias narrativas una fortaleza, una solidez, que en modo alguno poseen. Los relatos ni constituyen la instancia última del discurso ni pueden ser considerados como un fin en sí mismos. Los relatos, por el contrario, se reescriben [...] (Cruz, 2006: 97)

Esta reflexión nos brinda dos conclusiones. La primera de ellas es que podemos responder afirmativamente a la pregunta sobre la resignificación. Esta exige que regresemos, voluntaria o involuntariamente, sobre nuestras experiencias pasadas. Estas experiencias adquieren sentido a través de la actividad narrativa, la cual deja como resultado una historia coherente que se fija en nuestra memoria. Dicho de otro modo, la narración cumple una doble función, nos permite comprender y nos permite recordar. Estos relatos hacen las veces de fenómeno, son su representación, y por ello, son susceptibles de ser interpretados por los otros espectadores, o bien, por nosotros mismos que también podemos cambiar de perspectiva al ampliar nuestra mentalidad.

La resignificación a partir de la mentalidad amplia es una posibilidad a partir de dos caminos. Por un lado, cuando contamos a los otros el relato sobre esta experiencia cuyo significado queremos poner en cuestión y tenemos en cuenta su interpretación. Por el otro,

10 Recuérdese la noción de desensorización expuesta en el primer apartado.

cuando a partir de los ejemplos que nos brindan otros relatos –ya sean históricos o ficticios– volvemos a reflexionar sobre nuestros propios recuerdos.

La segunda conclusión es que los relatos son frágiles y, por tanto, también los sentidos otorgados a nuestras experiencias. El fenómeno de la memoria involuntaria nos mostró cómo la materia prima de la comprensión puede revelar repentinamente otro sentido de la experiencia al traer a la luz un elemento olvidado.

Pese a su fragilidad, la única forma que tenemos de *ver* hacia el pasado es a través de sus representaciones. La concepción arendtiana de narración muestra la importancia del relato como forma de comprender y de salvar el pasado del olvido. Transformar una experiencia en historia es una manera de ser espectadores de nosotros mismos, tomar distancia y responsabilizarnos por hallar un sentido a lo que nos ocurre.

Referencias

- Arendt, H. (2002a). *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2002b). Comprensión y política (las dificultades de la comprensión). *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (26), 17–30. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/12041>
- Arendt, H. (2006). *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa. Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*, Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Madrid: Trotta.
- Arendt, H. (2011). *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: Debolsillo Editorial. Arendt, H. (2016). *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Austral.
- Ávila, M. C. (2015). Narración y comprensión: el lugar de la memoria en la obra de Hannah Arendt. *El banquete de los dioses*, (5), 54-71. <https://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/ebdld/article/view/1873/1582>
- Barrio, C. (2015). La función del pensamiento y el discurso en Hannah Arendt. De los juicios reflexivos a los juicios políticos. *Ideas y Valores*, 159, 109-130. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80942874006>
- Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En R. Beiner (Ed.), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Hannah Arendt (pp. 157-267). Barcelona: Paidós.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder.
- Birulés Bertrán, F. (2009). Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt. En Á. Prior Olmos & Á. Rivero Rodríguez (Eds.), *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt: Congreso internacional, Murcia, 13-15 de octubre de 2009*. <http://hdl.handle.net/10201/95263>
- Cruz, M. (2006). Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? En M. Cruz (Ed.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 87-105), Barcelona: Paidós.
- Ferrater, Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Fonnegra, C. (2017). Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política. *Estudios de Filosofía*, (56), 9-25. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n56a02>

- Galindo, C. (2015). Hannah Arendt. Narratividad y restitución de la política. *EN-CLAVES del pensamiento*, año IX, número 17, 113-134. Recuperado a partir de <https://www.enclavesdelpensamiento.mx/index.php/enclaves/article/view/212>
- Knausgård, K. O. (2014). *Un hombre enamorado*, Barcelona: Anagrama. Knausgård, K. O. (2015). *La isla de mi infancia*, Barcelona: Anagrama. Kristeva, J. (2013). *El genio femenino. I. Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós.
- Lara, M. P. (2009). *Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*, Barcelona: Gedisa.
- Mesa Arango, A., & Quiroz Posada, R. E. (2012). Cohesión social y espacio de aparición: el papel de los espectadores en el concepto de ciudadanía de Hannah Arendt. *Estudios Políticos*, (40), 38-52. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16429068003>
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*, Barcelona: Edicions Alfons el Magnànim.

Propuesta de una lectura crítica de la fenomenología desde Jean-Luc Nancy

Proposal for a critical reading of phenomenology from the perspective of Jean-Luc Nancy

PAULA SÁNCHEZ MAYOR*

Resumen: Considerado uno de los grandes pensadores actuales del cuerpo, Nancy se sitúa en cierta contraposición con la fenomenología, sin embargo, ambas propuestas tienen el cuerpo en el centro de su reflexión, lo que exige una explicitación de dicha confrontación. A partir de una relectura, en clave deconstructiva, de la obra de Husserl y Merleau-Ponty, este trabajo se propone observar y analizar el camino seguido por Nancy respecto al problema detectado en la fenomenología: la impropiedad del cuerpo.

Palabras clave: Fenomenología, cuerpo, propiedad, Husserl, Merleau-Ponty, Nancy.

Abstract: Considered one of the great current thinkers of the body, Nancy is situated in some opposition to phenomenology, however, both proposals have the body at the centre of their reflection, which requires an explanation of this confrontation. From a deconstructive re-reading of the work of Husserl and Merleau-Ponty, this paper aims to observe and analyse the path followed by Nancy with respect to the problem detected in phenomenology: the impropriety of the body.

Keywords: Phenomenology, body, property, Husserl, Merleau-Ponty, Nancy.

Recibido: 30/06/2023. Aceptado: 22/10/2023.

* Universidad Complutense de Madrid <paulasanchez1995@hotmail.com> Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Sus principales áreas de investigación son la estética contemporánea, en concreto el pensamiento de Jean-Luc Nancy y la teoría del cuerpo. Pertenece al grupo de investigación UCM Estética contemporánea: arte, política y sociedad. Publicaciones recientes: Lafon, E. y Sánchez Mayor P. "Foucault y el teatro: el Collectif F71", *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Número 13, diciembre 2022, 179-195; Sánchez Mayor, P. "Psique es extensa. Una mirada deconstructiva de Descartes desde Jean-Luc Nancy", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, en prensa.

1. Introducción

Antes de comenzar con la reflexión que promete el título del artículo hay que advertir que la relación de Nancy con la fenomenología no es evidente si tenemos en cuenta las veces que nuestro autor cita a Husserl o Merleau-Ponty. De haberla, él no la hace explícita¹. Aun así, resulta llamativo que haya sido la fenomenología la rama de la filosofía que más intensamente se ha preocupado por el cuerpo, situándolo en el centro de su reflexión.

Tras la muerte de Nancy han proliferado algunos artículos acerca de su pensamiento². Entre ellos se puede encontrar uno titulado “Pourquoi Jean-Luc Nancy n’est-il pas un phénoménologue?”. En él, la autora Susanna Lindberg pone el acento en la crítica nancyana a la unicidad del ser mediante su propuesta del ser-singular plural, con lo que «Nancy se opone firmemente a la unidad que caracteriza el pensamiento heideggeriano del ser» (Lindberg, 2022: 227-228. Traducción propia). No es este el lugar para adentrarnos a discutir esta afirmación, sirva como ejemplo de que la relación de Nancy con la fenomenología es un problema de plena actualidad³.

Si bien la referencia explícita a la fenomenología no abunda en la obra de Nancy, incluso es llamativamente escasa, sí hay algunos textos donde se refiere a ella. Es el caso de “El estilo filosófico”, parte del libro *El sentido del mundo*. En este capítulo el autor propone guardar una reserva de principio hacia la verdad entendida como *aletheia*, esto es, al movimiento de velación y develación. La reserva de principio se fundamenta en que la apertura que la *aletheia* pretende es la de una presencia –sacar a la luz y poner de manifiesto–, en resumen, es una apertura frontal; mientras que el sentido, en todo caso, responde a una praesentia, un desfile y desplazamiento.

En el contexto de esta reserva se enmarca la sospecha sobre la fenomenología por tratarse de una de las filosofías que sigue la lógica de la *aletheia* así entendida. En este caso, la reserva de Nancy se dirige a la idea de “origen” que se mantiene en la fenomenología. Aunque esta postura insta a pensar y ver el aparecer, mantiene la idea de un origen propio del sentido, es más «en relación con toda fenomenología, es decir, en definitiva, con toda filosofía que se articula (expresamente o no) a partir de un “sujeto” de la visión del *phainein*, queda un punto de origen propio —inmanente/transcendente— del sentido, un punto con el cual, en consecuencia, todo el sentido se confunde» (Nancy, en el propio Husserl, queda cuando menos muy alejado. Por otra parte, el propio sentido de la empresa fenomenológica no es solamente el de un reinicio de la filosofía sobre bases nuevas, es también una especie de apertura infinita. Tengo la impresión de que, entonces, por definición, la filosofía no puede acabarse, incluso si tiene como horizonte “la humanidad occidental europea”.)» (Nancy, 2013: 256-257) 2003: 36-37). La asunción de un tal origen implica, a su vez, la

1 Esto no impide que Nancy sea perfectamente conocedor de la filosofía de Husserl: «Detengámonos, precisamente, incluso sólo en Husserl... Hay dos vertientes en él. Existe esa vertiente por la cual Husserl reconstituyó una especie de gran edificio en el horizonte de sentido racionalista pleno, pero ese horizonte,

2 Unos años antes, Ian James en su obra *The fragmentary demand* (James, 2006), dedicó un interesante apartado a la relación de la fenomenología de Merleau-Ponty con el pensamiento de Nancy.

3 Para un desarrollo de la cuestión de la unidad y la problematización que de ella lleva a cabo Nancy véase Sánchez Mayor, P. “La boca y el problema de ego”, *Escritura e imagen*, vol 15, 2019 <https://doi.org/10.5209/esim.66737>.

presuposición de la venida del sentido; no trabaja en ella, no se insta a que el sentido venga, sino que la venida es el punto de partida dado y no problematizado.

Pasar por alto este punto supone alejarse del sentido mismo para volverse únicamente hacia el fenómeno. El sentido como venida, irrupción y desgarramiento desborda al fenómeno. La crítica de Nancy pasa por apuntar a un cierto olvido de la filosofía que, a su parecer, puede observarse en el discurso de Husserl, donde «al no cesar en su voluntad de volver sobre sí y de apropiarse de su propio proceso, en la reducción a la “inmanencia” del origen (sujeto, conciencia) que contiene toda “transcendencia”, la fenomenología (...) tiene por vocación perder algo de la “transcendencia” que quisiera aparecer» (Nancy, 2003: 38). En definitiva, la fenomenología, en un movimiento que se vuelve contra sí misma, «pierde el exceso o el espaciamiento inicial, que sin embargo es aquello a lo cual apunta» (Nancy, 2003: 39).

Traspassando esta crítica de la *aletheia* y la venida del sentido a la cuestión del cuerpo en la fenomenología, se puede entender cómo, en el caso del cuerpo, la insistencia por apropiarse de él hace que se pierda de vista su exceso hasta quedar reducido, olvidado, y expulsado. Desde aquí es posible leer la cita de *Corpus* en la que Nancy apela a los pensamientos del cuerpo propio a los que denomina como «contorsiones que sólo desembocan en la expulsión de eso que se deseaba» (Nancy, 2010: 11). El intento de apropiación, sin embargo, no resulta satisfactorio en la operación fenomenológica, de ahí su empeño una vez y otra en reintegrar una excedencia que «no se ofrece a la apropiación. Está para ser recibida, o para “dejarla-ser”, y para actuar, simultáneamente» (Nancy, 2003: 39). La lectura de Nancy da cuenta de la necesidad de una filosofía que no tenga como objetivo la transcendencia ni la apropiación sea del sentido sea del cuerpo, ya que escapan a esas operaciones, «demanda un gesto de pensamiento distinto» (Nancy, 2003: 39).

Partiendo de esta primera distancia entre el pensamiento de Nancy y la fenomenología el artículo pretende abordar algunos elementos de la propuesta de Husserl y de la de Merleau-Ponty desde la perspectiva deconstructiva de Nancy. De esta manera, el trabajo comienza con una relectura del planteamiento husserliano acerca del acceso al “otro” como constitución del “ego”, subrayando que dicho acceso se apoya en la dicotomía del *Leib/Körper*, dicotomía que, a su vez, pretende asegurar la propiedad del cuerpo por parte del sujeto y que, sin embargo, no es sino un intento fracasado. A continuación, la atención de la investigación se dirige a Merleau-Ponty en tanto que heredero de Husserl para advertir en su propuesta lo que se podrían llamar “restos” de la tradición fenomenológica que cargan a su pensamiento con la idea de la posesión, el dominio y la “normalidad” del propio cuerpo para distinguir así entre un cuerpo que funciona de uno que no.

La conclusión que se propone es la de subrayar que el pensamiento del cuerpo desde la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty se sustenta en la propiedad del cuerpo como recurso para mantener una estabilidad ficticia, ya que intenta mediante esa propiedad apresar un cuerpo que es, en sí mismo, inestable y no responde a la lógica binaria que se le impone. Por eso, en el último apartado, se recoge una suerte de deconstrucción del cuerpo propio en la que se explicita la crítica de Nancy hacia la fenomenología en tres aspectos: 1) la cuestión del cuerpo propio, 2) la oposición normal/anormal que desarrolla Merleau-Ponty, y 3) la primacía de la interioridad.

2. Relectura de la fenomenología I: Husserl

Para abrir este estudio nos dejamos guiar por las palabras de Pier Aldo Rovatti, quien, en un texto titulado *La locura del cuerpo propio*, señala el cuerpo, en la corriente fenomenológica, como el punto de máxima turbulencia:

“Cuando habla del cuerpo, la fenomenología habla del cuerpo vivido, experimentado, y usa el término alemán *Leib*, que normalmente traducimos como “propio cuerpo”. Privilegia lo interno, pero no quiere encerrarse en la locura de lo interno. Es cierto que el término *Leib* se contrapone al también alemán *Körper*; que significa cuerpo como objeto, como cuando decimos “cuerpo celeste” para indicar un planeta o una estrella; sin embargo, cuando describe de modo más fino el cuerpo vivido o experimentado se encuentra frente a una especie de convulsión. De este seísmo provienen las ideas de Merleau-Ponty (...). En efecto, el cuerpo *mismo* –propio– en cuanto que nuestro y vivencial, fue identificado por Husserl como un punto de máxima turbulencia: el punto de encuentro y de explosión entre lo interno y lo externo.” (Rovatti, 2017, pág. 128)

Destilando el argumento de Husserl hasta dejarlo en su expresión más simple, con todo lo que eso conlleva, podemos resaltar los aspectos heredados del planteamiento cartesiano, aquellas operaciones y conceptos que son reintegrados en un sistema que se pretende nuevo, fresco y libre de supuestos. En otras palabras, una lectura deconstructiva que saque a la luz los puntos de conflicto (y de encuentro) entre la fenomenología de Husserl y la propuesta de Nancy.

«Nada que ver con dualismos, monismos o fenomenologías del cuerpo. El cuerpo no es ni substancia, ni fenómenos, ni carne, ni significación» (Nancy, 2010: 19). Así de tajante presenta Nancy su postura.

A partir de la lectura de los textos de Husserl, se puede concluir que el papel otorgado al cuerpo físico (*Körper*) y al cuerpo orgánico (o propio cuerpo, *Leib*) en la cuestión de la experiencia del otro es principal, siendo el cuerpo el que permite al ego transcendental abrir las fronteras de su mónada porque se entiende el cuerpo propio (*Leib*) como medio de percepción. El cuerpo deviene así punto de enlace entre las *cosas* sujetas a leyes espacio-temporales y la dimensión subjetiva, «las cosas son “experimentadas”, son “dadas intuitivamente” al sujeto, necesariamente como unidad de un nexo espacio-temporal causal, y a este nexo pertenece una *cosa* señalada, “mi cuerpo”, como el sitio donde, y siempre por necesidad esencial, se entrelaza un sistema de condicionalidad subjetiva con este sistema de la causalidad» (Husserl, 2005: 96). Lo que está en juego es la relación entre dos ámbitos separados, el exterior y el interior; y el cuerpo es presentado como formando parte de uno de ellos —«un cuerpo es una cosa entre otras que yo igualmente encuentro» (Husserl, 2020: 88)—, pero al mismo tiempo teniendo la capacidad de comunicar con el otro⁴⁵.

4 En la explicación del acceso al otro Husserl indica que se realiza una «transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico» (Husserl, 2006: 146). Es decir, por una suerte de analogía (“aprehensión analogizante” lo llama más adelante) imprimo la experiencia de mi cuerpo orgánico al otro. Como oportunamente señala,

Este lugar limítrofe que ocupa el cuerpo es estudiado por Husserl mediante el recurso al acto de tocarse a sí mismo del propio cuerpo, el célebre ejemplo de la mano derecha que toca a la mano izquierda.

Las sensaciones de movimiento indicadoras y las sensaciones táctiles representantes, que son *objetivadas* como notas en la *cosa* “mano izquierda”, pertenecen a la mano derecha. Pero al tentar la mano izquierda encuentro también en ella series de sensaciones táctiles; estas están “LOCALIZADAS” en ella, pero no son constituyentes de propiedades. Si hablo de la *cosa* FÍSICA “mano izquierda”, entonces hago abstracción de estas sensaciones (...). Si las tomo en cuenta, entonces la *cosa* física no se enriquece, sino que SE VUELVE CUERPO, SIENTE. (Husserl, 2005: 184).

Esta experiencia del tocar el propio cuerpo redonda, sin embargo, en la imposibilidad última de apropiación del mismo, dejando un punto ciego que es, a su vez, lo que denota el aspecto subjetivo del cuerpo. Como afirma María Dolores Illescas Nájera «los esfuerzos por percibir el propio cuerpo resultan siempre insuficientes» (Illescas Nájera, 2014: 20). Tanto es así que Husserl llega a decir que «el mismo cuerpo que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una *cosa* constituida de modo curiosamente imperfecto» (Husserl, 2005: 199). Llegados a este punto, en el que la aprehensión del propio cuerpo mediante el tocar se presenta como limitada, la tarea de Husserl será la de alcanzar la unidad de mi propio cuerpo, es decir, no es el punto de partida sino el de llegada. ¿Por qué incide Husserl en que es “curiosamente imperfecto”? Con esta apreciación pone de manifiesto la alianza entre identidad y perfección que es esperada por Husserl. La imperfección aflora aquí porque se aprecia que la identidad del cuerpo consigo mismo está siendo forzada; en otras palabras, de ser una identidad clara y fácil de apreciar, el cuerpo no jugaría el rol de medio y estorbo al mismo tiempo y no habría que hacer de ello una teoría “curiosamente imperfecta”.

Llegados a este punto *mi cuerpo* no puede seguir considerándose como una *mera cosa* más de entre las cosas del mundo. Su papel, en tanto que lugar donde se constituyen «los estratos más elementales de la vida de la conciencia y, a través de ellos, una suerte de *cogito* prereflexivo, preintencional, prefenoménico y, al fin y al cabo, carnal» (Illescas Nájera, 2014: 32-33), lo arranca de la inmanencia y lo sitúa en otro plano. Así y todo, es revelador observar el empeño de Husserl en vincular ambos planos para asegurar la identidad del cuerpo; una identidad que ha sido, sin embargo, dividida ya en dos ocasiones. En primer lugar, el cuerpo orgánico y el cuerpo físico, y después el cuerpo orgánico ha vuelto a ser dividido entre un yo-corporal prefenoménico y un yo-anímico. Dichas divisiones se han

«está claro de antemano, el hecho de que sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión *analogizante* del primero como otro cuerpo orgánico» (Husserl, 2006: 147). El cuerpo físico, que en un primer momento parecía insuficiente para dar cuenta de la experiencia del otro, se coloca aquí en un lugar imprescindible, no sólo porque sea el primer dato del que tenemos noticia, sino porque la similitud que existe entre mi cuerpo físico y el del otro es necesaria para poder ejercer la analogía que nos lleve a concebir un cuerpo orgánico en el otro. Por lo tanto, el cuerpo físico que se presenta en mi experiencia recibe el sentido de cuerpo orgánico en relación con el mío.

realizado con el objetivo de reapropiarse del cuerpo, es decir, de mantener el vínculo entre ambos planos. Este ejercicio denota una insistencia que revela, quizás, la imposibilidad del objetivo buscado.

En este punto aparece lo que Jordi Massó denomina el fracaso de Husserl: Husserl fracasa porque sus análisis siempre conducen «al corazón de la noción, a una alteridad o a una alteración en donde el “sí” está en juego. El otro sólo se puede pensar, y se necesita pensar, a partir del momento en el que el sí aparece y se aparece como “mismo”. En último término, Husserl está preso del pensamiento dialéctico que hace del otro un momento del yo (Hegel), cuando no su negación (Fichte)» (Massó Castilla, 2015: 30). Pier Aldo Rovatti apoya esta lectura cuando dice:

Excavando en lo propio, Husserl encuentra algo de lo otro, que al fin, era lo que estaba buscando: algo que expropia la omnipotencia de lo propio. (...) Defiende la semejanza (¿qué otra cosa podríamos hacer?), pero no puede defender absolutamente la identidad. Este otro que comparece en el corazón de lo propio es inexorablemente “otro”, alguien diverso, una diversidad: pero es también el único modo en que la fenomenología puede pensar para acercarse al propio cuerpo y al otro sujeto para constituir un puente o un diálogo, y para abatir el muro de la soledad. (Rovatti, 2017: 131)

A este “fracaso” hay que añadir la forma acrítica en la que el cuerpo aparece bajo el imperativo de la propiedad y el dominio, sin problematizar la posibilidad de que esa propiedad no sea tal y de que el dominio y el gobierno del cuerpo orgánico pudieran no ser los datos que lo caracterizan.

En la quinta meditación el cuerpo vivido u orgánico se caracteriza, además de por ser la primera instancia de la esfera de mi propiedad, por dos atributos principales: por la sensación y por ser aquello sobre lo que yo tengo poder de gobierno y control: «el único dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que yo le atribuyo, conforme a la experiencia, campos de sensación; el único en el que yo *mando y gobierno* de modo inmediato» (Husserl, 2006: 130). Estas dos características propias del cuerpo orgánico, sin embargo, entran en cierto modo en contradicción, ya que la experiencia de sensaciones (y más expresamente los ejemplos que indica Husserl, el calor y el frío) escapa a mi control y decisión. Más allá de esta contradicción, lo destacable ahora es la idea de control, mando y gobierno que se ejerce sobre el cuerpo orgánico. En este sentido, el cuerpo orgánico está dirigido a la capacidad de movimiento y de obra, de interacción con el mundo y de experiencia sensitiva del mismo.

La conclusión de esta breve caracterización del *Leib* como primer elemento de la esfera de propiedad es que la propiedad del cuerpo, el poder decir *mi cuerpo*, tiene que ver con su control y gobierno; y esto sólo es aplicable al cuerpo orgánico, ya que el cuerpo físico está sujeto a leyes externas a nuestra voluntad y mando.⁵ Las expresiones que plasma Husserl

5 En *Ideas II* Husserl vuelve a este argumento en la reflexión acerca de la constitución del mundo espiritual: el cuerpo hace las veces de intermediario y de acceso al mundo físico, a su vez, debido a su dimensión subjetiva, permite desarrollar la cuestión de la voluntad y así afianzar la certeza del yo. «Todo mi poder en la esfera física está mediado por mi “actividad corporal”, por mi poder o ser capaz corporal. Por experiencia sé que mis miembros corporales se mueven de la manera peculiar que los distingue de todas las otras cosas y movimientos de cosas (movimientos físicos mecánicos): por el carácter del mover subjetivo,

en esta explicación (“yo mando, yo gobierno”) dejan ver que el *yo* presupone el cuerpo orgánico. En este momento, al menos, de la obra de Husserl existiría un *yo* anterior –en el sentido transcendental– al cuerpo sobre el que manda y gobierna.

También en la quinta meditación, donde Husserl trata de dar solución al problema del solipsismo, observamos que, temporalmente, primero está el ego transcendental y después su cuerpo, casi en un planteamiento paralelo al de Descartes, con la salvaguarda de que el *Leib* actuaría de mediador entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Pero aun cuando dicha subjetividad transcendental pudiera ser pensada en términos de corporalidad⁶, el mero hecho de introducir el cuerpo (la corporalidad) desestabiliza el principio de identidad y estabilidad, lo que haría necesario cada vez volver a explicar esa zona opaca que contiene siempre la corporalidad, haciendo necesario un recurso al infinito en las explicaciones si el fin sigue siendo pensar el cuerpo en términos de unidad e identidad.

En resumen, ante la inestabilidad y resistencia del cuerpo, Husserl se ve abocado a situarlo en el lugar de aquello “governable”, en una suerte de domesticación que a la vez sirve como garante del *yo*.

3. Relectura de la fenomenología II: Merleau-Ponty

La lectura que desde Nancy podemos hacer de la fenomenología de Merleau-Ponty se basa, en primer lugar, en retomar las críticas hechas a Husserl y que se mantienen en Merleau-Ponty en tanto que éste continúa trabajando bajo los mismos supuestos⁷. Véase la asunción acrítica de la propiedad de mi cuerpo, el pensamiento del par que se encuentra en la base de su propuesta y por el cual entiende como problemas a resolver las oposiciones dentro/fuera, interno/externo, propio/extraño, sujeto/mundo, etc., también la asunción de la unidad del cuerpo.

Respecto a las “soluciones” que propone la fenomenología merleau-pontyana⁸, éstas no dejan de remitir a una idealidad, analogías y transcendentalismos. Es decir, si bien su

del “yo nuevo”. Y éste es aprehensible desde un principio como prácticamente posible. En efecto, tenemos que formular con generalidad: sólo lo que tiene este carácter subjetivo está sujeto *a priori* a tal aprehensión. Primigeniamente sólo aquí se presenta el “yo quiero”; primigeniamente aquí y sólo aquí un querer representado puede ser afirmado y convertirse en un querer real. También aquí puedo topar con resistencia. Mi mano está “dormida” -ahora no puedo moverla, está de momento paralizada, etc.» (Husserl, 2005: 306-307).

- 6 Aquí habría que indagar en la afirmación de Landgrebe, discípulo de Husserl, según la cual la subjetividad transcendental husserliana es corporal. Seguimos la lectura que propone Javier San Martín en su artículo “La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe” en *Ágora. Papeles de filosofía*, 1997. (San Martín, 1997).
- 7 Christopher Watkin también señala oportunamente la herencia de Husserl en Merleau-Ponty a la vez que destaca dos confusiones que guían nuestra lectura: “las dos confusiones equivalen al colapso, en la parte de Merleau-Ponty, de dos diferencias husserlianas irreductibles: (I) las diferencias entre la intuición originaria y directa de mi cuerpo (“corps propre”) tocándose a sí mismo y (II) la representación indirecta que me da acceso a los demás.” (Watkin, 2009: 15. Traducción propia).
- 8 Véase el artículo de Marie-Eve Morin “Corps propre or corpus corporum: Unity and Dislocation in the Theories of Embodiment of Merleau-Ponty and Jean-Luc Nancy”, *Chiasmi International*, nº18, 2016. Aquí, la autora recoge los tres puntos de divergencia entre Nancy y Merleau-Ponty: el análisis del tocado-tocante, la síntesis del cuerpo propio frente al *partes extra partes* y la síntesis frente a la pluralidad del sentido. La conclusión del artículo es:

filosofía parte de experiencias materiales, la reflexión acerca de ellas le lleva a proponer las nociones de esquema corporal y carne, «tendremos entonces que reconocer una idealidad que no es ajena a la carne, que le da sus ejes, su profundidad, sus dimensiones» (Merleau-Ponty, 2010: 137).

Tras recorrer la manera en que hasta ese momento había sido entendido el esquema corporal, Merleau-Ponty propone esta noción para resolver la coordinación entre el sujeto y el mundo, «el “esquema corpóreo” es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo» (Merleau-Ponty, 1994: 118). A partir de aquí, Merleau-Ponty distingue entre dos tipos de espacialidad; por un lado, la espacialidad de posición, propia del objeto, y la espacialidad de situación, propia del cuerpo propio, «esto define una especie de espacialidad originaria, que funda la posibilidad de una huida objetiva constituida posteriormente: el espacio desde el cual me sitúo y sitúo las cosas del mundo que me rodea.» (Da Silva-Charrak, 2005 : 42. Traducción propia).

Es así como el esquema corporal es lo que da cuenta de la conciencia de la posición de mi cuerpo en el espacio, «lejos de que mi cuerpo no sea para mí más que un fragmento del espacio, no habría espacio para mí si yo no tuviese cuerpo» (Merleau-Ponty, 1994: 119). Como explica Ariela Battán Hörenstein, el esquema corporal es una estructura intencional y, por tanto,

no es una representación que precede al movimiento, sino más bien un sistema de acciones posibles que se manifiesta en la experiencia perceptivo-motriz del sujeto normal. El esquema funciona como un sistema perceptivo-motriz (i.e., implica relaciones interoceptivas y exteroceptivas), disposicional (en el sentido de que está pragmáticamente orientado o tiende a sus tareas), prenoético (anterior a toda operación de la conciencia) que sintetiza el espacio del cuerpo y el espacio exterior. (Battán Hörenstein, 2016: 38)

Queda así brevemente presentado el concepto, central en la obra *Fenomenología de la percepción*, del esquema corporal. Interesa señalar que se trata de un concepto que nace de la necesidad de explicar la relación entre mi cuerpo y el mundo y, por consiguiente, parte del supuesto de una distancia entre ambos elementos y de la sospecha de que, sin embargo,

«El problema con la fenomenología, según Nancy, es que al enfocarse en la intencionalidad —en la relación significativa entre una instancia o poder intencional y lo que se le da significativamente a ese poder— termina eligiendo este poder intencional como el único lugar de sentido e interpretando todas las cosas como significativas sólo para este poder intencional, es decir, en la medida en que estas cosas se convierten en correlatos intencionales. El gran logro de Merleau-Ponty dentro del movimiento fenomenológico es haber movido este locus de sentido lejos de una conciencia trascendental de regreso al cuerpo vivido mismo y haber enfatizado la relación dialéctica de dos vías entre sujeto y objeto en lugar de concebir al sujeto como imponente, su significado en un objeto inerte. Sin embargo, Merleau-Ponty sigue siendo demasiado fenomenólogo para Nancy en el sentido de que piensa el acceso, el significado o el sentido en términos de conmensurabilidad. (...)

Cuerpo, o más bien corpus, no significa aquí contacto de sí mismo consigo mismo, sino exterioridad, partes extra partes. “Corpus”, escribe Nancy, “todos los cuerpos, cada uno fuera de los demás, forman el cuerpo inorgánico del sentido”: inorgánico porque no está organizado en un todo, inorgánico también porque está ligado al espacio o la exterioridad, más que a la interioridad, la vida o la propiedad.» (Morin, 2016: 22-23. Traducción propia)

se encuentran relacionados. «Todo ocurre como si el hecho de tener en cuenta el fenómeno del cuerpo propio en el estudio filosófico de la percepción modificara toda la perspectiva sobre las nociones de sujeto y objeto». (Da Silva-Charrak, 2005 : 42).

La ontología de la carne que propone Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* consiste en la apuesta por el “ser carnal”: «Cuando Merleau-Ponty postula la identidad entre el cuerpo y el mundo, precisamente porque ambos son modalidades diferenciadas del mismo ser carnal, no necesitará nada entonces que colme luego el abismo, pues hay una intimidad previa a cualquier contacto» (Battán Horenstein, 2004: 134-135)⁹. Estas dos modalidades se podrían definir de la siguiente manera: la carne del mundo es la dimensión ontológica de lo sensible que no accede a la condición de sentiente, es así un elemento que participa a la vez de la realidad de las cosas y de la generalidad de la idea; mientras que la carne del cuerpo es el ser sensible, visible y tangible. La carne deviene así, «el término que permite una fusión original o una interpenetración mutua de lo sensible y lo inteligible» (James, 2006: 128. Traducción propia).

Sin embargo, a pesar de esta dimensión ontológica, hay que distinguir entre *mi carne* y la *carne del mundo*. De tal forma que de nuevo vuelve una separación en apariencia insalvable entre *yo* y *lo otro*¹⁰. «Una ontología de la carne debe pensar el vínculo entre la carne del vidente –mi carne– y la carne de lo visible o del mundo, ya no en términos de relación sujeto-objeto, sino en términos de “correspondencia de su interior y su exterior”, de reversibilidad o involucramiento recíproco, de entrelazamiento o quiasmo» (Dupond, 2008: 18. Traducción propia).

Entonces, la pregunta que se plantea Merleau-Ponty y que necesariamente nos hacemos es: «¿Dónde poner el límite entre cuerpo y mundo, puesto que el mundo es carne? ¿Dónde poner al vidente en el cuerpo, puesto que, evidentemente, en el cuerpo solo hay tinieblas atestadas de órganos, es decir, nuevamente algo visible?» (Merleau-Ponty, 2010: 125)¹¹. El

9 Para un estudio en detalle de la propuesta de Merleau-Ponty y el “giro ontológico” llevado a cabo entre *Fenomenología de la percepción* y *Lo visible y lo invisible*, véase al completo de la obra de Ariela Battán Horenstein. En este trabajo remitimos a lo que fuera su tesis doctoral, en la que llega, entre otras, a la conclusión de que «La corporeidad del sujeto se radicaliza aquí [en *Lo visible y lo invisible*] hasta constituir la condición necesaria no sólo de la percepción, sino también de captación de la idealidad estructurante del mundo fenoménico» (Battán Horenstein, 2004: 175), afirmación que, si bien recoge el sentir del texto de Merleau-Ponty (cosa que no ponemos en duda aquí), remite, en cierta manera, a la problemática del privilegio de *mi* cuerpo en los niveles epistemológicos y ontológicos, y por ello, se corre el riesgo de caer en cierto antropocentrismo individualista.

10 El estudio elaborado por Ian James aprecia también una esta dicotomía en términos de cuerpo animado y cuerpo inanimado cuando dice que «el cuerpo animado frente al cuerpo inanimado tiene una cierta profundidad o espesor, la profundidad o espesor que es la carne, que es la dimensión de la experiencia sensible/inteligible que hace posible el mundo» (James, 2006: 128. Traducción propia).

11 Apuntamos el análisis de Clara Da Silva-Charrak, que, además de plantear y explicar la cuestión del entrelazamiento del cuerpo y el mundo, expresa claramente cómo Merleau-Ponty continúa pensando desde la oposición dentro-fuera, lo que le lleva a desarrollar alguna tesis que tiene cierto aire de familia con las de Nancy, como la que a continuación leemos de la “excentricidad” del alma. Sin embargo, señala también Da Silva-Charrak que la apertura en que consiste la percepción no es nunca definitiva, ya que es siempre un movimiento que necesita de un cuerpo viviente, volviendo a poner el acento en la primacía del cuerpo propio : «Hay que acostumbrarse a comprender que el pensamiento no es un contacto invisible del yo consigo mismo, que vive fuera de esta intimidad consigo mismo, frente a nosotros, no en nosotros, siempre excéntrico. Esta excentricidad del pensamiento es sobre todo la del cuerpo: percibir es “estar abierto” a algo distinto del “yo”. (...) este retorno a sí mismo y

cuerpo propio pertenece a las dos dimensiones, capta lo sensible porque es poseído por lo sensible en razón de ser una cosa del mundo, pero es también aquel momento de lo sensible que se invierte en un ver y un tocar mediante los cuales toma posesión de todo lo sensible y lo incorpora dentro de sí.

Es aquí, en el intento de reconciliar mi carne y la carne del mundo donde entra en juego el concepto de quiasmo. El quiasmo es un concepto que Merleau-Ponty desarrolla en *Fenomenología de la percepción* y que parte de la reflexión husserliana por la experiencia de tocarse¹² a sí mismo. Tal y como explica Pascal Dupond en *Diccionario Merleau-Ponty*:

El quiasmo del sentimiento se encuentra en la relación del cuerpo consigo mismo; como decía Husserl, el cuerpo trata de tocarse tocando; él “esboza así una especie de reflexión”; este reflejo nunca puede darse cuenta de la coincidencia del tocar y el tocado, que es inminente y siempre se escapa; esta inminencia de la coincidencia, esta ocultación, es precisamente el fenómeno del quiasmo, y Merleau-Ponty apenas variará en su formulación: si la coincidencia se produjese, lo pasivo y lo activo serían abolidos y ya no se hablaría del paso de uno al otro. (Dupond, 2008: 22. Traducción propia)

El concepto de quiasmo pretende dar cuenta de esta situación ambivalente del cuerpo. La pregunta es ¿hasta qué punto Merleau-Ponty consigue o pretende camuflar la opacidad, la inaccesibilidad del cuerpo propio?

Si puedo palpar con mi mano izquierda mi mano derecha mientras esta toca un objeto, la mano objeto no es la mano derecha que toca: la primera es un tejido de huesos, músculos y carne estrellado en un punto del espacio; la segunda atraviesa el espacio como un cohete para ir a revelar el objeto exterior en su lugar. En cuanto ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado. Lo que le impide ser jamás un objeto, estar nunca “completamente constituido”, es que mi cuerpo es aquello gracias a lo cual existen objetos. (Merleau-Ponty, 1994: 109-110)

El autor explicita aquí la distancia infinita del cuerpo consigo mismo, al decir que “mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado”, está remarcando la extrañeza y la alteridad

esta apertura, para la percepción, nunca son definitivos ya que el hecho mismo de tener o ser un cuerpo vivo, de estar en el mundo, supone un movimiento continuo». (Da Silva-Charrak, 2005: 109-110. Traducción propia).

- 12 «El largo análisis del tacto en varias figuras de la tradición que Derrida emprende en *On touching* pretende mostrar, en primer lugar, que en el corazón del tacto hay un deseo de dominar y asimilar aquello en cuyo borde ocurre el tacto, y en segundo lugar, que este deseo de asimilar se basa en una cierta homogeneidad. El tacto está aquí pensado en términos de identidad, homogeneidad y presencia, aun cuando se subraya una cierta distancia e interrupción. Por ejemplo, en los análisis del autotocarse de Husserl o Merleau-Ponty, el tocar nunca coincide o se funde con lo tocado, y es precisamente al preservar esta distancia o diferencia entre tocar y tocado que puede haber sensación. Sin embargo, este sentir, este “protorreflejo”, se repliega sobre sí mismo para dar lugar a la síntesis del propio cuerpo. La dualidad sintiendo-sentido es lo que me permite experimentar este cuerpo como propio. (...) La experiencia del autotocarse es lo que me pone en contacto, o me hace presente a mí mismo, de modo que el lazo del tocando-tocado se cierra sobre una interioridad: mi propio cuerpo. Jamás la distancia entre tocando y tocado mina la integridad de mi propio cuerpo». (Gratton & Morin, 2015: 230. Traducción propia)

inherentes a él. El cuerpo es tocado y tocante, pero no a la vez¹³. Tiene un lugar primordial no sólo en el plano gnoseológico sino ontológico: “mi cuerpo es aquello gracias a lo cual *existen* los objetos”. Merleau-Ponty podía haberse contentado con decir que mi cuerpo es aquello gracias a lo cual conozco o percibo los objetos, pero, sin embargo, dice *existen*, situando a *mi cuerpo* en un lugar cuanto menos problemático. Esto último que venimos comentando es llamado la *reversibilidad* de la carne, que proviene de la experiencia de ser tocado y tocando que hemos comentado y que es esencial del cuerpo propio.

Merleau-Ponty muestra, sin intención quizás, la dificultad, y puede que la imposibilidad, del empleo del método trascendental para acercarse al cuerpo. Un método que borra el acontecimiento, la singularidad, aquello que escapa a las condiciones de posibilidad. Dicho de otro modo, la posibilidad de lo imposible.

4. Conclusiones: Deconstrucción de la propiedad del cuerpo

Lo expuesto hasta aquí radica en la idea central de que la *propiedad*, instalada ya en la mera expresión “cuerpo propio”, actúa como seguro para la unidad del mismo, el poder señalar *mi* cuerpo le otorga una unidad, la tranquilidad de que no se desborda, no se pierde, puedo verlo, tocarlo¹⁴, asirlo. «Hay también conocimiento de un “cuerpo propio”, puesto que la instancia de propiedad se desvanece. Yo no puedo introducir esa instancia —un “yo” capaz de decir “mi cuerpo” o “yo soy mi cuerpo”— sin mantener el cuerpo a distancia, distinto y desunido. Y debilito así el saber evidente de la unión» (Nancy, 2007: 139). La insistencia en la propiedad del cuerpo muestra —a la vez que intenta ocultar— la imposibilidad de la unión, el resquebrajamiento del cuerpo.

La lectura que hace Nancy de la fenomenología va de la mano de la crítica a la onto-teología. La instauración de la carne, como concepto clave en la comprensión del cuerpo fenomenológico¹⁵, no deja de resonar en la proveniencia teológica con la que se abre la obra *Corpus*.

13 En *Lo visible y lo invisible* recupera esta cuestión. Si bien parece que introduce matizaciones a lo dicho en *Fenomenología de la percepción*, continúa inserto en la idea de la percepción de sí del propio cuerpo, por más que dicha percepción se encuentre en ocasiones como la descrita, interrumpida: «Si mi mano izquierda toca mi mano derecha, y quiero de pronto captar con mi mano derecha el trabajo de mi mano izquierda en el acto de tocar, esa reflexión del cuerpo sobre sí siempre aborta en el último instante: en el momento en que siento mi mano izquierda con la derecha, dejo de tocar en la misma medida mi mano derecha con la mano izquierda. Pero ese fracaso de último momento no quita ninguna verdad al presentimiento que yo tenía de poder tocarme tocando: mi cuerpo no percibe, pero está como construido en torno a la percepción que sale a la luz a través de él; con toda su organización interna, por sus circuitos sensoriales y motores, por las vías de retorno que controlan y reinician los movimientos, el cuerpo se prepara, por así decirlo, para una percepción de sí, aunque nunca sea él quien percibe, ni quien se percibe. Antes de la ciencia del cuerpo -que implica la relación con otros-, la experiencia de mi carne como coraza de mi percepción me enseñó que la percepción no nace de cualquier parte, que emerge del refugio de un cuerpo.» (Merleau-Ponty, 2010: 22)

14 Para un estudio en profundidad del papel del tacto y la vista en la fenomenología véase Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, 2011.

15 Derrida apoya este planteamiento: “todos estos desplazamientos preparan, abren el discurso sobre la carne y sobre la encarnación que será, de manera compleja y refinada, cada vez más creciente la línea de pensamiento de Merleau-Ponty. Y del que ya hemos visto cómo Nancy se aparta.” (Derrida, 2011: 271)

El cuerpo no es otra cosa que la autosimbolización del órgano absoluto. Innombrable como Dios, no exponiendo nada en el afuera de una extensión, órgano de la organización de sí, innombrable como la podredumbre de su digestión de-sí (la Muerte en Persona) – innombrable asimismo como esta íntima textura de-sí por la cual se afana una filosofía del “cuerpo propio” (“lo que llamamos carne, esta masa interiormente trabajada, no tiene nombre en ninguna filosofía”- Merleau-Ponty). Dios, la Muerte, la Carne: triple nombre del cuerpo de toda onto-teo-logía. (Nancy, 2010: 53)

Merleau-Ponty y Husserl siguen caminos parecidos. Ambos disocian el ámbito sensible del inteligible como punto de partida sin ser éste cuestionado. Esto los lleva a la necesidad de crear un medio entre los dos ámbitos, carne en el caso de Merleau-Ponty y cuerpo orgánico en Husserl. Cuando este medio de unión no funciona a la perfección vuelven a abrir una brecha en su interior. Esta manera de teorizar pone de relieve que en el fondo ambos están trabajando bajo una lógica de la identidad que dan por supuesta. En la filosofía de Merleau-Ponty aparece un indicio de teorizar y hacer valer dicha imposibilidad de la identidad que está siendo tensionada bajo su obra. Se trata del quiasmo que no es ni *mundo* ni *propio*. Es un tercio excluso que opera en la relación biunívoca que pretende asegurar el conocimiento del mundo. Además, a esto se añade la distancia necesaria como condición de lo visible, esta distancia impuesta por el quiasmo apunta, como decíamos, a la impropiedad del cuerpo, su alteridad y extrañeza.

Tanto Husserl como Merleau-Ponty advierten la impropiedad del cuerpo, si bien el segundo se hace cargo de ella en términos más materiales, dando su lugar a la carne y la corporalidad, basando sus reflexiones en estudios médicos y anatómicos; es decir, sitúa el problema en un plano radicalmente material. Dicho esto, ambos parten de una relación intrínseca entre la identidad y la propiedad que sitúa al cuerpo del lado de lo impropio. En francés, *propre* significa tanto “propio” como “limpio”, lo que supone que lo impropio sea también lo que no está limpio, lo contaminado. Esta contaminación de lo impropio tiene su raíz en su relación con lo exterior, lo otro, lo extraño; el cuerpo es sucio — prolongando así una tradición moral que vincula el cuerpo con el placer, el sexo y, por ende, la prohibición —, al menos en lo que tiene que ver con su exposición al afuera. Hay, sin embargo, un reducto del cuerpo que se salva de esta impropiedad, se trata del cuerpo sobre el que el *yo* tiene poder y control, el reducto *inteligible* podríamos decir para remarcar la separación implícita entre sensible e inteligible, que es solidaria de la separación pasivo/activo. El esfuerzo de la fenomenología por explicitar la impropiedad del cuerpo va acompañado de su metabolización en la esfera de la propiedad. Es decir, en la medida en que los autores son capaces de teorizar, poner palabras y explicar la radical extrañeza del cuerpo, lo que hacen es digerirlo hasta reintegrarlo en el sistema de la propiedad-identidad. Esta operación deja siempre algo fuera que ha de ser de nuevo reintegrado en una sucesión de divisiones y discursos que podrían remontarse al infinito.

Estrechando más el cerco sobre la cuestión del cuerpo fenomenológico, la crítica de Nancy se dirige a la forma ideal y esquemática del cuerpo propio (se entiende en este contexto por cuerpo propio lo que en la lectura de Husserl es el *Leib* y que puede traducirse por “cuerpo orgánico”)¹⁶.

16 Así plantea el problema Luka Nakhutsrishvili en su artículo “Corps propre et corps technique(s). Jean-Luc Nancy et la phénoménologie” cuya primera parte consiste en explicitar la crítica de Nancy a la fenomenología. Este autor parte de la oposición de Nancy a la fenomenología, postura que hemos apoyado suficientemente.

A modo de conclusión, recogemos la crítica al cuerpo fenomenológico sustentada en tres planos: 1) la cuestión del cuerpo propio, 2) la oposición normal/anormal que desarrolla Merleau-Ponty, y 3) la primacía de la interioridad. En el primer plano, como hemos visto ya, la propiedad de cuerpo es tanto principio como meta en una fenomenología que se elabora sobre la base de un sistema unitario y autosuficiente. Incluir al cuerpo en la “esfera de lo propio” del sujeto refuerza la idea de unidad, autodeterminación, consciencia y conocimiento propias del sujeto de la modernidad. Este camino que comienza Husserl con la división entre *Körper* y *Leib*, gracias a la cual encuentra una explicación (falible como se ha puesto de manifiesto) al gobierno del cuerpo, es radicalizada por Merleau-Ponty al encarnar el sujeto y comprender el cuerpo como el “vehículo del ser en el mundo”. Ahora el cuerpo propio no es solo el punto cero de orientación, como lo era el *Leib* husserliano, sino que además la encarnación del sujeto implica tener en cuenta su plano histórico.

Este paso hacia la contextualización del sujeto mediante su cuerpo tiene como consecuencia el peligro de resbalar dentro del solipsismo. Lo que Merleau-Ponty pretende es una dimensión universal que pueda asegurar la transferencia de conocimiento y la comunicación entre sujetos. A esto hay que sumarle el segundo de los planos que hemos anticipado: la normalidad trasladada a la salud como referente para determinar lo que es un cuerpo funcionalmente válido. De ahí que Nakhutsrishvili se pregunte «¿Cómo consigue Merleau-Ponty asegurar a un “nosotros” de la percepción, a la trascendencia de un cuerpo universal de la comunidad humana, la posibilidad de una atestación fenomenológica (*Ausweisung*) de la experiencia en todos los hombres, si el punto de orientación del análisis fenomenológico del cuerpo es en primer lugar una normalidad del cuerpo considerada casi exclusivamente en términos de salud?» (Nakhutsrishvili, 2012: 160. Traducción propia).

La crítica al cuerpo propio no se dirige sólo al problema de la trascendencia de un cuerpo universal, sino a que la funcionalidad del *Lebenswelt* descansa en la oposición enfermedad/salud, anormalidad/normalidad. Con Husserl, la objetividad estaba asegurada por la concordancia intersubjetiva, cuyos problemas ya han sido destacados. En Merleau-Ponty, «el propio cuerpo como eje del ser-en-el-mundo se define, entonces, por una normalidad que es el criterio de la funcionalidad inmediata del *Lebenswelt*, el mundo de la vida dirigido por un orden natural y espontáneo del *Leib*» (Nakhutsrishvili, 2012: 162. Traducción propia). Bajo el esquema normal/anormal se opera, en realidad, la distinción unidad/pluralidad. El cuerpo sano es aquel cuya funcionalidad en el desarrollo en el mundo es satisfactoria, dicha funcionalidad viene dada por la comprensión del cuerpo propio como vehículo de ser en el mundo y queda asegurada por la unidad implícita en el esquema corporal.

El famoso ejemplo de la sensación del miembro amputado no hace más que afirmar una integridad incluso a nivel fantasmático, una completitud trascendental y simbólica de un cuerpo total, un organismo en el que cada uno de los órganos está en su lugar. Es una unidad tan espontánea, eficaz y simbólica del *Leib* que sólo puede proyectar o expulsar fuera de su esfera original su posibilidad “propia” de ser un *Körper* objetivo. Persiste aquí una escisión entre los dos términos, que ni siquiera el concepto híbrido de *LeibKörper*, al que recurre Husserl para denominar la doble naturaleza interna del cuerpo propio, logra unir. (Nakhutsrishvili, 2012: 162)

En esta cita el autor insiste en que en cada intento de la fenomenología por establecer una unidad en nombre de la propiedad (no olvidemos que está en juego aquí la idea de limpieza, exactitud, pulcritud), acaba por dejar fuera una parte del cuerpo de la que no puede hacerse cargo. En este caso, la operación pasa por sublimar el cuerpo propio hasta perder de vista la encarnación y la contextualización en el mundo que pretendía alcanzar en un principio¹⁷¹⁸. Dicha unidad corporal se acerca, en realidad a una concepción mecanicista, en el sentido de otorgar a cada elemento su lugar y función y de hablar en términos de salud y enfermedad.

Pero el cuerpo propio, si bien sustentado en la unidad del esquema corporal, en la organización preestablecida de cada uno de los miembros, deja un resquicio a la libertad. Merleau-Ponty tiene cuidado de no caer en una concepción mecanicista del cuerpo, incluyendo la posibilidad espontánea de la proyección imaginaria de un movimiento en el seno del sistema corporal del sujeto normal:

Esta función de “proyección” o de “evocación” (en el sentido en que el medium evoca y hace aparecer a un ausente) es también lo que posibilita el movimiento abstracto: para poseer mi cuerpo fuera de toda tarea urgente, para disponer de él a mi fantasía, para describir en el aire un movimiento solamente definido por una consigna verbal o por unas necesidades morales, es preciso asimismo que invierta la relación natural del cuerpo y de lo circundante inmediato y que una productividad humana se abra camino a través de la espesura del ser. (Merleau-Ponty, 1994: 129)

Este reducto de libertad previsto en la teoría es así reintegrado en ella, haciendo de la espontaneidad no un exceso sino un cálculo previsible dentro de la normalidad del sujeto sano.

Por último, el tercer plano lo explicita Nancy en una de las pocas alusiones a la fenomenología que encontramos en su obra. Cuando reflexiona acerca de *tocarse*, advierte la exterioridad necesaria para que se dé tal relación, «hace falta primeramente que yo esté en exterioridad para tocarme. Y lo que yo toco permanece fuera. Yo estoy expuesto a tocarme yo mismo» (Nancy, 2010: 92-93). Pues bien, al contrario de lo que propone Nancy, la fenomenología no sólo cierra el círculo del *tocarse* volviendo a una interioridad, sino que establece que dicha interioridad es primera: «Hay análisis célebres de Husserl y de Merleau-Ponty sobre esta cuestión del “tocarse”, el “tocarse” de mis propias manos. Pero curiosamente, y esto es recurrente en toda la tradición, todo vuelve siempre hacia la interioridad. Los análisis fenomenológicos del “tocarse” vuelven siempre a una interioridad primera» (Nancy, 2010: 92).

17 Para respaldar esta conclusión acudimos de nuevo al estudio de Ian James, en el que aporta cómo Merleau-Ponty y Nancy utilizan un vocabulario en ocasiones opuesto para enfrentar el problema: «En lugar de invocar un vocabulario de “sentido encarnado”, de entrelazamiento, quiasmo y reciprocidad para describir el modo en que el mundo se abre a través de la intencionalidad corporal, Nancy invoca un vocabulario de ruptura y discontinuidad.» (James, 2006: 132. Traducción propia)

Bibliografía

- Battán Horenstein, A. (2004). *Hacia una fenomenología de la corporeidad. Merleau-Ponty y el problema del dualismo*. Córdoba: Universitas. Editorial Científica Universitaria.
- Battán Hörenstein, A. (2016). Percepción y movimiento. El modelo merleau-pontyano de cognición encarnada. *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, XXI(1), 33-55.
- Da Silva-Charrak, C. (2005). *Merleau-Ponty, Le corps et le sens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. (I. Agoff, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Dupond, P. (2008). *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses.
- Garrido, J. M. (2008). *Chances de la pensée. À partir de Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.
- Gratton, P., & Morin, M.-E. (2015). *The Nancy dictionary*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fanomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México Distrito Federal: Fondo de Cultura Económico.
- Husserl, E. (2006). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (2020). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza.
- Illescas Nájera, M. D. (s.f.). La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl.
- James, I. (2006). *An introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*. California: Stanford University Press.
- Lindberg, S. (mayo de 2022). Pourquoi Jean-Luc Nancy n'est-il pas un phénoménologue? *Lignes*, 68, 225-232.
- Massó Castilla, J. (2015). *Figuras de "lo común" en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy*. Madrid: Tesis doctoral UCM.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. (J. Cabanes, Trad.) Madrid: Planeta.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. (E. Consigli, & B. Capdevielle, Trads.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- Morin, M.-E. (2016). Corps propre or corpus corporum: Unity and Dislocation in the Theories of Embodiment of Merleau-Ponty and Jean-Luc Nancy. *Chiasmi International*(18).
- Nakhutsrishvili, L. (2012). Corps propre et corps technique(s): Jean-Luc Nancy et la phénoménologie. *Studia phaenomenologica*, XII, 157-180.
- Nancy, J.-L. (2003). *El sentido del mundo*. (J. M. Casas, Trad.) Buenos Aires: La Marca.
- Nancy, J.-L. (2007). *Ego sum*. (J. C. Moreno Romo, Trad.) Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J.-L. (2007). *El intruso*. (M. Martínez, Trad.) Madrid: Amorrortu.
- Nancy, J.-L. (2010). *Corpus*. (P. Bulnes, Trad.) Madrid: Arena Libros.
- Nancy, J.-L. (2011). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. (D. Alvaro, Trad.) Tucumán: La Cebra.
- Nancy, J.-L. (2011). *El "hay" de la relación sexual*. (C. de Peretti, & F. J. Vidarte, Trads.) Madrid: Síntesis.

- Nancy, J.-L. (2013). *La partición de las artes*. (C. Rodríguez Marciel, Trad.) Valencia: Pre- textos.
- Nancy, J.-L. (2015). *A la escucha*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, J.-L. (2017). *L'intrus*. Paris: Éditions Galilée.
- Nancy, J.-L., & Cohen-Levinas, D. (2015). *Inventions à deux voix*. Paris: Éditions du Félin.
- Nancy, J.-L., & Ferrari, F. (2006). *Nus sommes (la peau des images)*. París: Klincksieck.
- Nancy, J.-L., & Van Reeth, A. (2015). *El goce*. (M. Noriega Bosh, Trad.) Madrid: Pasos Perdidos.
- Rodríguez Marciel, C. (2011). *Nancytropías. Topografía de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*. Madrid: Dykinson.
- Rovatti, P. A. (2017). La locura del propio cuerpo. En M. Á. Hernández-Navarro, & P. A. Curz Sánchez, *Cartografías del cuerpo. La dimensión corporal en el arte contemporáneo*. Murcia: CENDEAC.
- San Martín, J. (1997). La despedida de Husserl del Catesianismo según Landgrebe. *Ágora. Papeles de filosofía*.
- Watkin, C. (2009). *Phenomenology or Deconstruction?: The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Los perjuicios de la arrogancia

The harms of arrogance

ÁNGELES ERAÑA*

Resumen: La arrogancia epistémica es un vicio que produce diversos tipos de daño. Analizaré algunos de los perjuicios epistémicos que acarrea, en particular la despersonalización -que involucra la invisibilización y el silenciamiento a personas que pertenecen a ciertos grupos sociales-, el extractivismo cognitivo y la ignorancia. El argumento central es que, si pensamos en la arrogancia como una cualidad individual, entonces combatirla no es suficiente para enfrentar la injusticia que prevalece en nuestras sociedades actuales. Sin embargo hay buenas razones para pensarla como una propiedad que se desprende de un sistema de relaciones sociales. Su contraparte, la humildad epistémica, es una virtud relacional y su cultivo puede contribuir para dirigirnos hacia el camino de la justicia epistémica.

Palabras clave: arrogancia, injusticia epistémica, humildad, ignorancia, conocimiento.

Abstract: Epistemic arrogance is a vice that produces different types of damage. I will focus on the epistemic harms that it causes. In particular, depersonalization -which involves silencing and invisibilizing people that belongs to specific social groups-, cognitive extractivism and ignorance. My main argument is that if we conceive arrogance as a personal character then fighting it is not enough to face epistemic injustice. However, there are good reasons to think of it as a relational property. Thus, it is plausible to also think that its counterpart, epistemic humility, is also a relational character and that cultivating it can contribute to finding epistemic justice.

Keywords: arrogance, epistemic injustice, humility, ignorance, knowledge.

Recibido: 23/05/2023. Aceptado: 28/10/2023.

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Investigadora Titular C de Tiempo Completo. mael@filosoficas.unam.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8595-8693>.

Esta investigación se hizo con el apoyo de la Proyecto PAPIIT IN400221, “Yo, tu, ella, nosotras: prioridad cognitiva, epistemológica y metafísica de las distintas personas”, de la DGAPA, UNAM.

Agradezco a los miembros del Seminario de Injusticia Epistémica sus observaciones y las valiosas discusiones que han enriquecido mi trabajo. En particular a Ivan Eliab Gómez Aguilar, Siobhan Guerrero McManus, Adriana Murguía, Miriam Jerade, Diaja Rojas, Andrés Villamil, Harol Villamil, Aldo Palafox Hernández y Carlos Andrade.

I. Introducción

Contaron los más viejos que poblaron estas tierras que los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, no se pensaban parejo. O sea que no tenían el mismo pensamiento, sino que cada quien tenía su propio pensamiento... Dicen los más viejos de los viejos que por eso el mundo salió con muchos colores y formas, tantos como pensamientos había en los más grandes dioses, los primeros... (Subcomandante Marcos, 2008: 19).

Este cuento (*La historia de los otros*) señala algo evidente: todas somos desiguales, únicas, singulares. Además, la desemejanza no es lisa pero sí potencialmente enriquecedora. Nuestro mundo, sin embargo, busca siempre ocultarla, la hace parecer peligrosa, indeseable. Así, en este mundo hay unas que prevalecen y silencian a las otras (a todas aquellas que son distintas). Este afán por enmudecer y borrar la alteridad, por acallar el desacuerdo, por desaparecer la disimilitud, ha cundido y se impone como una forma de vida que se presenta como la única, la correcta, la deseable. El denuedo por hacernos a todas iguales es mandato implícito para quienes imponen un modo de vivir y precepto para quienes viven de un modo distinto. Esta breve descripción del mundo hace aparecer el origen de distintas formas de la injusticia. Aquí me interesará pensar la *injusticia epistémica*, es decir, aquella forma del daño que incide en nosotras en tanto sujetos de conocimiento. Me interesará pensar en los perjuicios que padecen ciertas personas o grupos en tanto que se les resta credibilidad, se les despoja de un punto de vista y de una voz; en tanto que se les niega una interpretación de la realidad y se les excluye de los espacios en los que se discute la significación de distintas experiencias sociales.¹ Argumentaré que una de las fuentes de esta forma del daño es la arrogancia epistémica, esto es, la soberbia o el sentimiento de superioridad que se exhibe como un descreimiento, como un desdén frente a las creencias, afirmaciones o acciones de las otras.

II. La arrogancia epistémica como ignorancia

El mundo que habitamos es jerárquico, el terreno que pisamos no es parejo. En él, la diferencia no se vive como variedad, sino como disparidad. Dicho de otro modo, la otra persona, aquello que se percibe como no familiar, es visto con desconfianza, con miedo o menosprecio, concebido como motivo para el desdén. En nuestro orbe prevalece una forma de organización social en la que siempre hay algunas (las menos) que dominan, oprimen

1 Miranda Fricker, en su libro *Injusticias Epistémicas*, distingue la injusticia testimonial que ocurre cuando «los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido» (Fricker, 2017: 17) y la hermenéutica que «sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales» (Fricker, 2017: 17). Desde la publicación del libro, la noción de *injusticia hermenéutica* ha sido revisada y enriquecida por muchos autores (e.g. Medina, 2013, 2019; Polhaus, 2017; Crary, 2018) y la propuesta inicial de Fricker ha sido criticada por individualista y por suponer una noción neutral de racionalidad. Aquí hablaré de injusticia hermenéutica en un sentido que abrevia de estas miradas críticas.

e imponen sus modos de vivir y de pensar, que establecen los criterios de corrección y participan en las definiciones y determinaciones acerca de qué es el bien y cómo debe éste alcanzarse. Por otro lado, están las dominadas cuyas voces son generalmente silenciadas y quienes viven distintas formas del desprecio que se exageran en la medida en que defienden sus modos de pensar y habitar el mundo, en particular cuando estos modos involucran un cuestionamiento de las formas dominantes de hacerlo.²

En general, quienes se sitúan del lado de las dominantes tienden a desarrollar diversas formas de seguridad en sí mismas, de confianza inexpugnable en la verdad de sus opiniones. Esto conduce al cultivo de un sentimiento de superioridad y a la exhibición de una soberbia despreciativa frente a todo aquello que sea diferente. Esta disparidad y los sentimientos e impresiones que provoca producen un *carácter arrogante* que, como argumentaré más adelante, suele dañar tanto en quienes lo cultivan y desarrollan, como a quienes lo padecen. Carlos Pereda sostiene que la persona arrogante tiene una tendencia al auto encumbramiento y exhibe un «desprecio por otras creencias, deseos, emociones, expectativas: por lo que se le opone o, incluso, por lo que no tiene que ver, o se encuentra más allá de su mirada» (Pereda, 2008: 19). De acuerdo con esta caracterización, la *arrogancia* es un conjunto de actitudes y creencias respecto del mundo y las otras personas de acuerdo con las cuales es verosímil pensar que existe una (única) forma correcta de mirar, pensar o vivir y que esa manera es precisamente la que *esa* persona (la arrogante) exhibe o sostiene. Así, ella suele suponer (y argumentar si le es requerido) que imponer esa forma de vida es una manera de hacer un bien a las demás: involucra traerlas al camino de la felicidad, la verdad, o cualquiera que sea el fin último al que la humanidad debe aspirar.

La arrogancia oculta la vulnerabilidad propia, presenta a la persona como omnisapiente y omnipotente, le hace parecer libre de todo menoscabo, de toda duda. Esta preeminencia se monta sobre el miedo a la otra y a ella subyace la idea de que podemos blindarnos ante la alteridad. Nos acoraza y protege contra todo agente ajeno o extraño y nos impide ver que existen otras personas, otros modos de vida, otras perspectivas, otras miradas. Nos dificulta ver, oír y nos vuelve (un poco) ignorantes. Para hacer ver cómo esto ocurre me concentraré en la arrogancia *epistémica*. Ésta es una actitud altiva sostenida en la creencia (acrítica) de que la experiencia propia del mundo es generalizable a toda la realidad (Pohlhaus, 2017: 17) y, por tanto, sólo aquellas experiencias que sean compatibles (en términos descriptivos y/o interpretativos) con la propia podrán ser significativas (o inteligibles). Sobre esta base se sustentan muchos juicios de (supuesta) neutralidad y universalidad y, sobre todo, sobre ella se montan las «perspectivas sesgadas de las elites [que] aunque fallan en hacerle justicia a la manera como las cosas realmente son hay un sentido en el que el mundo que parecen revelar es todo muy real» (Crary, 2018: 48) porque se les impone a las demás con ese carácter, el de ser *lo que hay, lo que existe, lo que es*.

Si pensamos que el reconocimiento de la otra involucra la posibilidad de demostrar una valoración positiva respecto a su manera de pensar o mirar que recaiga en la inteligibilidad de sus experiencias (Honneth, 2001) y que la arrogancia epistémica impide este acto de reconocimiento, entonces al manifestar esta disposición, la persona es incapaz de exami-

2 Quiénes están de qué lado de esta dualidad no puede quedar determinado y fijo *a priori*. Aquí pienso las particiones prevalecientes en nuestro mundo actual que quedarán explicitadas más adelante.

nar o entretener formas de vida, pensamiento, interpretación o experiencia distintas de las suyas propias. Podríamos decir de manera más tajante, que le es incluso difícil imaginar esto último. Como dice Jose Medina, la imaginación concierne a nuestra «posicionalidad y relacionalidad en el mundo actual y cómo este mundo puede expandirse a otros posible» (Medina, 2013: 254). Así, si la arrogancia estrecha nuestra mirada y nos fija en una posición que vivimos como única, entonces será difícil contemplar opciones distintas de la nuestra o ser afectadas por ellas.

Así, la arrogancia epistémica puede producir una incapacidad de ser afectada por la otra, un adormecimiento de nuestras habilidades hermenéuticas y epistémicas. Una de sus consecuencias para la persona que la detenta es la de propender hacia estos vicios epistémicos: la cerrazón mental (acompañada comúnmente de una insensibilidad pronunciada hacia lo distinto) y la pereza epistémica (Medina, 2013). Un vicio epistémico es un hábito socialmente fomentado y personalmente exhibido que hace difícil o impide la comprensión cabal del mundo y de las otras personas.³ Ellos producen, además, distintas formas de la ignorancia. En particular, los siguientes tres tipos de ella: la de mí misma, la del mundo (nos oculta aquellas partes a las que nuestra perspectiva o posición no nos da acceso) y la de las otras (nos las desaparece de la mirada, las borra en tanto *otras*). Veamos.

La pereza epistémica consiste en una falta de disposición para mirar, escuchar y comprender a la otra e involucra cierta negligencia. La persona epistémicamente perezosa se distingue por exhibir un conformismo en cualquier indagación; una condescendencia subrepticia en la búsqueda de la verdad (y la justicia plena). Además, suele darse por vencida rápidamente cuando decide llevar a cabo una indagación que requiere un esfuerzo mayor y, por tanto, los resultados de sus inquisiciones son superficiales y rara vez conducen a hallazgos sorprendentes o novedosos, o a una comprensión íntegra de los sucesos o fenómenos bajo indagación. La cerrazón mental, por otra parte, es una indisposición a aprehender formas de pensar o vivir distintas de la propia; a asimilar explicaciones o posiciones diferentes de las conocidas. Este vicio, en este sentido, lleva consigo insensibilidad parcial: sólo se ve y escucha aquello que se dice en el entorno inmediato. Estos vicios epistémicos constituyen una abulia ante las otras que produce un entumecimiento cognitivo y afectivo que impide pensar en las vidas de las otras desde la perspectiva de las otras (Medina, 2013), o percartarse de que una no puede *reconocer* a la otra en tanto *otra*. Dicho de otro modo, quienes padecen estos vicios miran siempre a través de sí mismas: se miran a sí mismas en la otra y las disimilitudes que alcanzan a vislumbrar son interpretadas en un marco de semejanza, como si la auténtica diferencia (aquella que no comparte marco ni referentes) fuese impensable o imposible.

Ahora bien, para analizar el caso de las formas de conocimiento que quedan trucas podemos empezar por el proyecto de conocer el mundo. Hume (1988) nos enseñó que dos grupos de problemas centrales para la epistemología se desprenden de las preocupaciones por la verdad y por el significado.⁴ La ignorancia promovida por la arrogancia nos impide

3 Esta noción de vicio epistémico está inspirada en la idea de que un carácter intelectual es vicioso cuando «impide la investigación responsable y efectiva» (Cassam, 2016: 164).

4 En la parte I de la Investigación sobre el conocimiento humano (Hume 1990) y en las secciones I y II de la Parte Tercera del *Tratado de la Naturaleza Humana* (Hume 1988), Hume establece dos distinciones importantes: una entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho; otra entre razonamientos demostrativos y razona-

alcanzar la verdad, si acaso nos permite acceder a pequeños pedazos de ella, a trazos que apuntarían en su dirección pero que no logran alcanzarla porque no se nutren de las miradas ajenas que enriquecen la perspectiva predominante. Además, la arrogancia involucra una incapacidad de reconocer que las experiencias pueden tener interpretaciones y significados diferentes a los que una les asigna. Así, ella tampoco nos permite acceder plenamente a la significación de todo cuanto nos rodea. Con significados truncos y verdades a medias organizamos nuestro mundo y nos relacionamos entre nosotras. Dejamos fuera de nuestro bagaje común de conocimiento información con la cual podríamos construir una imagen más completa y compleja de la realidad, formular hipótesis quizá más cercanas a la manera de ser del mundo.

Por otra parte, hay distintas maneras de pensar acerca del conocimiento de una misma. Buena parte de la tradición filosófica ha considerado que la manera de saber quién soy es a través de la introspección, esto es, a través de un ejercicio de observación interna que nos permita mirar nuestros pensamientos, reflexionar acerca de ellos y así comprender plenamente qué creemos, qué queremos y cómo juzgamos que podemos alcanzarlo. Este procedimiento ha sido ampliamente criticado de diversas maneras, una de ellas apela a la abundante evidencia que tenemos para sostener que nadie tiene acceso inmediato a sus propios estados mentales, *ni* a los procesos a través de los cuales estos se producen. Así, existen buenas razones para afirmar que cuando pensamos acerca de lo que pensamos a menudo confabulamos, esto es, recuperamos memorias falsas o establecemos relaciones (entre nuestras creencias y otros pensamientos) convenientes para defender aquello que en ese momento nos resulta razonable (Kornblith, 2019), pero que no necesariamente apunta a la verdad.

Otra manera de pensar acerca de esta forma del conocimiento es aquella que considera que una se conoce a sí misma a través de las demás: al relacionarte con las otras sabes que no sientes lo que ellas sienten y esto te hace saber que tú eres *esta una* que siente del modo que siente. Es común que nos equivoquemos respecto de nosotras mismas puesto que el proceso de confabulación opera aun cuando no pensemos que la reflexión interior nos traerá la verdad sobre nosotras mismas. Sin embargo, este modo relacional de proceder constriñe las posibilidades del error porque la mirada hacia mí está compuesta de mis miradas, las de las otras, y las mías de ellas mirándome. Si pensamos que esto tiene sentido, entonces nos daremos cuenta de que el conocimiento de una misma requiere también del conocimiento del mundo en el que se vive y de la sociedad en que una se desarrolla.⁵ Para saber quién soy necesito comprender, aunque sea mínimamente, qué afectos me contienen (y/o me desasen), qué cuerpo habito y me habita, qué creencias y deseos tengo (Eraña, 2021). En términos de Levinas, «comprender nuestra situación en lo real no es definirla, es hallarse en cierta disposición afectiva; comprender el ser es existir» (1993: 15).

Para saber quién soy, en resumen, debo tener una idea del lugar (o los lugares) que ocupo en una sociedad, los distintos roles que en ella juego y los que potencialmente podría (o querría) jugar (Medina, 2013). Esto me permite saber qué responsabilidades tengo para con las otras, en qué situaciones es más probable (incluso sin quererlo) que cometa una injusticia.

mientos probables. Siguiendo la lectura de Quine (1969), podemos sostener que estas dos distinciones hacen referencia, respectivamente, a los problemas del significado y los de la verdad.

5 Un argumento a favor de la interdependencia entre el autoconocimiento, el conocimiento de las otras y del mundo se encuentra en el artículo “Three varieties of knowledge” de Donald Davidson (1991).

ticia o propicie un daño. Para esto es necesario advertir y reconocer que existen distintas posiciones y que cada una lleva consigo ciertos beneficios o quebrantos; es indispensable percatarse de la diferencia, de la disparidad y de los privilegios y menoscabos que con ella vienen. Mirar la diferencia trae consigo compromisos: mirarla me impele a saber que las vulnerabilidades ajenas son distintas de la mía, a darme cuenta de que las otras son personas y, como yo, tienen un punto de vista.

No se trata, desde esta perspectiva de que a la hora de interactuar con la otra yo proyecte mis sentimientos, anhelos, deseos o creencias a ella y desde ahí la interprete. Conocerme es conocer a la otra, saber quién es *ella*, no adjudicarle lo que *yo* creo que *ella es*, sino intentar comprender sabiéndome extranjera. Mi relación con las otras me produce ciertas reacciones afectivas (o emocionales) que son una suerte de resistencia, una respuesta ante sentimientos, experiencias, aseveraciones ajenas que no son *míos* y quizá no comparto, ni comprendo, ni siento afinidad con ellos. La comprensión de la otra (y, por lo tanto, mi propia comprensión) requiere este trabajo de reciprocidad sin proyectar, de tomar en cuenta esos otros intereses, deseos, afectos antes de suponer que sé qué quiere, piensa, desea o dice la otra. Esto es una forma del respeto moral y da lugar a una reciprocidad asimétrica (Medina, 2019) que promueve la pluralidad y evita la ignorancia.

Si lo que recién dije del conocimiento de mí misma es verosímil y si aceptamos - con algunas posiciones que defienden la *perspectiva de la segunda persona* (Pérez, 2013; Ferrer de Luna, 2014; Gomila 2016; Pérez y Gomila, 2022) – que todo *yo* es siempre una *tú* y, en este sentido, que saberme requiere saberte, entonces la ignorancia respecto de una misma implica, en un número importante de ocasiones, la insensibilidad y la ignorancia de la otra. La arrogancia, en resumen, no es una actitud epistémicamente valiosa: no sólo conduce a la ignorancia, sino que produce un daño. Veamos la cara epistémica de este perjuicio.

III. La arrogancia como fuente de injusticias

Los vicios epistémicos antes descritos promueven la ignorancia y ésta, a su vez, consolida y solidifica dichos hábitos. Este círculo se repite de manera sistemática y su reproducción tiene consecuencias negativas para las personas y las sociedades. La arrogancia es uno de esos vicios, pero pensarla como un hábito o defecto *individual* nos impide ver la magnitud (estructural) que ella tiene. Por esta razón considero pertinente pensarla como una propiedad de un sistema de relaciones, de una estructura social; una cualidad que produce daños en el tejido social y fomenta la injusticia. El problema que nos presenta no consiste únicamente en que alguna persona arrogante le hable feo o descrea de lo que alguien a quien mira hacia abajo diga u opine, ni de que algún testimonio sea puesto en cuestión sólo por venir de alguien a quien se mira como no fiable. Se trata, más bien, de que hay una configuración social (institucionalizada y naturalizada) que promueve y protege esta arrogancia, que incita la desconfianza basada en rasgos identitarios o pertenencias grupales, que favorece un modo de vivir y patrocina su pervivencia.

La desigualdad en que vivimos produce posiciones en las cuales la soberbia es común por la simple razón de que es posible ser así. El actual sistema de relaciones sociales produce condiciones para que algunas personas se abroguen a sí mismas (a los grupos a los

que pertenecen o a quienes están dispuestas a adoptar sus modos de vida como propios) el derecho de hablar y silenciar a las otras; de exhibirse y establecer condiciones de corrección para casi cualquier ámbito de la vida (cómo vestirse, cómo comportarse en público, cómo hablar, cómo pensar, cómo estudiar, etc.). La arrogancia epistémica es una actitud que se monta sobre una certeza: el mundo es como *yo* (y quienes son *como yo*) lo veo. Así, los criterios que prevalecen en las sociedades para considerar a las otras como valiosas están determinados por *uno* de los modos de vida que la habitan. Este hecho deja en desventaja o incluso vuelve inexistente cualquier otro modo potencial o actualmente existente. La arrogancia, de esta manera, constituye una fuente de injusticia.

He repetido que las posiciones que organizan a nuestras sociedades son disparejas: siempre algunas personas están arriba y otras quedan abajo; unas aplastan y otras son aplastadas; unas ocupan los lugares de privilegio y otras viven en desventaja. Esta estructura de relaciones hace posible que quienes quedan en la primera posición de cualquiera de estas duplas -quienes detentan el poder- ocasionen algunos daños a las otras personas. Esto ocurre porque sí, porque *pueden* hacerlo, porque la arrogancia como forma de vida y relación se los permite. Esto es, uno o algunos grupos pueden perjudicar a otros sin ninguna otra justificación que la de alcanzar sus fines y deseos. Esto es la experiencia de la injusticia y expresa la «vivencia originaria... de un mal injustificado, gratuito» (Villoro, 2009: 14). Este daño puede involucrar la privación de derechos para una persona (un individuo o un grupo con ciertas características compartidas que provee de identidad a sus miembros); el despojo de su capacidad para expresar y compartir sus creencias, experiencias y significados; la expoliación de su conocimiento (el uso de sus saberes para su mercantilización o para la *objetificación* de los grupos que los producen); e inclusive puede involucrar la privación de su dignidad, de su *ser persona*.

Como se ha hecho ver (Villoro, 1997; Sklar, 1990; Fricker, 2017), pensar a la injusticia de un modo abstracto, desapegado de las realidades particulares en tiempos y geografías específicas, puede resultar contraproducente. En vez de contribuir a su comprensión y combate, ese modo de hacerlo oculta la experiencia cotidiana de quienes la viven y, por tanto, oscurece su aprehensión. Sin embargo, podemos hacer un ejercicio de imaginación por analogía y examinarla en contraposición con algunas maneras en que la filosofía ha pensado a la justicia, esto es, como la falta de ciertos bienes (que fueron mal distribuidos, por ejemplo), o como un daño ocasionado por una manera de estar organizadas. Analizada de esta segunda manera se aparece como un perjuicio que proviene de una estructura en la cual siempre habrá personas dominadas, oprimidas y excluidas de los espacios donde se discuten los problemas comunes, donde se decide cuáles son estos problemas, donde se enuncian maneras de comprender ciertas experiencias y en los que se fijan significados que posibilitan la comprensión y la comunicación en una sociedad. La arrogancia y la ignorancia de las que hasta aquí he hablado se originan y dan lugar a una forma de la injusticia del segundo tipo. Como sugerí, la arrogancia de las clases dominantes es alimentada por su posicionamiento social: las personas que a ellas pertenecen acceden a bienes materiales e intangibles, a derechos y posibilidades inaccesibles para otras; tienen la posibilidad de participar en los espacios de toma de decisión; su voz suele ser megáfono y siempre se ubican por encima de las demás. Antes de examinar algunos de los daños que la arrogancia ocasiona, me interesa hacer ver

el papel que tiene la ignorancia en una forma particular de la injusticia: la epistémica y, más específicamente, la hermenéutica.

José Medina (2013) sostiene que la ignorancia asociada a la arrogancia conserva el *statu quo*, preserva el privilegio de las privilegiadas. Antes de analizar la manera como esto ocurre, vale la pena dejar en claro que *no* todas las formas de la ignorancia sirven a este propósito, ni son necesariamente perniciosas.⁶ Algunas veces incluso puede funcionar como mecanismo de protección en contra de miradas opresivas o tratos denigrantes. Un ejemplo de este tipo nos lo ofrece una posible reacción frente a un caso de *gaslighting*. La pareja de María sistemáticamente quiere hacerle dudar de sus percepciones o recuerdos diciéndole frases como «a ti siempre se te olvida», «no, exageras las cosas», «tu reconstrucción no es adecuada, si te acordaras bien te percatarías de ello» etc., para mantenerla sojuzgada y dependiente de su narrativa y perspectiva. Esto puede llevar a María a devaluarse a sí misma. Ella, en este caso podría, sin embargo, ignorar a propósito las afirmaciones de Juan y así apagar las dudas que con ellas vienen y evitar el daño que le pueden provocar. Casos sociales típicos de este tipo son aquellos en los que las grandes industrias o los gobiernos utilizan su aparato de poder para poner en duda los argumentos de grupos marginados. Por ejemplo, el gobierno de México ha hecho un uso irrestricto de su poder (incluido y principalmente narrativo y de coacción) para convencer a los pobladores de la zona maya de que estarán mejor – de que tendrán más dinero para consumir más mercancías lo cual elevará su calidad de vida – cuando pase el nuevo tren por sus territorios, una de entre muchas estrategias de resistencia es ignorar estos argumentos. Estos argumentos pueden hacer (y lo han hecho en algunos casos) a las comunidades dudar de su organización, del valor de su forma de vida. Una de entre muchas estrategias de resistencia que algunos han usado es ignorar estos argumentos, no ponderarlos a la hora de discutir y fijar sus posiciones u opiniones. Esta forma de la ignorancia, desde mi perspectiva, hace referencia a la acepción del término que involucra *hacer caso omiso* de algo, no poner la atención en algunos argumentos que oscurecen las propias demandas. Esta manera de ignorar puede ser identificada como una forma de la *resistencia epistémica*.⁷

Ahora bien, si volvemos a la ignorancia vinculada con el desconocimiento (y con el perjuicio), podemos aceptar que ella no siempre es promovida con una mirada de segundo orden – esto es, las personas no necesariamente saben que son ignorantes y quieren mantenerse de esta manera –, pero muchas veces sí lo es. Lo importante para mi argumento es que en ambos casos la ignorancia involucra una incapacidad para comprender la propia posición social y sus implicaciones. Lo que José Medina (2013) llama *ignorancia activa* no consiste en la incapacidad de percatarse del lugar que una ocupa en un sistema de relaciones, sino también en la falta de advertencia de que estar *en ese lugar* tiene implicaciones para una y para las otras: la manera en que una será vista, tratada, escuchada depende, en gran medida, de este hecho simple y complejo a la vez; además, el sólo hecho de estar en un lugar de privilegio puede involucrar la repetición de un patrón de injusticias contra aquellos a quienes esa posición subordina (Medina, 2013: 108) y, así, la reificación de una estructura social.

6 Esto hace ver que desarrollar una epistemología de los vicios epistémicos, tal como propone Quassim Cassam (2016, 2018) es complejo. Desde mi perspectiva, cuándo una serie de prácticas son o involucran vicios epistémicos no puede establecerse independientemente del análisis de sus efectos en el contexto de evaluación.

7 Agradezco a un referí anónimo haberme hecho notar y subrayar este punto.

Desde su perspectiva, esta ignorancia es dañina para quienes la padecen: su equipamiento conceptual es ralo, lo cual les dificulta la comprensión de amplias porciones de la realidad y, más en particular, de la realidad social. Sin embargo, es necesaria para proteger al privilegio y para ocultar su complicidad con la opresión. En este sentido, muchas de las cosas que estos grupos ignoran o son incapaces de comprender son precisamente aquellas que *no quieren* (o querrían) saber o comprender. Por ejemplo, la invisibilidad al género y al color parte del supuesto arrogante de que «no hay nada para ver, que esos aspectos de la identidad no son significativos» (Medina, 2013: 38) y, así, borran características que han signado a muchas personas en su interacción social, que han involucrado opresiones y violencias sistemáticas que *no* pueden ni deben ser ocultadas si pretendemos vivir en un mundo (al menos medianamente) justo.

La arrogancia promueve y es promovida por la ignorancia y éstas en conjunción producen distintas formas de la injusticia epistémica. Me referiré a dos de ellas: la despersonalización que involucra la invisibilización y el silenciamiento;⁸ y el extractivismo cognitivo o epistémico. Empecemos con la primera. Si pensamos que una persona es «alguien que es (o puede ser) vista o escuchada, que puede escuchar y dialogar, que tiene un punto de vista, que tiene poder de transformar su lugar propio» (Eraña, 2021: 117) y que la ignorancia que se desprende de la arrogancia priva a las personas en posiciones de subyugación de sus puntos de vista, entonces la inferencia es directa: la arrogancia nos despersonaliza. Este es un daño que tiene diversas dimensiones: ética, política, social y epistémica. Veamos.

Un punto de vista o una perspectiva «alude a cierto situarse, a la posición que adopta quien argumenta para, desde allí, considerar los acontecimientos, los objetos, las emociones y los mismos argumentos» (Pereda, 1994: 94). Así, ofrecer y escuchar razones es algo que hacemos siempre desde *una* perspectiva: aquella a la que tenemos acceso, aquella que la posición que ocupamos en una sociedad nos provee. La óptica que adoptamos nos da un foco de atención: hace ciertas propiedades o aspectos de la realidad más prominentes y nos oculta u oscurece otros. En ocasiones estrecha nuestra mirada y nos permite descubrir detalles de aquello que estamos examinando, pero en otras hace borroso el panorama. En todo caso, una siempre se presenta frente a la otra con una perspectiva, un modo de mirar. Esto, sin embargo, no parece suficiente para sostener que una tiene *un punto de vista* porque tenerlo es una propiedad relacional.

Un punto de vista no es sólo el lugar desde el que se observa, sino también una interpretación de eso que se observa y de la experiencia observacional. En este sentido es siempre singular, es como un «conjunto de huellas digitales» que no puede pertenecerle a nadie más (Margalit, 2001). Sin embargo, para que esta interpretación o experiencia sea significativa (y no meramente idiosincrásica), es necesario comunicarla. El éxito comunicativo, la inteligibilidad de nuestras vivencias personales depende, en gran medida, de la audiencia, del *reconocimiento* que las otras me ofrezcan (Doston, 2011) y éste requiere de una expresión ostensible de respeto hacia mí. La ignorancia que procede de la arrogancia epistémica desdén, desoye e invisibiliza. Sin embargo, sólo es posible comprender que la otra es o tiene

8 Esta forma de la injusticia es una vertiente extrema de la injusticia hermenéutica y puede conducir a la *muerte hermenéutica*, al constreñimiento radical de nuestra agencia y a la pérdida «de la voz, de las capacidades interpretativas, o de nuestro estatus como participante en las prácticas de creación y de compartir significados» (Medina, 2013: 41).

un punto de vista si la reconocemos, es decir, si la respetamos en tanto otra, en tanto una única y distinta de mi y, en este sentido, si reciprocamos la sorpresa que a veces trae consigo la incompreensión inicial. Un ejemplo notable de este hecho lo vivimos en México todos los días. En términos generales, los pueblos originarios son despojados de *sus puntos de vista*. Así, por ejemplo, *no se reconoce* que la posición de rechazo que adoptan y expresan respecto de algunos proyectos de desarrollo que los gobiernos llevan a cabo (el nuevo aeropuerto, el Tren Maya, etc.) está sustentada en un conocimiento de sus propias posiciones, necesidades y forma de vida, además del territorio que habitan y su subsistencia. Se insiste en sostener que lo mejor «para ellos» es la ciudadanización y la oferta de empleos. La arrogancia burguesa se monta sobre la ignorancia y desviste a los pueblos y naciones indígenas de su calidad moral, de su mirada; les despoja de una serie de creencias y le borra su agencia epistémica.

Dije que muchas veces la falta de voluntad para mirar y escuchar a las otras, a las diferentes, puede ir y a menudo va asociada a la arrogancia. A cada una de estas le corresponde una forma del desprecio. En tanto que éste es siempre violento, aquéllas son formas violentas de la injusticia hermenéutica. A la falta de voluntad para mirar se asocia la invisibilización, esto es, la imposibilidad de quienes practican la ignorancia activa de mirar a la otra por quien es, con sus características propias y singulares, su pertenencia posicional, sus afinidades y fobias. Esto tiene como consecuencia el ocultamiento de estos modos de ser. Los grupos privilegiados determinan criterios de corrección que establecen también criterios de *existencia*: sólo caben, existen y están aquí quienes son (o aspiran a ser) como dichos criterios establecen que *una persona es*. En países como México podemos ejemplificar la invisibilización con la homogenización que se ha impuesto a los códigos de vestimenta: si ocultamos la vestimenta que usan las personas que habitan algunos pueblos originarios, entonces se cree que se *desindigenizan*, se vuelven *ipso facto* «ciudadanas de respeto».

Al desgano por escuchar, por otra parte, le atañe el silenciamiento: si no hay quien escuche, no hay voz que sea escuchada. María del Rosario Acosta sostiene que el problema de «la audibilidad no es sólo una cuestión de legibilidad... sino de credibilidad» (Acosta, 2020: 28). Algunas voces no se escuchan porque las historias o reportes que emiten son *increíbles* para quienes las oyen, en tanto que dibujan una realidad a la que no han tenido acceso y, por tanto, descalifican el relato y a la cronista como no fiables. Este desdén configura una violencia que, continua Acosta, oblitera «los mecanismos que puedan señalarla y hacer visible su capacidad de silenciar» (Acosta, 2020: 28). Los silenciamientos son ubicuos, un caso paradigmático es el que en México han sufrido las mujeres indígenas. La Comandanta Miriam del EZLN cuenta, por ejemplo, que antes del levantamiento, las mujeres en sus comunidades sufrían una triple explotación y no eran escuchadas, nos dice que «cuando nos pega, cuando nos insulta nuestro esposo, no podemos reclamar. Y si pedimos auxilio con otras instituciones... nosotros quedamos calladas, humilladas, avergonzadas por ser mujer», además dice «no hay atención a la salud, aunque había clínicas, hospitales porque no sabemos hablar castilla» y remata su narración diciendo que «nunca tuvimos la oportunidad de decir lo que sentimos por muchos años». (Comandanta Miriam, 2015: 115).

Nótese que estas formas de la violencia son actos que exhiben una imposibilidad de reciprocitar actos comunicativos motivada, en general, por una arrogancia que dificulta la escucha, la comprensión y la correspondencia moral o epistémica. Si bien podría pensarse que estas son expresiones de la injusticia testimonial, desde mi perspectiva son formas profundas

de injusticia hermenéutica. Esta última forma de la injusticia epistémica subyace a cualquier expresión o exhibición de la injusticia testimonial, ya que la incredulidad (o la asignación inadecuada de credibilidad a una hablante) asociada a ella generalmente se desprende de la forma de la arrogancia que subyace y sustenta a la injusticia hermenéutica.⁹ Dicho de otra manera, si hay injusticia hermenéutica, no es posible siquiera evaluar la credibilidad de las aseveraciones de algunas personas pertenecientes a ciertos grupos sociales porque aquélla «les previene de hablar y/o porque predispone a ciertas escuchas a la incomprensión del habla de ciertas otras hablantes. Sin habla es imposible expresar deseos o creencias y, por tanto, es imposible atribuirles valor o comprender las interpretaciones de la realidad que les subyace». (Eraña, 2022: 15)

Finalmente, hay otra forma de la violencia hacia la cual llama nuestra atención Moira Pérez quien sostiene que uno de los daños epistémicos más nocivos y menos estudiados es aquel que se ocasiona a una comunidad cuando se le extirpan sus saberes o su conocimiento para usarlos de manera ventajosa para los grupos dominantes y potencialmente pernicioso para quienes los producen. En sus palabras, el acto consiste en la «explotación no reconocida de sus recursos epistémicos» (Pérez, 2019: 82) y constituye un *extractivismo cognitivo o epistémico*. Ejemplos de esto ocurren cuando grupos de investigación reconocidos aprovechan algunos preceptos de la herbolaria de ciertas comunidades indígenas para generar patentes de sustancias o de posibles usos medicinales de las mismas sin ofrecer reconocimiento a las comunidades desde las que se produjo el conocimiento en que éstas se sostienen. Siobhan Guerrero sostiene que otra manera de pensar acerca de este fenómeno es como una transferencia de la autoridad epistémica hacia supuestas *expertas* (y lejos de quienes tienen la experiencia fenoménica y el conocimiento de primera mano) de ciertos fenómenos o vivencias. Desde su perspectiva, éstas últimas se objetivan para «generar teoría y datos empíricos» que no siempre sirven para hacer más inteligibles sus experiencias, sino para mercantilizar, sacar ventaja o incluso para establecer cierto ordenamiento que buscan «regular a los sujetos al codificar sus vidas sexuales» y definir el papel que las personas pertenecientes a la comunidad LGBTQ+ pueden o no jugar en la sociedad (Guerrero, 2021:129).

Todas las formas de injusticia epistémica aquí descritas tienen en común ser promovidas por la arrogancia, por una insensibilidad «a las maneras indefinidamente complejas en que, en tiempos y lugares históricos concretos, formas diferentes y entrelazadas de sesgos exponen a miembros de grupos sociales particulares a un daño» (Crary, 2018: 50). Así, podemos concluir que la arrogancia empobrece nuestra comprensión y conocimiento del mundo porque nos deja con un estrecho campo de experiencias comprensibles: aquellas que podemos sin esfuerzo comprender o que sabemos escuchar. Produce daños epistémicos y promueve una forma sistemática de la injusticia. Dado este último rasgo de su operación, no podemos imaginar que procurar cualquier forma de justicia y alcanzarla depende exclusivamente de que algunas personas tengan la voluntad de dejar de ser arrogantes, sino que depende de una *transformación* radical de la manera como nos relacionamos, de un cambio total del tejido

9 Fricker (2017) ofrece una explicación diferente de la injusticia testimonial. Desde su perspectiva, ésta es el resultado de sesgos que se producen en prejuicios identitarios. Mi explicación no es incompatible con la suya, pero el énfasis de mi posición está puesto en la dimensión estructural y no en la individual: la arrogancia epistémica es una característica de nuestras relaciones sociales y tiene un carácter estructural que explica las asignaciones incorrectas y dañinas de incredulidad.

social que nos contiene. En palabras de Acosta, aquella exige una «reconfiguración radical de las categorías que fundan y se encuentran a la base de los criterios de existencia y legibilidad». En resumen, requiere un mundo (de sentido, de relaciones, de gramáticas) distinto al que actualmente habitamos. No tengo (y creo que no existen) recetas para el cambio que sugiero necesario, pero mencionaré algunas de las actitudes que quizá sirvan para empezar a tejer de nuevo, para iniciar lentamente y desde abajo la mutación requerida.

IV. La humildad como arma contra la injusticia

La arrogancia está del lado de quienes dominan. Esto no significa que sólo y siempre se encuentre ahí, pero si apunta al hecho estructural de que quienes detentan el poder son quienes están en la posibilidad de suponer que sus interpretaciones de las experiencias y el conocimiento que *sus* puntos de vista hacen posible no sólo son los únicos, sino que son los mejores. Subraya también otro aspecto de la realidad social: las personas que viven la opresión, que para sobrevivir requieren sujetarse y adaptarse a formas de vida de otras, suelen verse obligadas a habitar perspectivas ajenas a las suyas. Ellas «a menudo se ven forzadas a ver la realidad no sólo a través de sus propios ojos, sino también a través de los de las otras» (Medina, 2013: 44). Esto les da una mirada más comprensiva del mundo, les permite reconocer los límites de la suya propia y los alcances de las ajenas. Les hace ver que cada perspectiva, incluso cada *punto de vista*, involucra una forma de vida peculiar, que todas son distintas y que sólo algunas de estas buscan imponerse como la única y la correcta. Charles Mills sostiene algo similar cuando dice que

Si distinguimos el beneficio material (el acceso a oportunidades, estatus y riqueza) del beneficio epistémico (la probabilidad de estar en lo correcto, factual y no moralmente), podríamos decir que los grupos [estructuralmente dominantes] generalmente tienen ventajas materiales mientras que en aspectos cruciales (al menos respecto de ver la verdad social) están epistémicamente discapacitados, mientras que los grupos [subordinados] generalmente tienen discapacidades materiales mientras que en aspectos cruciales (al menos en lo que respecta a ver la verdad social) llevan una ventaja epistémica (Mills, 2017: 103).

Así, una de las consecuencias de ocupar posiciones de subordinación es tener una mejor comprensión de la realidad, un acercamiento más comprensivo a la complejidad del mundo, una perspectiva menos estrecha y, por lo tanto, un conocimiento más profundo del derredor. El precio material y los daños epistémicos (y de otros tipos) a pagar por ello son muy altos, entre otros el de ser silenciada. Así, alguien perteneciente a un grupo de este tipo puede tener mucho conocimiento, pero su capacidad de comunicarlo y compartirlo está severamente restringida.

Todo esto hace que las personas que ocupan las posiciones menos privilegiadas tengan muy pocas oportunidades de ejercer la arrogancia. Se ven obligadas a adquirir un conocimiento práctico para librar las batallas cotidianas que enfrentan y esto les provee un radio de enfoque mayor, una sorprendente capacidad para navegar entre mundos, pero no les

regresa su voz en la vida social. A menudo se dice de estas personas que son humildes. La humildad a veces se concibe como una cualidad que alguien tiene en virtud de su pertenencia a una clase o a un grupo social. En esta acepción se le asocia con algo indeseable en tanto que representa una carencia, una escasez. La humildad, sin embargo, tiene otra acepción que alude a la capacidad de una persona para *reconocer sus propios límites*, sus fracasos y debilidades, sus fortalezas y virtudes, para saberse vulnerable y actuar sin orgullo (sin un exceso de estimación propia). Murdoch dice que no es una peculiar forma de la modestia, como quien tiene una voz inaudible, sino... un generoso respeto por la realidad» (Murdoch, 2019: 211). Este significado alude a una virtud. Éstas generalmente se predicán de individuos y, en este sentido, pensarla como arma contra la injusticia parece insuficiente.

Desde mi perspectiva, y en consonancia con lo que he dicho a lo largo de estas páginas, combatir a la injusticia requiere disputar una estructura social que se ha institucionalizado y que se materializa en nuestro modo de mirar a la otra. Así, pensar en superarla apelando a virtudes individuales parece un despropósito. Zenia Yébenes nos da una clave para comprender el valor de la humildad en la tarea de acabar con la injusticia: aquélla, dice, no es una virtud detentada por un individuo, sino un rasgo que se produce por un tipo correcto de relación con las otras. No se encuentra *en* alguien, sino que se despliega en el sistema de relaciones en que estamos inmersas, es éste el que la hace posible. Ella puede actualizarse o exhibirse en las conductas individuales, pero no le *pertenece* a nadie. Desde la perspectiva de esta autora, una muestra de una acción humilde es cuando alguien en una disputa o debate no busca demoler la posición del oponente «y exponer la inverosimilitud de su argumento... *tampoco supone un asentimiento ciego*. Se trata de un proceso *relacional, no de autosuficiencia*, en el que se conoce la alteridad al evaluarse a uno mismo y a sus experiencias, *en relación con esa alteridad*» (Yébenes, 2022: 96). Para conocerse es necesario salir de sí, romper «y convertir el espejo en un cristal que nos permita ver hacia adelante» (Vázquez Montalban, 1999). Dicho de otra manera, sólo si dejamos a un lado nuestras propias convicciones y supuestos, si estamos dispuestas a mostrarnos vulnerables y a equivocarnos podremos comprender y conocer. Hacer todo esto sin exponerse a una despersonalización o a una humillación epistémica requiere de un tejido social capaz de contener a quien lo hace, uno que dé cabida a la duda. Si esto tiene sentido, podemos aceptar que la humildad es una virtud que solo puede desplegarse en una red de relaciones y, en este sentido, tiene una dimensión irreduciblemente social. Dado que requiere de un tejido relacional que hoy no existe imaginarla tiene un carácter medianamente subversivo.

El mundo actual destina las posiciones sin privilegio para quienes menos tienen, para quienes piensan distinto, para quienes no están dispuestas a ceder sus formas de vivir. Estas posiciones están resguardadas para las mujeres, para los pueblos originarios, para las culturas que (por su sola existencia) ponen en cuestión un modo de relacionarnos sustentado en el intercambio de mercancías. Si ocupar estas posiciones suele ir asociado con la profesión de la humildad en su segunda acepción, los modos de vida en resistencia, las voces que producen rugidos acallados en su afán por sobrevivir a la opresión, deberían ser tomadas en mucho mayor consideración, deberían ser escuchadas con atención y tomadas en cuenta a la hora de pensar o imaginar un mejor mundo. La imaginación política debe nutrirse de ellas porque son voces enriquecidas por su propia obstinación de vida, por su rebeldía contra la opresión y los intentos por desaparecerlas a los que han sido sometidas a lo largo de años,

de siglos. Tendríamos que afinar la escucha, darle voz a quienes comprenden que la mejor manera de comprender es reconociendo que muchas veces no se entiende.

Estoy de acuerdo con Villoro cuando dice que escaparse de un mundo donde rige la injusticia no significa buscar la justicia en abstracto, sino comprender las vivencias múltiples e históricamente signadas de la injusticia. De lo que se trata – continúa este autor mientras cita la *República* de Platón – es de «escapar al poder injusto», donde hacer esto «no equivale a aceptar la impotencia sino no dejarse dominar por las múltiples maniobras del poder para prevalecer; es resistirlo» (Villoro, 2009: 17). En resumen, combatir la arrogancia implica combatir las posiciones que la hacen posible. Una tarea involucrada en esta lucha es percatarnos de que las otras *son otras*, de que el mundo está poblado de muchas muy diversas y que no hay un único modo de vida correcto. Este percatarse y el trabajo colectivo son cruciales para acabar con la ignorancia que trae miedo y subyace a la arrogancia. Como dicen los zapatistas estos dos elementos son indispensables «No sólo [porque]... las varias miradas burlan la fatiga del centinela ya que advierten cosas que individualmente pasan desapercibidas. También porque la realidad, sobre todo la realidad social, es muy compleja y son muchas las caras de su espejo» (Subcomandante Galeano, 2015: 327).

V. Reflexión final

La historia de los otros continúa y dice que

el primer acuerdo que tuvieron los dioses más primeros fue reconocer la diferencia y aceptar la existencia del otro. Y qué remedio les quedaba si de por sí eran dioses todos, primeros todos, y se tenían que aceptar porque no había uno que fuera más o menos que los otros, sino que eran diferentes y así tenían que caminar.

Después de ese primer acuerdo siguió la discusión, porque una cosa es reconocer que hay otros diferentes y otra muy distinta es respetarlos...

Después se callaron todos y cada uno habló de su diferencia y cada otro de los dioses que escuchaba se dio cuenta que, escuchando y conociendo las diferencias del otro, más y mejor se conocía a sí mismo en lo que tenía de diferente... (Subcomandante Marcos, 2008: 21).

El cuento nos invita a reconocer que contemplar que hay otras no es suficiente para honrarlas, para mirarlas (*como personas*) y escucharlas (como voces con *un punto de vista*). Esto es, divisar a las otras no basta para considerarlas dignas de respeto, poseedoras de una voz. Esto es consistente con la idea que he defendido según la cual combatir la arrogancia en tanto vicio individual no es suficiente para acabar con la injusticia. Para hacerlo es necesario tejer una red de relaciones, construir un sistema social, en el que sea posible exhibir la humildad en tanto propiedad relacional. En resumen, el combate a la injusticia y, más en particular, a la injusticia epistémica *requiere* de la lucha contra la arrogancia y la ignorancia que ella acarrea y con la que se fortalece, pero esto no es suficiente. Hacen falta también nuevas gramáticas de la escucha (Acosta, 2020), procesos de resistencia epistémica (Medina, 2013),

acabar con el pensamiento dogmático, tramposo o perezoso y desarrollar uno que pregunte, que cuestione, que dude porque como dice el Subcomandante Moisés «el pensamiento que no lucha, nada hace más que ruido [y] [1]a lucha que no piensa, se repite en los errores y no se levanta después de caer» (Subcomandante Moisés 2014).

Referencias bibliográficas

- Acosta, M.R. (2020). Gramáticas de la escucha como gramáticas descoloniales: Apuntes para una descolonización de la memoria. *Eidos*, 34, 14-40.
- Cassam, Q. (2018). *Vices of the mind C: From the Intellectual to the Political*. Oxford: Oxford University Press.
- Cassam, Q. (2016). Vice epistemology. *The Monist*, 99(2), 159-180.
- Comandanta Miriam (2015). La lucha como mujeres zapatistas que somos. En EZLN (comps.), *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*. México: Ediciones autónomas, 109-116.
- Crary, A. (2018). The methodological is political. *Radical Philosophy*, 202, 47-60.
- Davidson, D. (1991). Three varieties of knowledge, en *Royal Institute of Philosophy Supplements* 30, pp. 153-166.
- Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-257.
- Eraña, Á. (2022). ¿Es posible la justicia epistémica sin un lugar común? (Hacia una reconceptualización del espacio público y las relaciones sociales). *Estudios de Filosofía*, 66, 9-31. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.348998>
- Eraña, A. (2021). *De un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*. México: IIFs, UNAM y UAM-Cuajimalpa.
- Ferrer de Luna, J. (2014). El papel de la segunda persona en la constitución del autoconocimiento. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 62, 71-85.
- Fricke, M. (2017). *Injusticia Epistémica*. Traducción de Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder.
- Gomila, A. (2016). La perspectiva de la segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1448>
- Guerrero McManus, S. (2021). Identidad y diversidad sexogenérica en México. Historias, narrativas y políticas, en Laura Loeza Reyes (coord.), *Políticas de identidad en el contexto de la crisis de la democracia*. México: UNAM.
- Honneth, A. (2001). Invisibility: On the Epistemology of ‘Recognition’. *Recognition. Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes 75, 111-139.
- Hume, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana*. Edición preparada por Félix Duque. Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (1990). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza Editorial.
- Kornblith, H. (2019). *Second Thoughts and the Epistemological Enterprise*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Levinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, traducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos.
- Margalit, A. (2001). Recognizing the Brother and the Other. *Recognition. Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes 75, 111-139.
- Medina, J. (2019). Racial Violence, Emotional Friction, and Epistemic Activism. *Angelaki*, 24(4), 22-37.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance*. Oxford: Oxford University Press.
- Mills, Ch. (2017). Ideology, en I.J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Nueva York: Routledge, pp. 100-112.
- Murdoch, I. (2019). *La soberanía del bien*. Edición y traducción de Andreu Jaume. Barcelona: Taurus.
- Pereda, C. (2008). Razón arrogante y complejidad. *Daimon. Revista de Filosofía*, suplemento 2, 19-30.
- Pereda, C. (1994). *Vértigos argumentales*. Barcelona: Anthropos.
- Pérez, D. (2013). *Sentir, desear, creer. Una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Pérez, M. (2019). Violencia epistémica: Reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *Revista de estudios y políticas de género*, 1, 81-98.
- Pérez, D. y Gomila, T. (2022). *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*. New York: Routledge.
- Pohlhaus, G. (2017). Varieties of epistemic injustice. En I.J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Nueva York: Routledge, pp. 13-27.
- Quine, W.V.O. (1969). Epistemology naturalized, en *Ontological relativity and other essays*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 69-90.
- Sklar, J.N. (1990). *The Faces of Injustice*. New Haven: Yale University Press.
- Subcomandante Galeano (2015). Una guerra mundial, en EZLN (comp.), *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I*, pp. 302-336. México: Ediciones autónomas.
- Subcomandante Moisés (2014). Palabras del EZLN en el 21 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido”, recuperado de <https://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2015/01/01/palabras-del-ezln-en-el-21-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvido/>
- Subcomandante Marcos (2008). La historia de los otros, en Red de Solidaridad con Chiapas (comp.) *Los Otros Cuentos*. Argentina: Red de Solidaridad con Chiapas, pp. 19-23.
- Vázquez Montalban, M. (1999). *Marcos: el señor de los espejos*. Madrid: Aguilar.
- Villoro, L. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir*. México: Siglo XXI.
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yébenes, Z. (2022). *Indicios Visionarios*. Colombia: Tierra Firme.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 98 (2026), pp. 111-126

ISSN: 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.565131>

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.

Antonio Gramsci como actualista herético: la interpretación de Augusto Del Noce

Antonio Gramsci as heretical actualist: the interpretation of Augusto Del Noce

FRANCISCO JESÚS CAÑETE CANTÓN*

Resumen: De entre los múltiples análisis que se han hecho del pensamiento de Antonio Gramsci, destaca por su originalidad el del pensador católico Augusto Del Noce. Frente a la interpretación común de que el pensamiento de Gramsci se opone radicalmente al actualismo de Giovanni Gentile, partidario del fascismo, Del Noce consideró que la filosofía del sardo debe entenderse más bien como una herejía actualista. Según Del Noce, el gramscismo es una reafirmación de Gentile *después* del idealismo de Benedetto Croce. Mostrar los argumentos delnocianos que sostienen esta interpretación es el objetivo del presente artículo.

Palabras clave: Del Noce, Gramsci, Gentile, Croce, marxismo, actualismo, idealismo.

Abstract: Among the many interpretations that have been made of Antonio Gramsci's thought, that of the Catholic thinker Augusto Del Noce stands out for its originality. Against the common consideration that Gramsci's thought breaks completely with the actualism of Giovanni Gentile, who supported fascism, Del Noce considers that the philosophy of the Sardinian should be understood rather as an actualist heresy. According to Del Noce, Gramscism is a reaffirmation of Gentile *after* the idealism of Benedetto Croce. Showing the delnocian arguments that defend this interpretation is the objective of this article.

Keywords: Del Noce, Gramsci, Gentile, Croce, Marxism, actualism, idealism.

Recibido: 11/04/2023. Aceptado: 09/11/2023.

* Estudiante del Programa de Doctorado en Filosofía: Humanismo y Trascendencia en la Universidad La Salle – Ramon Llull (Barcelona). Líneas de investigación recientes: modernidad, cristianismo, Augusto Del Noce, totalitarismos políticos. Contacto: franjesuscc@gmail.com

1. Idealismo y marxismo: consideraciones preliminares

Augusto Del Noce defendió una tesis insólita: «oggi l'antifascismo comunista riesce incontrando e prolungando Gentile, se pure in una versione diversa dalla fascista, e sconfiggendo completamente Croce» (1976, 8). Del Noce, al escribir estas palabras, tenía en mente a un marxismo que, en su vertiente gramsciana y reavivado por los resultados culturales de la contestación juvenil de 1968, parecía alcanzar una nueva hegemonía en la Italia de los años setenta (Borghesi, 2011, 322). La originalidad de su interpretación estriba en la consideración de que entre el pensamiento de Gentile y el de Gramsci subyacería una unidad que explicaría la continuidad filosófica, aparentemente paradójica, entre fascismo y postfascismo revolucionario. Ambos periodos, consecutivos en el tiempo, habrían pretendido realizar una revolución posterior a la marxista-leninista (Del Noce, 1992, 10-11). El fascismo habría encontrado en el actualismo de Giovanni Gentile su apoyo filosófico más importante. Por otra parte, el postfascismo revolucionario fundamental sería el proyectado por Antonio Gramsci, cuyo comunismo se formularía, precisamente, como reacción al actualismo gentiliano (Tringali, 1997, 103).

Pero ¿cómo justifica Del Noce el encuentro de Gramsci con Gentile? Ante todo, considera que la filosofía de Gramsci se caracteriza por ser un marxismo que busca reafirmarse después del desarrollo de los idealismos de Benedetto Croce y Giovanni Gentile (Del Noce, 1992, 126). En tanto que idealistas, tanto Croce como Gentile partirían de la búsqueda de una secularización completa de la teología o, dicho en otras palabras, de la inmanentización del Dios trascendente de la religión (Del Noce, 1992, 126), por lo que el término adecuado para designar el pensamiento de ambos sería «Filosofía del Espíritu». Sus sistemas derivan de la dialéctica hegeliana, que concibe «la realidad como una teleología autoconstituyente mediante la cual el espíritu absoluto se despliega en la historia» (Fernández Polanco, 2022, 17). Para los dos idealistas que nos ocupan, Dios se manifiesta exclusivamente en el devenir histórico. Esta concepción sería la base de la ideología laicista de una civilización moderna que defendería la necesidad de transferir el «reino del espíritu» cristiano del cielo a la tierra (Del Noce, 2001, 153).

Asimismo, para comprender la lectura que Del Noce realiza de Gramsci, cabe tener en cuenta las semejanzas que establece entre marxismo e idealismo. El primero también defendería «la transposición horizontal de la Ciudad de Dios, situándola no ya en Dios sino en la historia misma: una nueva ciudad sin clases que se concretará y desarrollará, en un próximo futuro, en el devenir inmanente» (Lasa, 2010, 176). Del Noce (2007, 33-34) considera que ambas corrientes pertenecen a una línea racionalista de la modernidad cuyo carácter axiológico estaría basado en la mirada positiva que esta tendría de sí misma: haciendo un supuesto paso de madurez filosófica, la modernidad racionalista suprimiría lo sobrenatural o, dicho en otros términos, la trascendencia, a fin de instaurar un *regnum hominis* en el que el hombre dependa exclusivamente de sí mismo.¹ La exclusión de lo sobrenatural en la modernidad habría adoptado, básicamente, dos formas: la primera estaría representada, como se ha dicho, por las filosofías de lo divino inmanente, para las que la trascendencia se traduciría en términos racionales; la segunda sería la propia del ateísmo que, finalmente,

1 Del Noce asume la definición de «racionalismo» establecida por Laporte (2000, XIX).

se desembarazaría totalmente de la hipótesis de Dios. Reducir la noción trascendente de Dios a un tamaño racional sería el primer paso para superarlo, motivo por el que Del Noce afirma que el ateísmo contemporáneo sería una fase de secularización ulterior al idealismo (Riconda, 2007, 6).

Nuestro autor defiende que el ateísmo sería, precisamente, el presupuesto fundamental del marxismo.² «Revolución» y «ateísmo» son conceptos que en el pensamiento marxista se presentarían indisolublemente,³ puesto que la revolución sería un ideal al que se llegaría solamente, a través de la política, tras un proceso filosófico en el que se produciría la liberación del hombre de todos aquellos factores que le harían vivir alienado. El filósofo turinés (2018, 160-161) pone énfasis en cómo para Marx la religión sería la principal promotora de esta alienación debido a su concepción de que el hombre es un ser dependiente de Dios (Marx, 2020, 186-187). Siguiendo las tesis de Eric Voegelin (2014, 90), Del Noce (2018, 253-254) insiste en que en el marxismo las preguntas por el *arché* deben considerarse cuestiones abstractas a las que el hombre debe renunciar (Marx, 2020, 187-188).⁴ Gramsci asumiría esta perspectiva compartiendo el deseo de Marx de secularizar la realidad.

Examinar someramente la relación que Del Noce establece entre Marx y Hegel también ayudará a entender su análisis de las conexiones entre Gramsci, Gentile y Croce. Según la célebre expresión de su *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Hegel (2017, 366) consideraba que la filosofía sería como la lechuga de Minerva que se alza en el crepúsculo del mundo. Para Del Noce, esta metáfora refleja que el hegelianismo es un ejemplo de filosofía *post-factum* en la que se toma conciencia de una realidad que ya ha alcanzado su cumplimiento. El marxismo, en contrapartida, se presentaría a sí mismo como un ejemplo de filosofía *ante-factum*, es decir, de filosofía que pretende ser origen ella misma de una nueva realidad (Del Noce y Riestra, 1975, 130-131). Si el proceso histórico no es para Hegel, al igual que para Marx, sino un *devenir*, siendo el absoluto su resultado, el pensamiento de Marx se concibe como una reapertura de la historia, que se realiza a partir de la revolución (Del Noce y Riestra, 1975, 144-145). El hegelianismo interpretaría el mundo; el marxismo, en cambio, se propondría transformarlo.⁵ Por otra parte, en el análisis delnoceano resulta esencial la apreciación de que, para Marx, el criterio de verdad respecto a lo que el pensamiento humano pueda proponer no tiene nada que ver con la simple teoría o con la verdad

2 Los argumentos que Del Noce esgrime en favor de esta tesis no caben aquí. El lector interesado en seguir sus argumentos nucleares al respecto puede consultar Del Noce y Riestra (1975).

3 El concepto «Revolución» es central en la interpretación delnoceana de la modernidad: «Considerando l'idea della rivoluzione totale nel più rigoroso dei suoi significati, che è quello marxiano, possiamo definirlo come la sostituzione della ricerca della metafisica (della razionalità che è interna al reale, con conseguente primato della contemplazione di un ordine, a cui ci si deve praticamente conformare) con quella dell'instaurazione di una *meta-umanità*, caratterizzata dal recupero di quei poteri di cui l'uomo aveva dovuto alienarsi nella fase finora percorsa dal processo storico, per proiettarli in Dio. Se si vuole usare il linguaggio religioso possiamo parlare, in riferimento alla teoria della Redenzione, di un'autoliberazione dell'umanità attraverso la storia, o meglio di una liberazione *operata dalla storia*» (Del Noce, 1992, 5-6).

4 El rechazo del pecado original conduciría al racionalismo filosófico al rechazo de Dios. Sin embargo, tal rechazo no se presentaría como el producto demostrativo de un razonamiento especulativo, sino como una *opción* originaria (Del Noce, 2010, 366).

5 Según la famosa sentencia de Marx, «los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo» (Marx, 1992, XI, 232).

o falsedad de pensamientos de orden lógico, sino más bien con la experiencia histórico-práctica, que se erigiría como criterio de verificación de la concepción del mundo (Del Noce y Riestra, 1975, 130; Marx, 1992, II, 229). Desde y mediante la acción revolucionaria, en su valor transformador, Marx entiende que la filosofía puede estar dotada realmente de sentido. Integrada en lo teórico, la praxis podría encontrar en la realidad misma, al estar encaminada hacia la liberación del hombre, su sentido y legitimidad. Según Del Noce, Marx fundaría una nueva epistemología basada en una lógica de la revolución, aspecto que lo diferenciaría netamente de Hegel, representante de una lógica de la comprensión que teologizaría la realidad (Lasa, 2010, 170). Como veremos, para Del Noce la primacía de la praxis sobre la contemplación será un presupuesto marxista que tanto Gramsci como Gentile, a diferencia de Croce, asumirán plenamente.

Ahora bien, las filosofías idealistas de Croce y Gentile, que reformulan cada una a su modo el idealismo de Hegel, triunfan en Italia a pesar de que el marxismo las precede cronológicamente. Gramsci fue partidario de que había que repensar los efectos culturales del idealismo italiano y reconsiderar de qué forma el marxismo podía realizarse históricamente, no solo en Rusia, sino también en Italia y en el resto de Europa (Del Noce, 1992, 128).

2. La religión de la libertad de Croce

A fin de lograr su objetivo, Gramsci creyó que hacía falta redefinir algunos de los elementos clave del marxismo con la finalidad de superar al idealismo crociano (Tringali, 1997, 107-108). Para Gramsci (2014, vol II., Quaderno 10 [XXXIII], 7-8, 1224-1226), Croce sería un filósofo impregnado de religiosidad que se movería todavía en un plano teológico-especulativo. Del Noce estaba de acuerdo con esta afirmación, que consideró central a la hora de comprender por qué el marxismo de Gramsci está profundamente emparentado con el pensamiento de Gentile. Nuestro pensador (1970, 241) arguye que, si se tuviese que resumir la intención de la obra crociana, habría que centrarse en la pretensión que esta tiene de introducir el sentido de lo divino en la acción histórica del hombre, haciendo que todos sus actos adquieran un significado religioso, aunque al margen de la religión trascendente. Del Noce (1970, 242) explica cómo la filosofía crociana debe entenderse como un sistema de pensamiento que, después de Marx, pretende reinstaurar lo divino en un mundo en el que el desarrollo del espíritu crítico habría hecho desaparecer la creencia en la trascendencia. Para Croce no se trataría de recuperarla sin más, puesto que ya habría sido superada filosóficamente, sino de tratar de representar lo divino adecuadamente (Del Noce, 1970, 242-243). Desde este particular punto de vista, lo divino no se captaría directamente, sino que se manifestaría inmanentemente en el transcurso racional de la historia. *Post-factum*, el hombre podría tomar conciencia del devenir racional de la realidad.⁶ Su pensamiento seguiría moviéndose en un plano que, como Hegel, otorgaría a la comprensión la primacía sobre la praxis. En palabras de Aquilino Duque, que glosa a Del Noce, «para Croce la historia de Europa en el siglo XIX es el desarrollo de la religión de la libertad en un mundo secularizado que ha dejado de contar con la trascendencia. La religión de la libertad es para Croce el cris-

6 Cabe destacar que, a diferencia de Hegel y Gentile, Croce cree en la «non definitività della filosofia» (Del Noce, 1970, 243).

tianismo de la modernidad» (Duque, 1984, 34). Esta religión sería el resultado de un proceso dialéctico por el que el cristianismo habría pasado que se puede sintetizar así: Edad Media, Renacimiento, Reforma, Ilustración y, por último, Historicismo inmanente (Armellini, 2017, 123). Sería Croce mismo quien conferiría a su historicismo una naturaleza «religiosa»:

Ora chi raccolga e consideri tutti questi tratti dell'ideale liberale, non dubita di denominarlo, qual esso era, una «religione»: denominarlo così, ben inteso, quando si attenda all'essenziale ed intrinseco di ogni religione, che risiede sempre in una concezione della realtà e in un'etica conforme, e si prescinda dall'elemento mitologico, pel quale solo secondariamente le religione si differenziano dalle filosofie. La concezione della realtà e l'etica conforme el liberalismo erano, come si è mostrato, generate del pensiero moderno, dialettico e storico; e a conferirgli carattere religioso (Croce, 1993, 28-29).⁷

Evidentemente, Croce alude a una religión *inmanente* de la libertad. Si se analizan los acontecimientos históricos pasados, el devenir de la historia, entendido como racional y necesario, parece alcanzar en el pensamiento de Croce una plenitud cada vez mayor. Del Noce señala cómo para Croce, con la progresiva conquista de la libertad, alcanzada mediante la acción del hombre, se podría luchar contra el mal del mundo.⁸ Ahora bien, en su afán por oponerse al fascismo, Croce habría elaborado su teoría de las cuatro categorías -lo bueno, lo bello, lo justo y lo útil- con el objetivo de defender la autonomía de la ética respecto al desarrollo del devenir histórico-político y evitar así que este sea la medida del bien y del mal (Del Noce, 2010, 59).⁹ Pese a esto, y si se atiende a su visión histórica, para Del Noce resultaría claro que esta se entendería, paradójicamente, como síntesis ético-política o, si se quiere, religioso-política (Buttiglione, 1991, 149).

La religión de la libertad de Croce conduciría a Gramsci a considerar que su idealismo «è la traduzione in termini di filosofia speculativa del marxismo» (Tringali, 1997, 108). La tesis que esgrime Del Noce (1992, 192) defiende que, en el intento por liberarse de esta traducción teológica-especulativa y volver a un marxismo purificado, Gramsci se encontraría con Gentile en vez de con Marx, cediendo al actualismo y abandonando involuntariamente al

7 Del Noce (1990, 415) etiqueta a Croce como «sacerdote de la libertad».

8 Para Croce se pueden vencer males particulares, aunque nunca al mal en sí (Troncarelli, 2014, 49). Se aleja así su pensamiento de algunos de los presupuestos de las filosofías de la revolución. Afirma Del Noce que, si estas rechazan sin ofrecer pruebas el concepto de pecado original, Croce lo rescata, aunque reduciéndolo a una copresencia inherente del bien y del mal en el mundo del que no se puede escapar de forma definitiva. De ahí, su crítica a los utopismos propios del pensamiento revolucionario (Del Noce, 1970, 249).

9 Cabe destacar que Croce no cree en las cuatro categorías como atributos del ser existentes en sí mismos, sino como principios que estructurarían ineludiblemente el pensamiento del hombre (Buttiglione, 1991, 147-148). Por otra parte, ante el desafío totalitario del fascismo, Del Noce (2020, 447) explica cómo, con tal de reconciliarse con la racionalidad de la realidad y de hacer frente al pesimismo al que se veía abocado, Croce llegó a sustituir, en su último periodo, la categoría de «lo útil» por la de «vitalidad», llegando a considerar que, si bien esta podía permanecer en lo que él llama su forma «salvaje», también podía llegar a integrar las otras categorías si se supeditaba al ideal racional de la libertad actuando como fuerza renovadora e impulsora del pensamiento, la moral y el arte.

verdadero marxismo. Para ilustrar esta tesis, conviene primero analizar los puntos centrales de la visión delnociana del pensamiento político de Giovanni Gentile.

3. El actualismo de Giovanni Gentile

La forma actualista que adopta el idealismo de Giovanni Gentile es, a juicio de Augusto Del Noce, un pasaje fundamental en la historia de la filosofía contemporánea. La monografía que nuestro autor le dedica comienza con una justificación de su relevancia, que trasciende su simple consideración como una filosofía ya caduca. Apunta Del Noce (1990, 7) que durante las cuatro primeras décadas del siglo XX predomina en Italia la continuación de la filosofía clásica alemana del siglo anterior en su forma neoidealista. De las características generales del idealismo ya hemos hablado. Giovanni Gentile sería el representante de este movimiento de cuyo pensamiento, mantiene Del Noce, derivarían dos versiones fundamentales: «quella che dirò conservatrice, di Benedetto Croce, e quella rivoluzionaria di Antonio Gramsci» (Del Noce, 1990, 7).¹⁰

El análisis «transpolítico» que realiza Del Noce del fascismo le lleva a afirmar que el actualismo es la filosofía que establece un vínculo directo con el régimen fascista en la medida en que se presenta como una filosofía de la praxis, de tipo subjetivo-espiritual, que pretende ir más allá de la revolución marxista-leninista preservando a la vez la tradición católica (Tringali, 1997, 65).¹¹ Si la lectura que hace Del Noce (2020, 576-577) de Gentile es correcta, significa que el actualismo es un idealismo que pretende superar el ontologismo, conservándolo en su aspecto de filosofía de la interioridad y haciéndolo coincidir con el marxismo filósifico. En el actualismo se realizaría «la coincidenza singularissima tra il marxismo dissociato dal materialismo e la filosofia della presenza del divino dissociata da ogni riferimento trascendente» (Del Noce, 2010, 510-511).

Las obras gentilianas que mostrarían la singular coincidencia a la que hace referencia Del Noce son *La filosofía de Marx* (1898) y *Rosmini e Gioberti* (1899). Del Noce considera estas obras fundamentales para entender el conjunto del programa de su autor.¹² El hilo conductor de ambas obras estaría en la crítica de la «intuición». Gentile entiende por «intuición» un acto cognoscitivo que se produce gracias a la visión en el sujeto de una realidad preexistente (Tringali, 1997, 68). El resultado de la radical crítica de la intuición operada por Gentile es un idealismo absoluto, que pretende llevar hasta el extremo las consecuencias de su inmanentismo. La filosofía gentiliana persigue la eliminación de todo dato extraído de una

10 «Del Noce ha visto chiaramente, già prima che la pubblicazione dell'epistolario Croce-Gentile lo confermasse, come in realtà la filosofia di Gentile preceda quella di Croce e quella di Croce vada considerata come un tentativo di sterilizzare il potenziale totalitario di quella di Gentile. Essa è una ritraduzione speculativa del pensiero gentiliano» (Buttiglione, 1991, 60).

11 El neologismo «transpolítica» fue acuñado por el historiador Renzo De Felice a fin de poner nombre a las interpretaciones del fascismo realizadas por Augusto Del Noce y Ernst Nolte. Según De Felice (2022, 83), estas se caracterizarían por examinar la problemática filosófica que explicaría el fascismo sin limitarse al análisis de su manifestación histórica.

12 «Le due opere sono così connesse fra loro che al limite avrebbero potuto essere unificate, secondo Del Noce, in un solo libro avente per titolo “*La critica della religione nella filosofia tedesca e la sua riaffermazione nella filosofia italiana*”» (Tringali, 1997, 68).

realidad presupuesta (Del Noce, 1990, 30), por lo que el realismo filosófico se erige como su enemigo. El resultado de esta eliminación es el «Io, unico, assoluto, infinito, universale [...] questo Io in grande è il “pensante”. [...] In ragione della liberazione da ogni sostanzialità è Atto puro [...]» (Del Noce, 1990, 31). Por la comprensión del Yo como Acto puro el idealismo de Gentile se conoce como «actualismo». En este sistema el pensamiento ya no sería un atributo de entes preexistentes (Dios, o los hombres), sino un Yo trascendental que, analiza Del Noce, «è pura creatività senza essere che crei, libertà assoluta» (Del Noce, 1990, 31). En consecuencia, el actualismo establece el paso de una visión del Yo como ente sustancial a la de un Yo como Acto puro. En Gentile, el Yo es sujeto que se objetiva a sí mismo actuando (Gentile, 2015a, 90).

Partiendo de la crítica a la teoría de la intuición y de su concepción del Yo como Acto puro puede entenderse el eslabón que, según el examen del noceano, uniría las dos obras de juventud gentilianas mencionadas antes. En efecto, Del Noce (1990, 50) incide en que Marx había criticado también dicha teoría por su trasfondo metafísico, aunque cayendo en un materialismo que reducía el acto a una praxis sensitiva, mientras que Rosmini y Gioberti, como miembros de la tradición ontológica, habían condenado el sensualismo, aunque en defensa aún de la intuición. La tesis de nuestro autor consiste en que Gentile pretenderá unir ambas líneas de la modernidad integrando a Marx y a Gioberti, «l'uno separandosi del materialismo, l'altro dell'ontologismo [...]. La riforma della dialettica hegeliana iniziata da Marx incontra così l'espiritualismo religioso italiano; e ne nasce una filosofia nuova rispetto all'hegelianismo, al marxismo, e al pensiero cattolico» (Del Noce, 1990, 51).

En definitiva, Del Noce (1990, 50) entiende que el actualismo es un «inveramento» del marxismo y una inmanentización del pensamiento rosminiano-giobertiano. Por un lado, su interpretación gira en torno a la idea de que Gentile pretende integrar la dialéctica marxista antiintuitiva, pero rechazando su materialismo y asumiendo que es el espíritu humano el que se desarrolla en la historia (Tringali, 1997, 70). Por otro lado, Del Noce (1990, 342) asevera que Gentile reduce la sustancialidad del Dios cristiano propia de la línea rosminiano-giobertiana a una interiorización liberada de todo platonismo. La religión gentiliana no sería una religión de la trascendencia, sino una religión del espíritu en el que se pasa de un «Dios objeto» a un «Dios sujeto» (Del Noce, 1990, 160) que se manifiesta en el Yo como Acto puro. Gentile (1943, 31) se defiende, pese a esto, de quienes le acusan de divinizar al hombre o de humanizar a Dios. En su sistema, Dios y el hombre serían distintos, «ma non sono separati se non come termini astratti dalla vivente realtà che è sintesi. Sintesi di Dio che si fa uomo, e uomo che la grazia adegua a Dio, facendo della sua la divina volontà [...]. Senza l'unità che è la ragione di questa sintesi, non c'è cristianesimo» (Gentile, 1943, 31-32).

Sin embargo, el hecho de que Gentile presente su pensamiento como una suerte de cristianismo definitivo e inmanentizado no quita que las diferencias entre su religión y la cristiana no sean claras. Del Noce (1990, 35) observa que en la filosofía gentiliana encontramos a un Dios que, en vez de ser creador, se «hace a sí mismo» a través de una realidad que lo perfecciona.¹³ En Dios se produciría un dinamismo interno que consistiría en el paso

13 Del Noce destaca (1990, 33) cómo el pensamiento gentiliano es «una filosofía que si fa teologia seguendo una via inversa a quella del pensiero medievale che partendo dalla rivelazione e dalla teologia incontra la filosofia».

del no-ser al ser (Del Noce, 1990, 5) puesto que, al identificarse con el Yo trascendental o Acto Puro, solo puede existir propiamente desarrollándose, esto es, actuando en la historia. Pero si el acto (y no la intuición) es el verdadero conocimiento de un Yo trascendental que, sin embargo, se sintetiza con Dios, entonces, como Armellini ha escrito comentando el análisis del no-ciano, «l'attività non appartiene al soggetto finito e umano in quanto tale, che è soltanto un epifenomeno empirico di un Atto assoluto divino, il quale è inteso come unico soggetto della storia» (2017, 131-132).

Una concepción así de la historia implicaría la absorción de los elementos particulares en la immanencia divina. Lo moral coincidiría con el imparable progreso de Dios en la historia, por lo que el hombre debe tener «la coscienza dell'infinita individualità che siamo, tutti insime in un cuore solo, *cor cordium*» (Gentile, 2015b, 864). Nuestra individualidad sería infinita por estar disuelta en Dios. De todo esto se seguiría que el mal del mundo no puede ser propiamente responsabilidad del sujeto en tanto que individuo particular (Armellini, 2017, 132). Del Noce (1990, 39) advierte que en Gentile el bien coincidiría con el acto, es decir, con el desarrollo de Dios en la historia, mientras que el mal sería todo acto ya realizado en tanto que perteneciente a un pasado o, en otros términos, a un momento anterior, menos perfecto, del despliegue de lo divino. ¿Qué relación se establece entonces en el sistema gentiliano entre la voluntad divina y la voluntad de los hombres? Gentile cree que la primera solo se puede realizar

Negando quell'opposto del volere stesso nel suo valore universale, che è il momento particolare o finito del volere nella società. La quale adunque, se empiricamente è l'accordo degli'individui, speculativamente è la realtà del volere nel suo processo. Sicché il valore universale s'instaura con l'immanente soppressione dell'elemento particolare. Essa non è perciò *inter homines*, ma *in interiore homine*; e tra gli uomini è solo in quanto tutti gli uomini sono, rispetto al loro essere spirituale, un uomo solo, che ha un solo interesse, in continuo incremento e svolgimento: il patrimonio dell'umanità.¹⁴

Aparece aquí delineado uno de los motivos principales de la filosofía de Gentile: su ideal de unidad. La negación de la voluntad particular, la renuncia a todo egoísmo, coincide en el idealista con «la formazione di una società spirituale, con l'incontro con Dio» (Gentile, 2015b, 857), con la conciencia de que todos los hombres, por ser manifestaciones de la divinidad, son «uno». Del Noce (1990, 341) explica que con el término «humanidad» Gentile pretende referirse a esta unidad de los hombres en el Espíritu, que constituiría la realidad moral suprasensible. De esto deduce que, para el actualista, «i soggetti empirici diventano strumenti transeunti, anche se necessari, nel processo eterno di realizzazione di [...] Dio» (Del Noce, 1990, 33).

La interpretación que realiza el filósofo turinés del pensamiento de Gentile también se centra en la cuestión del Risorgimento italiano, que en el actualista adquiriría una significación clave a la hora de buscar un nuevo ordenamiento político. La idea de Risorgimento,

¹⁴ Fragmento perteneciente a la obra *I fondamenti della filosofia del diritto*, de Giovanni Gentile, extraído de Del Noce (1990, 39). Cf. Gentile (2015b, 857).

que en Gentile está conectada a su particular religiosidad, funcionaría del mismo modo que la idea de Revolución en Marx (Del Noce, 1990, 123). Al parecer del actualista, la Revolución francesa nace de un pensamiento ilustrado cuya consecuencia última es un ateísmo antitradicionalista que, por motivos obvios, no encajaba con su pensamiento (Del Noce, 1990, 127). Si bien podría considerarse, en una lectura superficial, que el Risorgimento es la continuación italiana de la revolución promovida en Francia, Gentile considera que son esencialmente distintas. Esta última categoría de Revolución se prolongaría en la filosofía clásica alemana decimonónica, cuyo desenlace son las filosofías materialistas (Tringali, 1997, 72). El Risorgimento, en cambio, estaría conectado «a una tradizione che l'Illuminismo aveva corroso» (Del Noce, 1990, 127), tradición que Gentile intentaría recuperar mediante su particular síntesis entre filosofía de la praxis y cristianismo imanentizado. Esta adoptaría la forma de una Restauración que, como Tringali ha escrito, no es «reazionaria quindi, bensì Restaurazione religiosa, nel senso di una riaffermata religione dello Spirito, come spiritulismo purificato da ogni traccia di naturalismo e di soprannaturalismo insieme» (1997, 73) y se presentaría como «l'immanentizzazione del risorgimentalismo cattolico, il che significa la sostituzione della filosofia caratterizzata dal primato della contemplazione con una filosofia caratterizzata dal primato dell'azione» (1997, 75).

Del Noce (1990, 245) entiende que, exactamente igual que en el caso de Marx, se ha de ver en Gentile a un pensador cuya política se puede entender solamente a partir de su postura religiosa. Por su conexión con el Risorgimento y, por tanto, con la tradición nacional católica italiana, así como por su coherencia teórico-práctica, el idealista acabaría encontrándose con la figura de Mussolini (Del Noce, 1990, 13-14). Al establecer una identificación entre el Estado y un individuo que, repitamos, sería un mero epifenómeno del Espíritu divino, se establecería también una comprensión del Estado como parte del Espíritu. En el Estado fascista Gentile habría encontrado la posibilidad de desarrollar en la práctica su anhelado proyecto de unidad o, como hemos dicho más arriba, de sociedad espiritual, de «humanidad» ideal. Del Noce (1990, 90) constata que en el pensamiento gentiliano no hay lugar para afirmar que el individuo es anterior al Estado, pues esto sería presuponer la afirmación de una realidad preexistente al acto. De aquí que la síntesis entre Estado e individuo no sea *inter homines*, sino *in interiore homine*. En la política gentiliana, «l'individuo particolare è redento dallo Spirito nell'azione morale che lo nega e risolve nella sostanza universale» (Del Noce, 1990, 340). En el «nuevo cristianismo» de Gentile el papel del Estado vendría a asumir el papel redentor de Cristo. Del Noce asevera que el Estado sería entonces «la volontà universale personalizzata nella sua vittoria sull'individuo naturale, sulla volontà particolare, sulla carne, termini equiparati e sempre designanti il male che lo spirito avverte e respinge» (Del Noce, 1990, 341). El Estado liberaría al individuo natural de su egoísmo particular, de todo aquello que, por su materialidad, le limitaría haciéndole olvidar que la voluntad de Dios y la voluntad de los hombres es, en el fondo, una (Del Noce, 1990, 335). Para Gentile, lo particular-egoísta se debe disolver mediante el despliegue redentor del Estado en la historia, que avanza y se desarrolla *actuando*. Esto implica, señala Del Noce (1990, 39), que todo aquello que se oponga al avance de la actuación del Estado sea considerado o bien obstáculo o bien instrumento. La voluntad del Estado adquiriría entonces la forma de una voluntad de potencia totalitaria (Del Noce, 1990, 342-343). Cabe señalar que Gentile no oculta el vínculo entre totalitarismo y fascismo, como demuestra uno de los capítulos de *Origini e dottrina del*

fascismo, titulado «Carattere totalitario della dottrina fascista». Lejos de que el totalitarismo tenga para él una connotación negativa, en este capítulo Gentile defiende que el fascismo, en su actuar totalitario, vendría a resolver la crisis política y espiritual en la que Italia, a su juicio, se hallaba inmersa. El carácter totalitario del Estado fascista tendría que ver con su defensa de la unidad política, religiosa y moral a la que el espíritu humano estaría llamado (Gentile, 2020, 67-68). En pocas palabras, Gentile promovería un totalitarismo actualista que sería defendido como el camino hacia la verdadera libertad.

4. Gramsci, actualista herético

Que Antonio Gramsci se desmarcase de una identificación de su pensamiento con el de Gentile no debe despistarnos. Para Del Noce (1992, 137-139), esto sería fruto de su antifascismo, pero también de una comprensión en términos de filosofía especulativa del actualismo y de una concesión a la creencia de que la filosofía de Croce precede cronológica e idealmente a la de Gentile. El error de Gramsci radicaría en no haberse dado cuenta de que el pensamiento de Croce no podría entenderse si no fuese porque pretende confrontarse al fascismo. Estima Del Noce que el pensamiento de Croce y Gentile «appaiono insieme unite, nel senso almeno che la crociana non può trovare spiegazione senza riferimento alla gentiliana (mentre la reciproca non è vera [...])» (Del Noce, 1992, 139). Haber interpretado mal la motivación de Croce habría conducido a Gramsci a considerar que el primero realiza una reinterpretación especulativa del marxismo, cuando en realidad «la filosofía di Croce è così l'esatta ritraduzione in termini di filosofia speculativa della filosofia della prassi di Gentile» (Del Noce, 1992, 150). La acción del hombre en el devenir de la historia juega un papel liberador para ambos idealistas, pero mientras Gentile cree que *ante-factum* es posible hablar de un desarrollo racional de la historia, el segundo defiende que tal racionalidad solo se puede demostrar *post-factum*. Por este motivo, el historicismo de Croce se quedaría anclado en un *status quo* que legitimaría el orden existente (Duque, 1984, 34). Como Duque ha escrito,

el distanciamiento entre Croce y Gentile sobreviene porque éste último considera que el historicismo de aquél es una filosofía puramente especulativa, que la idea hegeliana del *llegar a ser* es puro concepto sin correspondencia real y que, sin salir de la filosofía como ciencia del espíritu, no hay por qué negarle al marxismo su carácter de filosofía de la historia, sino hacer su crítica y sobrepasarlo para que coincidan historia y filosofía (Duque, 1984, 34-35).

Croce rechaza el materialismo histórico al considerar que la filosofía de la historia marxista se convierte en una ideología totalitaria.¹⁵ El materialismo histórico supondría una traba para el desarrollo histórico de la libertad. Gentile, en cambio, intentaría conciliar el marxismo teórico con la historia mediante una filosofía de la praxis subjetivo-espiritual de

15 Croce consideró que en el marxismo-leninismo la libertad dejaba de ser un fin para convertirse en un medio (Duque, 1984, 34). Lo mismo cabría decir del fascismo, que por su carácter totalitario parecía generar históricamente un retroceso en el avance de la libertad.

carácter totalitario. De aquí que, para Del Noce, la cara inversa del pensamiento de Croce no sea Marx, como Gramsci creía, sino el actualismo gentiliano.

Por otra parte, son centrales en la argumentación delnociana a favor del encuentro de Gramsci con Gentile los conceptos «sociedad civil» y «hegemonía». Ambos señalarían el acercamiento de la filosofía de la praxis gramsciana al actualismo, revelando su distancia respecto al marxismo-leninismo (Tringali, 1997, 110). La discrepancia esencial entre Gramsci y la doctrina marxista-leninista se explica fácilmente recurriendo al lenguaje clásico de Marx. Según este, la sociedad civil es fruto de las condiciones materiales y económicas de la estructura social (Marx, 2008, 4-5) mientras que, para Gramsci, lo es de la superestructura, esto es, de las relaciones ideológico-culturales que caracterizan la vida espiritual (Del Noce, 1992, 158-159).¹⁶ La diferencia resulta fundamental ya que en el marxismo tradicional la primacía de la estructura económica sería indudable. En cambio, dice Del Noce, en Gramsci «la storia non è più, in primo luogo, storia economica, ma storia delle concezioni del mondo, storia della filosofia» (Del Noce, 1992, 159). Un famoso pasaje de los *Quaderni* lo confirmaría:

La filosofia della prassi è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura. Corrisponde al nesso Riforma protestante più Rivoluzione francese; è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche filosofia (2014, vol. III, Quaderno 16 [XXII], 9, 1860).

La pretensión de instaurar un nuevo orden no se podría llevar a cabo sin la reforma cultural de la sociedad, ya que dependiendo de la ideología que esta profese las condiciones materiales y económicas de su estructura serán más o menos ideales. Cambiar la ideología del bloque social es *conditio sine qua non* para que la Revolución triunfe. En consecuencia, la lucha por la hegemonía cultural e ideológica sería fundamental. Si el revolucionario pretende transportar al «más acá» el reino ideal que las religiones ultramundanas proyectaban en el «más allá», Gramsci, como revolucionario comunista, será partidario de que la filosofía de la praxis es el medio para alcanzar el *regnum hominis* en el que las diferencias entre clases sociales ya no existan. Ahora bien, para alcanzar el ideal de unidad social, primero debería alcanzarse la unidad ideológica del bloque social. Por otra parte, la unidad solo se podría conseguir mediante el poder de la hegemonía cultural. Promover la ligazón ideológica entre las distintas clases sociales sería tarea del revolucionario.

He aquí también el porqué de la crítica de Gramsci a Croce. Este habría acertado al separar la dialéctica idealista de la materialista, pero, al rechazar la primacía de la praxis, habría evidenciado la incapacidad de su pensamiento a la hora de generar un nuevo orden social (Duque, 1984, 35). La ligazón entre las distintas clases tampoco se lograría por mediación de su pensamiento puesto que, al sustituir al cristianismo por el liberalismo del *status quo*, y pese a ser consciente de los límites de este último, habría convertido su religión en

16 Para Gramsci, «espiritual» no es lo mismo que «espiritualista». Este último concepto haría referencia a una realidad trascendente, mientras que el primero sería una forma de referirse a los productos de la psique humana: «el materialismo histórico es compatible -o al menos no contradictorio- con una versión no espiritualista del idealismo. En realidad, el planteamiento de Hegel no exige postular la existencia de alguna clase de entidad supramaterial más allá de la actividad psíquica humana» (Rendueles, 2020, 22-23).

«patrimonio de la clerecía dominante, de la intelectualidad burguesa» (Duque, 1984, 35). El vínculo social «tampoco lo habría logrado la Revolución rusa, por no haberse dado cuenta de que lo espiritual precede a lo económico-material. Prueba de esto sería que entre el Partido y el proletariado no existiría siempre una identificación espiritual» (Duque, 1984, 35). En contrapartida, Gramsci (2014, vol. II, Quaderno 11 [XVIII], 12, 1380-1381) parte de la hegemonía cultural que la Iglesia católica supo mantener en el Medioevo como forma de mantener vinculadas, por participar de la misma moral, a todas las clases sociales, tanto a las minorías que ostentaban el poder como a las populares o sencillas. La Iglesia, a diferencia del laicismo inmanente de Croce, sería ejemplo para Gramsci de cómo llevar a cabo una hegemonía cultural efectiva. Este factor resulta fundamental para Del Noce porque señalaría que el rasgo «singolare e unico, nell'intera letteratura marxista dell'opera di Gramsci, sta nella trascrizione secolarista della Chiesa cattolica, e nella continua presenza alla sua mente del parallelo tra essa e il comunismo» (Del Noce, 1992, 280). Los dos enemigos fundamentales que tendría Gramsci en mente son el pontificado de la Iglesia católica, porque dominaba todavía en las clases populares, y el «pontificado» laico de Croce, porque dominaba en las clases intelectuales (Del Noce, 1992, 261-262). De los dos, el que históricamente habría demostrado la capacidad de promover una unidad social sería el primero, por lo que Gramsci lo toma como referente. Se trataría de sustituir el bloque histórico logrado en su momento por la religión católica por uno comunista, con el fin de instaurar un *regnum hominis* que lleve a la plenitud a la humanidad en el «más acá». Pero ¿mediante qué vías se instauraría? Aquilino Duque sintetiza pertinentemente el proyecto gramsciano:

Gramsci quiere que minorías y muchedumbres profesen la misma religión. Para ello Gramsci da un nuevo enunciado al concepto marxista de sociedad civil, que implica el abandono del economicismo y el materialismo. Esa sociedad civil ha de ser, por supuesto, una sociedad totalitaria -palabra que en Gramsci tiene siempre connotaciones positivas- y se ha de llegar a ella por la vía de la revolución, pero de una revolución entendida como una reforma intelectual y moral. Los agentes de esa revolución, la vanguardia de esa revolución habrán de ser los que él llama los «intelectuales orgánicos», los cuales no harán como los rusos una guerra de maniobras, propia para la conquista del poder en una sociedad primitiva, sino que, al hacer frente a una sociedad adelantada como es la de Occidente, harán una guerra de posiciones, asaltando uno a uno los núcleos de influencia ideológica y cultural, de manera que el poder político caiga en las manos del «moderno Príncipe» (el Partido) como una fruta madura. Ahora bien, una vez el Partido-Príncipe esté en el poder, no se mantendrá en él por la fuerza, sino por el consenso, ya que existirá una identidad cultural y moral, una unidad ideológica entre gobernantes y gobernados, que formarán una totalidad espiritual, una comunión con los justos o lo que él llama un «bloque histórico». La participación en la misma fe y en los mismos valores garantizará el consenso e impedirá que la hegemonía natural de la vanguardia intelectual y moral degeneren en dictadura (Duque, 1984, 37-38).

Del Noce (1992, 293-294) aclara que el consenso entre los hombres no se produciría exclusivamente entre los gobernadores de las clases dominantes con el fin de mantener su

poder sobre las clases subalternas. Imponer una hegemonía cultural no debería confundirse con imponer cualquier tipo de dictadura. A la hegemonía unificadora se llegaría mediante la paradoja de un consenso de carácter totalitario, que triunfaría por la paulatina transformación de la superestructura social. La reforma moral e intelectual garantizaría el triunfo de la revolución. Ahora bien, Del Noce (1992, 297) destaca que esto no se debe interpretar como si el gramscismo fuese un mero pensamiento reformista o socialdemocrático encaminado a rectificar el orden existente. Como en Gentile, existiría una coerción que estaría revestida de un significado moral positivo ya que permitiría que los intereses particulares de los individuos se disolviesen con vistas a la instauración del *regnum hominis* (Del Noce, 1992, 298). El Partido-Príncipe establecería relaciones de fuerza con los individuos, puesto que los dirigiría intelectual y moralmente ocupando en sus conciencias el lugar de Dios, o del imperativo categórico kantiano, mediante la aplicación de una disciplina coercitiva dirigida a formar al hombre colectivo (Del Noce, 1992, 294-297). La unidad social que se derivaría de la victoria comunista por la hegemonía cultural permitiría, en términos gramscianos, «prima nel campo dell'etica, poi della politica, [...] giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale» (2014, vol. II, Quaderno 11 [XVIII], 12, 1385). Para lograr esto, se debería sustituir mediante la filosofía de la praxis el «sentido común popular católico» por un «nuevo sentido común comunista» (Tringali, 1997, 121). La revolución de Gramsci ya no abogaría, en primer término, por la lucha de clases, sino por la batalla cultural. En lugar de oprimidos y opresores, en Gramsci encontraríamos partidarios de la religión immanente y de la trascendente o, en términos ilustrados, de la «modernidad» y de la «tradicición» (Tringali, 1997, 121). Al bloque histórico se llegaría a través de un totalitarismo de carácter ideológico y cultural que, con el tiempo, sería también político. El bloque histórico «ata al pueblo y al Príncipe, al mundo del trabajo y al mundo de la cultura, a la naturaleza y al espíritu, en un haz, en un *fascio*» (Duque, 1984, 38). Se llegaría así al encuentro de Gramsci con Gentile o, parafraseando a Del Noce (1992, 311), a la versión revolucionaria del actualismo que es el gramscismo, versión encaminada a crear un secularismo integral basado en una concepción inmanente de la vida: el comunismo.

5. Conclusiones

Augusto Del Noce (1992, 93 y 169) defendió que si un marxismo separado de su interpretación exclusivamente materialista es una definición que valdría para el actualismo, entonces el gramscismo podría considerarse una reafirmación de Gentile *después* de Croce. Aunque Gramsci sea un marxista confesional, podría identificarse en él a un actualista practicante, si bien herético, ya que su *praxis*, a diferencia de la de Gentile, propugnaría una ruptura total con la tradición en vez de una revolución-restauración (Duque, 1984, 39-41). Gramsci creyó que el comunismo puede ocupar el lugar del cristianismo en la historia e instituirse como bloque histórico. En este aspecto se vislumbraría la dimensión religiosa de su pensamiento, aunque de forma diversa a como se trasluciría en Croce y Gentile. Los tres se moverían dentro de la concepción inmanente propia de la línea racionalista de la modernidad, pero en Gramsci se establecería de manera explícita una correspondencia entre «ideología» y «religión secularizada»: «Il problema della religione intesa non nel senso confessionale, ma in quello laico di unità di fede tra una concezione del mondo è una norma di

condotta conforme; ma perché chiamare questa unità di fede “religione” e non “ideología” o addirittura “politica”? [...]» (Gramsci, 2014, vol. II, Quaderno 11 [XVIII], 12, 1378-1380).

Para Del Noce no debe confundirse, empero, la dimensión religiosa de Gramsci con la del marxismo originario, ya que este último tendría un componente mesiánico-escatológico que estaría ausente en la filosofía gramsciana (Tringali, 1997, 115). En el pensamiento del sardo, la religión debe reducirse a una ideología cuyo valor social y político residiría en que consigue *religar* a las distintas clases sociales en una unidad (Del Noce, 1992, 181). Por ello, Del Noce asevera que su «comunismo è la riaffermazione della religione in un mondo ormai completamente secolarizzato» (1992, 43). Aquilino Duque pone palabras a la polémica tesis defendida por Augusto Del Noce. Gramsci

estaba viviendo, en el plano de las ideas immanentes, el mismo drama interior que en el plano de lo trascendente había vivido Lutero. Gramsci polemizó contra el fascismo como Lutero había polemizado contra el catolicismo, y esa polémica suya fue, lo da a entender Del Noce, la de un fascismo radical contra un fascismo nacional, la de la revolución total contra la revolución-restauración. El comunismo de Gramsci era incomprensible para sus camaradas por la sencilla razón de que, antes que comunismo, era un fascismo que no se atrevía a decir su nombre (Duque, 1984, 43)

Como revolucionario, Gramsci habría antepuesto la ruptura con el pasado a su continuidad en defensa de una modernidad que tendría que ser capaz de excluir definitivamente cualquier referencia a una realidad trascendente (Del Noce, 1976, 20). Su filosofía de la praxis se convertiría así en una variante del actualismo que, por su anticristianismo, estaría emparentado con la ilustración antes que con la apertura espiritual romántico-católica que se podía encontrar en la religión gentiliana (Tringali, 1997, 115). Aunque el gramscismo sea, en espíritu, uno de los últimos eslabones del marxismo, su heterodoxia, a juicio de Del Noce (1976, 47), se hace patente. En el fondo, la revolución comunista de Gramsci «non è che un momento di una più generale “riforma intellettuale e morale” indirizzata a realizzare la pienezza del secolarismo» (Del Noce, 1976, 47). Más que a un marxista *original*, cabría ver en el sardo a un actualista *herético*. Colegir que el antifascismo comunista de Gramsci es en realidad un nuevo tipo de actualismo es una de las contribuciones más provocativas del pensamiento de Augusto Del Noce a la filosofía política contemporánea.

6. Bibliografía utilizada

- Armellini, P. (2017). *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce* (La zattera di Neurath: Collana di Scienze Politiche). Roma: Edizioni Nuova Cultura.
- Borghesi, M. (2011). *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*. Genova-Milano: Casa Editrice Marietti.
- Buttiglione, R. (1991). *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*. Piemme: Casale Monferrato.
- Croce, B. (1993). *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (Gli adelphi 43). Milano: Adelphi, edizioni.

- De Felice, R. (2022). *Le interpretazioni del fascismo* (Economica Laterza, 40). Bari: Editori Laterza.
- Del Noce, A. (1970). Croce e il pensiero religioso. En *L'epoca della secolarizzazione* (Valori Politici 9). Milano: Giuffrè, 241-251.
- Del Noce, A. (1976). *L'Eurocomunismo e l'Italia*. Roma: Editrice Europa Informazioni.
- Del Noce, A. (1990). *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Bologna: Il Mulino.
- Del Noce, A. (1992). *Il suicidio della rivoluzione* (Problemi attuali). Milano: Rusconi.
- Del Noce, A. (2001). Benedetto Croce e il Partito Liberale. En *Scritti Politici 1930-1950*, a cura di Tommaso Dell'Era (Biblioteca di cultura politica europea, diretta da Lorella Cedroni). Soveria Mannelli: Rubettino Editore, 153-156.
- Del Noce, A. (2007). L'idea di modernità. En *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea* (Il pellicano rosso, 64). Brescia: Editrice Morcelliana, 33-58.
- Del Noce, A. (2010). *Il problema dell'ateismo*. Bologna: Il Mulino.
- Del Noce, A. (2018). Tramonto o eclissi dei valori tradizionali? En Del Noce, A. – Spirito, U. *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* Torino: Nino Aragno Editore, 39-242.
- Del Noce, A. (2020). La secolarizzazione in Croce e Gentile. En *Filosofia politica e «cultura dei valori»*. *Scritti su "Il Tempo" (1975-1990)*, a cura di Marco Brignone (Colla «Nuovo Millennio: seconda serie»). Roma: Gangemi Editore, 445-448.
- Del Noce, A. – Riestra, A. J. (1975). *Karl Marx: escritos juveniles* (Crítica Filosófica). Madrid: Editorial Magisterio Español.
- Duque, A. (1984). *El suicidio de la modernidad. Una revisión crítica de la cultura contemporánea* (Narradores de Hoy, 92). Barcelona: Editorial Bruguera.
- Fernández Polanco, V. (2022). Las raíces medievales de la subjetividad contemporánea (un estudio muraliano). *Comprendre. Revista catalana de filosofia* vol. 24/1, 7-22.
- Gentile, G. (1943). *La mia religione* (Biblioteca del Leonardo XXIV). Firenze: G. C. Sansoni, Editore.
- Gentile, G. (2015a). *Teoria generale dello spirito come atto puro*. En *L'attualismo* (Il pensiero occidentale). Firenze: Bompiani, 73-326.
- Gentile, G. (2015b). *Sistema di logica come teoria del conoscere*. En *L'attualismo* (Il pensiero occidentale). Firenze: Bompiani, 329-936.
- Gentile, G. (2020). *Origini e dottrina del fascismo* (Collana Sempreverdi: Rileggere i classici). Italia: Passaggio al Bosco.
- Gramsci, A. (2014). *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. y ed. Joaquín Abellán (Clásicos del Pensamiento). Madrid: Tecnos.
- Laporte, J. (2000). *Le rationalisme de Descartes* (Épiméthée: essais philosophiques). Paris: PUF.
- Lasa, C. D. (2010). El marxismo en el pensamiento de Augusto Del Noce. *Tópicos* 19-20, 167-182.
- Marx, K. (1992). Tesis sobre Feuerbach. En *La cuestión judía y otros escritos* (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo). Barcelona: Planeta-De Agostini, 225-232.

- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política* (Biblioteca del Pensamiento socialista). México D. F.: Akal Siglo XXI editores.
- Marx, K. (2020). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza editorial.
- Rendueles, C. (2020). Introducción. En Gramsci, A. *Escritos. Antología*. Madrid: Alianza editorial, 11-29.
- Riconda, G. (2007). Prefazione. En Del Noce, A. *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea* (Il pellicano rosso, 64). Brescia: Editrice Morcelliana, 5-29.
- Tringali, M. (1997). *Augusto Del Noce interprete del novecento*. Aosta: Le Château Edizioni.
- Troncarelli, B. (2014). La categoría de la vitalidad en el último Croce. *Zibaldone. Estudios italianos* vol. II, issue 2, n°4, 32-50.
- Voegelin, E. (2014). Ciencia, política y gnosticismo. En *Las religiones políticas* (Colección Estructuras y Procesos). Madrid: Editorial Trotta, 75-143.

La encrucijada de la “fenomenología del conocimiento”. La discusión implícita de Heidegger con los *grundzüge* de Hartmann

The challenge of the “phenomenology of knowledge”. Heidegger’s implicit discussion with Hartmann’s *grundzüge*

DAVID HEREZA MODREGO*

Resumen: El artículo pretende sacar a la luz la presencia implícita de los *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* en *Ser y Tiempo*. Con ello, se busca reconstruir la discusión entre Hartmann y Heidegger sobre los resultados de un análisis fenomenológico del conocimiento. En primer lugar, se realiza un resumen del núcleo argumentativo del tratado de Hartmann (I). Gracias a dicho resumen, se espera penetrar en el §13 de *Ser y Tiempo* bajo una nueva luz que permita resaltar la discusión latente contenida en él (II). En la conclusión (III), se presenta la línea principal de la defensa de Hartmann frente a las críticas de Heidegger, ofreciendo así una vía por la que continuar explorando el diálogo filosófico entre estos autores en futuras indagaciones.

Palabras clave: Neokantismo, relación ontológica, Ilusión ontológica, antinomias, ocupación.

Abstract: The article aims to bring to light the implicit presence of the *Foundation of a Metaphysics of Knowledge* in *Being and Time*. Within, I aim to reconstruct the discussion between Hartmann and Heidegger about the results of a phenomenological analysis of knowledge. First, a summary exposition of the argumentative core of Hartmann’s book is made (I). Thanks to that, I aim to point out a new vision of §13 of *Being and Time*, which points out the debate contained in it (II). In the conclusion (III), the main line of Hartmann’s defense against Heidegger’s criticism is presented, thus giving the basis on which research may continue.

Keywords: Neokantianism, *Seinsverhältnis*, Ontological Illusion, Antinomies, *Besorgen*.

Recibido: 23/07/2022. Aceptado: 09/11/2023.

* Profesor Ayudante Doctor en la Universidad de Zaragoza. Líneas de investigación: filosofía trascendental, (Kant e Idealismo alemán), fenomenología, hermenéutica y neokantismo. Algunas publicaciones recientes: “Catégories et réflexion. Maimon, lecteur d’Aristote”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 2021, pp. 7-25. DOI: 10.3917/rmm.211.0007; “La historia de la filosofía como problema”. *Quaderns de filosofia*, 9/1, 2022, pp. 195-230. DOI: 10.7203/qfia.9.1.24334; “El espejismo de la reflexión. La disputa de Heidegger con la fenomenología y el neokantismo”. Hernández, M. / del Estal, H. (eds.). *Conceptos en disputa*. Madrid: Dykinson, 2022, pp. 207-224. Correo: dhereza@unizar.es

Es un hecho innegable que los trabajos de Nicolai Hartmann están conociendo una segunda juventud en la discusión metafísica actual¹. El presente artículo pretende seguir alimentando la recepción de su obra. Ahora bien, lograr una exitosa rehabilitación de este autor pasa por atender a uno de los desafíos que *él mismo* tuvo que encarar durante su carrea: dirimir y analizar su propia posición filosófica frente a la de Heidegger, en concreto, frente a aquella que este famoso pensador alemán presentó al público en *Ser y tiempo*. Por ello, sorprende constatar las exiguas referencias a esta confrontación en la literatura especializada (MAKKREEL/LUFT 2010, POLI 2015, PETERSON/POLI 2016; PETERSON 2019). Lo mismo sucede en los estudios heideggerianos, en los cuales se presta muy poca atención al punto de vista filosófico de Hartmann (como queda claro por su ausencia en los comentarios sobre *Ser y Tiempo*, por ejemplo, DREYFUS 1991, KING 2001, WRATHALL 2013²).

Esta laguna en la bibliografía secundaria en torno a ambos autores es especialmente llamativa si se considera la tremenda afinidad que caracteriza sus proyectos. Tanto Hartmann como Heidegger iniciaron un camino filosófico propio en la segunda década del siglo xx, caracterizado por una “nueva” reivindicación de la “metafísica”. Sin embargo, la ausencia de un examen histórico de su confrontación todavía resulta más desconcertante al advertir la importancia que cada uno concedió a la obra del otro, algo que se puede colegir de las diversas recriminaciones lanzadas mutuamente a lo largo de sus carreras académicas³. La primera prueba de este “intercambio” de reproches se encuentra en *Ser y tiempo*, donde Heidegger inicia un ataque que se prolongará hasta los años treinta. En una nota del §43, *en passant*, señala (GA 2, 276⁴):

-
- 1 Mediante una rehabilitación de sus tratados metodológicos (HARTUNG/WUNSCH/STRUBE 2012, PIETRAS 2011, 2021), éticos (KELLY 2011, KINNEGING 2016), pero sobre todo ontológicos (MAKKREEL/LUFT 2010, POLI 2015, PETERSON/POLI 2016), diversos estudios tratan de enmendar una dinámica histórica que había sido injusta con la inmensa obra de este pensador, el cual, hasta tiempos recientes, representaba una de las figuras más olvidadas del siglo pasado (SCHNÄDELBACH 1983).
 - 2 También cabe mencionar otros trabajos dedicados al periodo de Heidegger en Marburgo, ADRIÁN ESCUDERO 2010, KELLING 2013; la única excepción es VON HERRMANN 2005, quien sí menciona a Hartmann, abriendo, pero no cerrando una línea que debe ser indagada más exhaustivamente.
 - 3 Ambos compartieron Departamento en Marburgo y, de hecho, Heidegger obtuvo su plaza en esta Universidad a raíz de la vacante liberada por Hartmann; para la cronología de los acontecimientos y algunas muestras de su relación, véase XOLOCOTZI 2011.
 - 4 Utilizo la traducción de *Ser y tiempo* de Rivera, con algunas modificaciones. Tal vez la más importante es la traducción del término alemán “*Dasein*” por existencia humana, en lo que sigo la traducción de Manuel Jiménez Redondo (todavía sin publicar). Al mismo tiempo, prefiero traducir “*Seinsverhältnis*” como “relación ontológica”, puesto que es un término inicialmente usado por Hartmann con la intención de describir la relación (ontológica) que se da entre los dos elementos del conocimiento. Ese mismo problema es el que asume Heidegger, como se verá, en el §13 de *Ser y tiempo*. Siguiendo la razones de Manuel Jiménez Redondo, sobre la traducción de “*Dasein*” por “existencia humana” cabe matizar lo siguiente. A la altura de 1920, período en el que se centra el presente artículo, el mismo Heidegger no duda en entender el “*Dasein*” como «*menschliches Dasein*», es decir, como “existencia humana”. De ello dan prueba numerosos pasajes de *Ser y tiempo* (p. ej. GA 2: 68, 263, 505), y, entre otras muchas referencias, la entrada “Heidegger” en la enciclopedia *Religion in Geschichte und Gegenwart*, redactada por el mismo Heidegger y publicada en 1928: “El fundamento de esta problemática [i. e., del proyecto filosófico de Heidegger] lo constituye el ‘sujeto’ [*Subjekt*], correctamente entendido como “existencia humana” [*des menschlichen Daseins*]” (HEIDEGGER/BULTMANN 2009: 272). Con ello, obviamente no pretendo negar la muy importante precaución semántica que Heidegger quiere expresar al usar el término “*Dasein*”, en contraposición a otros términos como “ser humano” [*Mensch*] o “vida” [*Leben*] (véase GA 2: 62).

Recientemente, *Nicolai Hartmann* [...] ha tomado como fundamento de su ‘teoría del conocimiento’ la tesis de que el conocer es una “relación ontológica” [*Seinsverhältnis*]. Véase *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 2ed., 1925. [...] Tanto *Scheler* como *Hartmann* desconocen por igual que la “ontología”, según la orientación tradicional, fracasa a la hora de hacer frente a la existencia humana [*Dasein*] y que precisamente la “relación ontológica” implicada en el conocimiento (véase pp. 79 y ss.) obliga a una revisión radical de esa ontología y no solo a su perfeccionamiento crítico.

Heidegger –solo *aparentemente* como se verá– no introduce mayores aclaraciones al respecto y tampoco realiza más referencias directas a Hartmann; la nota recién citada sencillamente remite a uno de los pasajes más importante de *Ser y tiempo*, donde se asienta la premisa de su analítica existencial: el §13 (GA 2, 80-84). Así, lejos de una crítica, el comentario de Heidegger parece un desafío lanzado a la intelectualidad del momento a posicionarse. Sin embargo, lo mismo podría valer para el reproche que Hartmann dedica a Heidegger en 1935 (VII-VIII):

De “ontología” se ha hablado mucho en las últimas décadas. Los trabajos de Hedwig Conrad-Martius y Günther Jacoby deben ser mencionados [...], como también *Ser y tiempo* de Heidegger. [...] Allí donde miro, en estos proyectos rudimentarios solo encuentro el anuncio de una ontología futura, pero no el intento de llevarla a cabo. En parte, se afanan en investigaciones preliminares concernientes a la relación entre el conocimiento y el ser [...]; en parte, confunden la cuestión ontológica con la cuestión de la donación, o incluso confunden “lo que es en cuanto tal” con el “objeto” relativo al sujeto⁵

De nuevo, Heidegger reaccionará a estos comentarios, y en 1936 (solo un año después de la publicación del libro de Hartmann; muestra del interés que prestaba a su coetáneo) anotará (GA 82, 199): «El principio de la “ontología” en Nicolai Hartmann – absolutamente ninguno; ¡Ha malinterpretado *Ser y tiempo* desde la página 8!». El ataque se hará público (y más virulento) en 1941, fecha en la que acusará a Hartmann de lo que este le reprochaba a él: no haber entendido en qué consiste el problema de la ontología (GA 49, 63):

Cuando, de entrada, no se ha llegado a meditar el planteamiento de la pregunta de *Ser y tiempo* y se entiende “la existencia humana” [*Dasein*] en el sentido usual de realidad [*Realität*], y además uno no se preocupa lo más mínimo por aquello de lo que trata [el libro], entonces, por ejemplo, se llega a la siguiente posición (véase Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin/Leipzig, 1935, p. 43 y ss.)

Ahora bien, tomar esa precaución es posible en alemán, pero imposible en castellano. Si se quiere imitar el gesto de Heidegger, la única opción –seguida por la mayoría de los traductores– es usar un término que ya no es castellano, *Dasein*, y que, en mi opinión, además de no traducir, puede ocasionar más malentendidos de los que pretende evitar. Siguiendo esta convicción, se ha preferido traducir “*Dasein*” por “*existencia humana*”.

5 Las traducciones de los textos de Hartmann son mías.

No sería difícil dar cuenta de más reproches mutuos de “incomprensión”; en cualquier caso, estos no dan pie a la confrontación rigurosa que, en mi opinión, es requerida en la investigación sobre Hartmann y Heidegger. Tal investigación ha de ir más allá de los comentarios aludidos, afinar el oído y advertir *sine ira et studio* la presencia implícita de estos autores en sus respectivas obras. Tal tarea se puede llevar a cabo fácilmente en el caso de *Ser y tiempo* (1927), tratado que contiene algunos epígrafes escritos en clara referencia al libro de Hartmann *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* [*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*] (publicado en 1921, reeditado y ampliado en 1925). Así pues, la meta concreta de este artículo consistirá en sacar a la luz la discusión implícita con Hartmann, en torno a los resultados de un “análisis fenomenológico” del conocimiento, que Heidegger presenta en su libro.

Para llevar a cabo este propósito, describiré brevemente el movimiento argumentativo fundamental de los *Grundzüge* (I), pues a partir de esta obra, intentaré penetrar en la argumentación de *Ser y tiempo* que Heidegger esgrimió contra él. Esto se realizará en un segundo momento, en el cual demostraré que Heidegger está tomando como *referencia directa* el libro de Hartmann para escribir el importantísimo §13 de *Ser y tiempo*. Probado esto, me detendré en la diferencia que Heidegger establece con Hartmann en torno a la “relación ontológica” [*Seinsverhältnis*] que manifiesta el “conocimiento” (II). Para concluir, señalaré la contraargumentación que apuntó Hartmann contra Heidegger, poniendo de relieve el problema fundamental entre ambos autores que debe ser explorado con mayor profundidad en futuras indagaciones historiográficas y sistemáticas (III).

I. La idea de “relación ontológica” [*Seinsverhältnis*] en los *Grundzüge*

Los *Grundzüge* de Hartmann [GME a partir de ahora], es un trabajo vastísimo que aquí no puede ser explorado en su totalidad⁶. En él, Hartmann hace su exordio filosófico con la convicción de que el dogma neokantiano de privilegiar la epistemología ante cualquier otra indagación filosófica no es del todo adecuado, pues cualquier investigación sobre el conocimiento (*epistemología*) presupone una noción de “sujeto cognoscente”, de “objeto conocido”, así como de la relación [*Verhältnis*] que guarda dicho sujeto con el objeto. Por este motivo, la epistemología conlleva necesariamente un *análisis metafísico* de, al menos, esos tres elementos. A ellos se refiere el título de *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. No obstante, esta distancia con el proyecto crítico no representa sino un intento de perfeccionar el “método trascendental” inaugurado en él (sobre ello, PIETRAS 2021). Sencillamente, según Hartmann, cualquier indagación en torno al conocimiento requiere de una descripción *metafísica* previa, una *primera etapa* de la indagación que este autor, siguiendo la moda del momento inaugurada por Husserl (1913), denomina “*fenomenológica*” (para otro ejemplo del mismo uso, véase, p. ej., HESSEN 1926). Es el atento examen de dicha descripción lo que, en segundo lugar, debe plantear adecuadamente los problemas o aporías metafísicas a las que se enfrenta toda teoría del conocimiento. A partir de estos problemas se debe esclarecer, en un tercer momento, la naturaleza última de los elementos

6 Su éxito filosófico en la primera mitad del siglo xx está fuera de dudas; su rápida reedición (ampliada) en 1925 y posteriormente en 1940 y 1949 habla por sí misma (GME, v-vi).

indicados: el sujeto, el objeto y la relación ontológica entre ellos. Solo entonces es posible llevar a cabo, de manera satisfactoria, la empresa trascendental de la crítica metafísica (que daría lugar a lo que Hartmann denomina “ontología crítica”). La argumentación de Hartmann que expondré a continuación se resumirá, por consiguiente, en los tres grandes pasos constitutivos de su “método trascendental” (PIETRAS 2021, 468): la fase descriptivo-fenomenológica (I.1), la fase aporética (I.2) y la fase de la teoría (o solución a las aporías descritas) (I.3).

1.1. Los elementos del conocimiento (fase descriptiva)

Hartmann considera esencial partir de una descripción neutral y carente de presupuestos del acto de conocer, una “descripción fenomenológica” de la noción de conocimiento operativa en nuestra experiencia más inmediata del mundo. Tal “fenomenología” debe atenerse a lo que es *inmediatamente* dado en una *reflexión* sobre el hecho de conocer; algo en lo que se afana Hartmann desde las primeras páginas de su obra. En ellas, se establecen ciertas proposiciones en las que descansan todas las consideraciones ulteriores relativas al conocimiento y, por tanto, sobre la realidad en general (sobre ello, también HARTMANN 1955). La primera de ellas es la siguiente afirmación, con la cual cualquiera puede estar intuitivamente de acuerdo:

1. En todo conocimiento se hallan frente a frente un cognoscente y algo conocido [*ein Erkennendes und ein Erkanntes*], un sujeto y un objeto del conocimiento [*ein Subjekt und ein Objekt*]. La relación que existe entre ellos es el conocimiento mismo [...] Este estar frente a frente está caracterizado [...] por la *trascendencia* [*Transzendenz*] (GME, 44).

A esta aséptica descripción se le suman otras *tres básicas*, cuya meta es describir de manera más profunda la relación entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente:

2. Los dos miembros de la relación *no pueden separarse* de ella [*nicht herauslösbar*] sin dejar de ser sujeto y objeto. [...].

3. La relación del conocimiento tiene dos lados *no invertibles*. El ser sujeto para el objeto es diferente al ser objeto para el sujeto. [...].

4. La función del sujeto consiste en aprehender el objeto [*Erfassen des Objektes*]; la [función] del objeto en la posibilidad de ser aprehendido [*Erfäßbarsein*] por el sujeto y en ser aprehendido por este [*Erfäßtwerden*] [...] (GME, 44)

Con estas cuatro tesis Hartmann establece el concepto formal de “conocimiento”. Es importante enfatizar que, mediante la afirmación del término “trascendencia” en estas proposiciones, Hartmann no se compromete con ningún tipo de psicologismo; al contrario, su meta es evitarlo. Pese a lo que podría parecer, las proposiciones recién descritas no buscan lidiar con la “realidad externa” o “interna” a la conciencia, sino exclusivamente con los

datos ofrecidos en la pura donación del acto de conocer. Entre otras cosas, lo que en esa donación se manifiesta es una innegable heterogeneidad entre mi conocimiento del objeto y la cosa, o entre el sujeto y el objeto. Por este motivo, Hartmann subraya vivamente en las páginas sucesivas que el primer esbozo de su teoría del conocimiento no conlleva la imagen del sujeto-“caja”, de la “teoría de la caja” [*Kastentheorie*] (GME, 108-9; 117-18). Hartmann busca describir las condiciones del conocer, entendido este como la acción más básica de la *relación* con el mundo, pues esa relación primaria y fundamental es la que debe ser esclarecida para emprender el proyecto de una ontología crítica.

A este pequeño esquema se añaden algunos corolarios sobre la naturaleza de la *aprehensión* [*Erfassen*] que serán muy importantes para la posterior confrontación iniciada por Heidegger:

5. Visto desde el sujeto, el “aprehender” [*Erfassen*] puede describirse como un *salir* del sujeto más allá de su esfera [*ein Hinausgreifen des Subjekts über seine Sphäre*], un *alcanzar* por parte del sujeto la esfera (heterogénea y trascendente) del objeto [*transzendente und heterogene Sphäre des Objekts*], un captar las determinaciones del objeto en esa esfera y un *recoger* o incorporar [*ein Einbeziehen oder Einholen*] las determinaciones captadas a la esfera del sujeto. [...]

6. [...] La función del conocimiento se presenta como un acto en tres fases: como un salir fuera, como estar fuera de sí mismo y como un volver a sí del sujeto [*als heraustreten, Außersichsein und in sich Zurückkehren des Subjekts*].

7. Que el sujeto alcance e incorpore lo captado en el objeto *deja intacto al objeto como tal*. El objeto no se vuelve inmanente [*unangetastet*]. En el objeto no surge nada nuevo, mientras que en el sujeto nace la conciencia del objeto con su contenido: la “imagen” del objeto. [...] (GME, 45)

Estas elucidaciones, sin embargo, son preliminares. Como Hartmann repite en varias ocasiones, la enjundia del asunto consiste en analizar, desde tales coordenadas, la «relación ontológica» [*Seinsverhältnis*] que se da en los elementos del conocimiento y que viene determinada, mediante las características descritas, por la relación «entre un sujeto y su objeto» (GME, 205).

1.2. Antinomias epistemológicas (fase aporética)

Para lograr claridad respecto de dicha relación ontológica, es necesario ir más allá de la descripción fenomenológica y profundizar en las proposiciones recién comentadas, pues la relación en cuestión se torna problemática una vez aceptado lo que Hartmann denomina el «principio de la conciencia» [*Satz des Bewusstseins*]. Dicho principio afirma que el sujeto cognoscente, *en cuanto conciencia*, sólo puede tener acceso a sus *proprios* contenidos internos (GME, 62 y ss.). Así, semejante constatación introduce una gran tensión (aparentemente inevitable) dentro de los resultados de la “fase descriptiva”, pues ambos

elementos (los resultados del “análisis fenomenológico del conocimiento” y el “principio de la conciencia”) son inviolables. Tal tensión se manifiesta en lo que Hartmann denomina “antinomia de la conciencia”:

Tesis: La conciencia debe salir de sí misma, en la medida en que aprehende algo fuera de ella, es decir, en la medida en que es una conciencia *cognoscitiva*.

Antítesis: La conciencia no puede salir fuera de sí misma en la medida en que ella solo puede aprehender sus contenidos, es decir, en la medida en que es *conciencia cognoscitiva* (GME, 62)

Esta antinomia tiene su correlato en el problema del “criterio de verdad”, el cual, nuevamente, en virtud del principio de la conciencia, conlleva otra antinomia:

Tesis: El criterio, para ser en general punto de comparación para el sujeto, *debe ser la representación*, pues este último puede comparar su representación del objeto con algo que esté en su esfera.

Antítesis: El criterio *no puede ser la representación* si pretende ser criterio válido, pues una comparación con una representación del sujeto no sería garantía alguna para la coincidencia con el objeto fuera de la esfera de lo dado (GME, 68)

Por razones de espacio y concreción, no se puede aspirar a pasar lista a todos los desarrollos de Hartmann, quien localiza otras antinomias análogas (para una exposición más extensa, véase los ya citados KETTERING 2015; POLI 2011; BENAVENTE 1973). Ahora bien, estas “aporías” solo acentúan todavía más el problema de la “relación ontológica” [*Seinsverhältnis*] que se da en los elementos del conocimiento. De hecho, es en ella, en una formulación *inadecuada* de la misma, donde Hartmann localiza el fundamento de las supuestas aporías descritas, que, como en Kant, resultan puramente ilusorias.

1.3. La resolución de las antinomias (fase de la teoría)

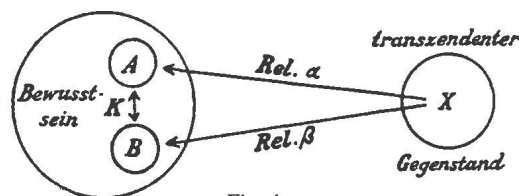


Fig. 4

Para resolver la “antinomia de la conciencia”, basta comprender, según Hartmann, que los contenidos externos no son captados directa, sino indirectamente a partir de los contenidos internos de la conciencia: «[n]o hay ninguna contradicción en afirmar que en

un sentido [la aprehensión] es interna y, sin embargo, en otro totalmente externa» (GME, 329). Lo interno bien puede ser *reflejo* de lo externo, pudiendo así la conciencia alcanzarlo, aunque sea mediatamente. Con ello, la aporía antes descrita se disuelve al basarse en una concepción errónea de “externo” e “interno” que no advierte la posible homonimia de estas nociones, en sí correctas. Lo “externo” para la conciencia es realmente lo “interno” en ella, sin embargo, por metonimia es denominado “externo” al ser reflejo de lo que *realmente* es externo, creando así una ilusión. Mediante la siguiente imagen Hartmann ilustra su teoría (GME, 432):

Así pues, la relación ontológica [*Seinsverhältnis*] entre sujeto y objeto establecida en el conocimiento realmente no genera problemas. Según el esquema, la conciencia solo podría conocer “A” y “B” (representaciones immanentes), que serían el reflejo de las características del objeto *trascendente* “X”. La conciencia no tiene relación con la “X” del objeto trascendente; esta es la ilusión que debe ser desterrada de la metafísica del conocimiento.

Al mismo tiempo, mediante esta explicación gráfica también se logra esclarecer la antinomia relativa al problema de la verdad. Según Hartmann, el criterio de verdad no puede residir solo en la representación, en el sujeto (tesis), ni en lo externo a la conciencia, en el objeto (antítesis). El único *criterio de verdad* posible se localiza en la relación *entre* dos representaciones (A y B), que son posibles referencias (α y β) al objeto “X”, obtenidas de diferentes modos y, por ello, heterogéneas. Nuevamente, el problema epistemológico se disuelve en uno ontológico que conlleva la constatación de la relación ontológica [*Seinsverhältnis*] entre el sujeto y el objeto. Las representaciones de la conciencia (A o B), tomadas por separado, no establecen ningún tipo de verdad, sino la recíproca concordancia entre sí, pues el valor de “verdad” surge de la correspondencia entre elementos representativos (GME, 431). Esto, sin embargo, no comporta ningún tipo de coherentismo, ya que no se concluye que la verdad se siga de la coherencia entre representaciones; tal posible coherencia, más bien, sirve solo de criterio negativo, pues su ausencia sí implica la imposibilidad de la verdad. De este modo se resuelve la antinomia de la verdad (GME, 432-34; véase también BENAVENTE 1973, 142-47), que tenía como fundamento la ilusión de un *criterio positivo* de la verdad. Semejante piedra de toque es ontológicamente inalcanzable a partir de los análisis de Hartmann, quien admite solo un criterio negativo.

II. La crítica de Heidegger a la “fenomenología del conocimiento” de los *Grundzüge*

A la luz de la exposición anterior, es posible volver sobre la crítica de Heidegger en *Ser y tiempo* citada al inicio de este artículo, en la cual se acusa a Hartmann de desconocer las limitaciones de la “ontología” de la que hace gala en su tratado (GA 2, 276):

Tanto *Scheler* como *Hartmann* desconocen por igual que la “ontología”, según la orientación tradicional, fracasa a la hora de hacer frente a la existencia humana [*Dasein*] y que precisamente la “relación ontológica” implicada en el conocimiento

(véase pp. 79 y ss.) obliga a una revisión radical de esa ontología y no solo a su perfeccionamiento crítico.

El objetivo de la crítica es claro: la ontología de Hartmann no representa ningún avance respecto al planteamiento tradicional (como, en cambio, sí que supone la analítica existencial de *Ser y tiempo*), y no lo hace porque no atisba la auténtica «“relación ontológica” implicada en el conocimiento». Es decir, en el *mismo* examen fenomenológico emprendido por Hartmann está la clave que «obliga a una revisión radical» de la ontología tradicional, o, si se prefiere, en él se halla la llave de acceso a una nueva ontología. Conviene insistir en este aspecto del ataque heideggeriano porque denota su pretensión de realizar una *crítica interna*, y no *externa* a la posición de los *Grundzüge*. Por consiguiente, para llevar a cabo su crítica, Heidegger debería mostrar que el análisis de Hartmann es *incompleto*; de hecho, en la medida en que la pretensión de la obra de Hartmann consiste en haber realizado un adecuado y *completo* análisis del conocimiento, la crítica de Heidegger debe revelar que aquel ha caído en una *ilusión* (más profunda) que le ha impedido advertir tal falta. Sin embargo, aquí reside el punto crítico de la cuestión. Más allá del comentario antes apuntado, Heidegger no menciona ulteriormente la obra de Hartmann en *Ser y tiempo*; su nombre no aparece en ninguna página, ni tampoco es citado su libro (tampoco en el §13, al que se refiere en la mención de GA 2, 276). De este modo, la crítica recién expuesta resulta una objeción demasiado general y abstracta.

No obstante, a partir de los análisis emprendidos en las secciones precedentes (cf. *I.1*, *I.2*) es posible acceder al §13 bajo una nueva luz e identificar en él una glosa de la posición de Hartmann. Como se verá, en línea con los *Grundzüge*, en este epígrafe Heidegger acomete un “análisis fenomenológico” del conocimiento con el fin de ilustrar la crítica recién comentada⁷. Ampliando la indicación de VON HERRMANN 2005, 83-100, mostraré, en primer lugar, cómo los desarrollos de §13 están íntimamente ligados a los *Grundzüge* de Hartmann y constituyen un claro desafío a esta obra (*II.1*). Solo a partir de ahí será posible comprender la crítica de Heidegger a Hartmann (*II.2*) y, finalmente, entenderla en términos de una “ilusión ontológica” en la que este habría caído (*II.3*).

II.1. La exposición heideggeriana de la argumentación de Hartmann

Asumida la perspectiva interpretativa indicada, no es extraño que el §13 comience precisamente mencionando uno de los términos preferidos de Hartmann, del que se apropiará Heidegger (GA 2, 80):

Si se *reflexiona* sobre esta *relación ontológica* [*Seinsverhältnis*] [es decir, la del *conocimiento*], es dado primariamente un ente, llamado naturaleza, como aquello que es conocido.

⁷ La misma crítica se encuentra ya en GA 20, 215 y ss. También existe un momento anterior de la confrontación con los *Grundzüge* de Hartmann en el curso 1921/22, lo que prueba que Heidegger leyó ya la primera edición del libro (GA 61, 5). Esta crítica es rastreable en otras lecciones, pero, por motivos de espacio, no es posible desarrollar todas sus configuraciones en este artículo (véase GA 63, 81).

Si este es el inicio de una crítica a los análisis de Hartmann, uno podría esperar que Heidegger, de algún modo, comentase los desarrollos de los *Grundzüge*, y esto es, pese a no haber rastro de tal intención, lo que hace en las siguientes líneas. Aceptada la empresa de “reflexionar” sobre la relación ontológica del conocimiento, se siguen varias cosas, comenta Heidegger (GA 2, 81):

En tal ente [el llamado “naturaleza”] no se puede dar el conocer mismo [*das Erkennen selbst*]. Si es que [el conocimiento] “es”, entonces debe pertenecer al ente que conoce [*dem Seindem, das erkennt*].

Esta afirmación hace referencia a las cuatro proposiciones iniciales que hemos comentado de la “Fenomenología del conocimiento” (cfr. I.1). Hartmann utiliza los sustantivos “*ein Erkennendes und ein Erkanntes*” para describir los elementos del conocimiento, mientras Heidegger prefiere utilizar la expresión proposicional “*was erkannt wird*” o “*dem Seindem, das erkennt*”. Desde luego, esta referencia es todavía muy general, pero que el blanco de ella es Hartmann queda evidenciado en la descripción que ofrecen las siguientes referencias (GA 2, 80):

Pero tampoco en este ente [el que conoce], la cosa-hombre, el conocimiento es algo que está ahí. En todo caso no es posible constatarlo de una manera tan externa como aquella en que se constatan, por ejemplo, las propiedades corpóreas. Ahora bien, en la medida en que el conocimiento forma parte de este ente, sin ser empero una propiedad externa, deberá estar “dentro” de él.

Efectivamente, esto es lo que parece afirmar Hartmann al indicar en la primera proposición antes mencionada que «Este estar frente a frente está caracterizado [...] por la *trascendencia* [*Transzendenz*]» (GME, 60). Como indicará más tarde Heidegger críticamente, el problema de Hartmann consiste en no aclarar que significaría este «“salir” del conocer de la esfera interna», esa «trascendencia» (GA 2, 81). En cualquier caso, antes de ello, Heidegger expone de manera irónica la naturaleza de la “aprehensión” que se seguiría de la descripción de Hartmann y las advertencias anti-psicologistas que este realiza a lo largo de su obra (GA 2, 80):

Cuando más queda claro que el conocimiento es característicamente “*interno*”, algo que no tiene nada que ver con el modo de ser de un *ente psicológico o físico*, más se cree profundizar sin presupuesto alguno en la cuestión de la esencia del conocimiento y de la *clarificación de la relación entre sujeto y objeto*.

Como se ha desarrollado antes en *I.I*, las proposiciones 1-4 tenían la función de ofrecer una descripción básica desde la cual luego plantear el problema de la aprehensión del conocimiento, algo de lo que se encargan las proposiciones 5-7. Contra ellas arremete Heidegger posteriormente (GA 2, 80):

Y sólo entonces puede surgir un problema, a saber, la cuestión de cómo ese sujeto cognoscente sale de su “*esfera interior* [*aus seiner inneren Sphäre hinaus*] para entrar en otra esfera “*distinta y externa*” [*andere und äussere*]

La referencia a la quinta proposición antes citada del tratado de Hartmann es evidente (GME, 44-45). Este último habla de “heterogénea y trascendente [*heterogen und transzendent*]”, sinónimos del “distinta y externa” [*andere und äussere*] usado por Heidegger. La alusión a las esferas no deja tampoco ninguna duda de quién es el acusado aquí. Pero, además, Heidegger resalta estas indicaciones con un nuevo ataque directo a Hartmann: «Cierto que una y otra vez se nos asegura que el interior y la “esfera interior” del sujeto no deben pensarse como una “caja” [*Kasten*]» (GA 2, 80) –los *Grundzüge*, como se ha indicado, afirman la falsedad de esta teoría (GME, 108-9, 117-118)–. En suma, dejando aparte el tono irónico, Heidegger está siguiendo los pasos de la descripción fenomenológica de Hartmann de manera relativamente fidedigna, de tal modo que es posible rastrear una clara vinculación de un tratado a otro pese a la ausencia total de citas o referencias explícitas.

<i>Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento</i>	<i>Ser y tiempo</i>
<p>1. En todo conocimiento se hallan frente a frente un cognoscente y algo conocido [<i>ein Erkennendes und ein Erkanntes</i>], un sujeto y un objeto del conocimiento [<i>ein Subjekt und ein Objekt</i>]. La relación que existe entre ellos es el conocimiento mismo. [...] Este estar frente a frente está caracterizado [...] por la <i>trascendencia</i> [<i>Transzendenz</i>].</p>	<p>[1]. En el ente llamado “naturaleza” no se puede dar con el conocer mismo [<i>was erkannt wird</i>]. Si es que [el conocimiento] “es”, entonces debe pertenecer al ente que conoce [el sujeto].</p>
<p>2. Los dos miembros de la relación <i>no pueden separarse</i> de ella [<i>nicht herauslösbar</i>] sin dejar de ser sujeto y objeto. [...].</p>	<p>[2-4.] Cuando más queda claro que el conocimiento es característicamente “<i>interno</i>”, algo que no tiene nada que ver con el modo de ser de un <i>ente psicológico o físico</i>, más se cree profundizar sin presupuesto alguno en la cuestión de la esencia del conocimiento y de la <i>clarificación de la relación entre sujeto y objeto</i>.</p>
<p>3. La relación del conocimiento tiene dos lados <i>no invertibles</i>. El ser sujeto para el objeto es diferente al ser objeto para el sujeto. [...].</p>	
<p>4. La función del sujeto consiste en aprehender el objeto [<i>Erfassen des Objects</i>]; la [función] del objeto en la posibilidad de ser aprehendido [<i>Erfaßbarsein</i>] por el sujeto y en ser aprehendido por este [<i>Erfaßtwerden</i>] [...].</p>	

<p>5. Visto desde el sujeto, el “aprehender” puede describirse como un <i>salir</i> del sujeto más allá de su esfera [<i>ein Hinausgreifen des Subjekts über seine Sphäre hinaus</i>], un <i>alcanzar</i> por parte del sujeto la esfera heterogénea y trascendente [<i>transzendente und heterogene Sphäre des Objekts</i>] del objeto, un captar las determinaciones del objeto en esa esfera y un <i>recoger</i> o incorporar [<i>ein Einbeziehen oder Einholen</i>] las determinaciones captadas a la esfera del sujeto. [...].</p>	<p>[5.] Y sólo entonces puede surgir un problema, a saber, la cuestión: ¿cómo ese sujeto cognoscente sale de su “esfera” interior [<i>aus seiner inneren Sphäre hinaus</i>] para entrar en otra esfera “distinta y externa” [<i>andere und äussere</i>]...</p>
<p>6. El sujeto no puede, por tanto, “asir” [<i>erfassen</i>] el objeto sin abandonarse (sin trascender). [...] La función del conocimiento se presenta como un acto en tres fases: como un salir fuera [<i>Herausstreten</i>], como estar fuera de sí mismo [<i>Aussersichsein</i>] y como un retornar en sí del sujeto [<i>in sich Zurückkehren des Subjektes</i>] [...].</p>	<p>[6.]... de cómo puede el conocimiento tener un objeto [<i>ein Gegenstand haben</i>], de cómo habría que pensar algo así como objeto, para que al fin y al cabo el sujeto pueda conocerlo sin que le sea menester arriesgar un salto [<i>den Sprung</i>] a una esfera distinta [<i>in eine andere Sphäre</i>]?</p> <p>Más tarde (GA 2, 82):</p> <p>El aprehender de lo conocido no es el retornar [<i>Zurückkehren</i>] de un asir que va más allá [<i>ein erfassendes Hinausgehen</i>] con el bote obtenido hacia el “estuche” de la conciencia.</p>
<p>7. Que el sujeto alcance e incorpore lo captado en el objeto <i>deja intacto</i> [<i>unangestastet</i>] al objeto como tal. El objeto no se vuelve inmanente [<i>immanent</i>]. En el objeto no surge nada nuevo, mientras que en el sujeto nace la conciencia del objeto con su contenido: la “imagen” del objeto. [...].</p> <p>El problema de la “imagen” es retomado por Hartmann en p. 117-8 (también p. 108-9):</p> <p>No se debe entender esto como un “salir fuera como en un salto” [<i>hineinspringen</i>], al menos en términos de una “caja” [<i>Kasten</i>].</p>	<p>[7.] [¿Cómo es posible conocimiento]... sin que le sea menester arriesgar un salto [<i>den Sprung</i>] a una esfera distinta [<i>in eine andere Sphäre</i>]?. Ciertamente que una y otra vez se nos asegura que el interior y la “esfera interior” del sujeto no deben pensarse como una “caja” [<i>“Kasten”</i>].</p>

II.2. Indeterminación e incompletud en los Grundzüge de Hartmann

Después de una exposición de tintes caricaturescos, Heidegger acomete la crítica mencionada al inicio de esta sección—que solo ahora resulta totalmente evidente—: la misma descripción del conocimiento que pretende realizar Hartmann «obliga a una revisión radical de esa ontología [tradicional] y no solo a su perfeccionamiento crítico» (GA 2, 276); sencillamente, Hartmann no ha llevado la descripción hasta sus últimas consecuencias. Esto pone de relieve Heidegger, en primer lugar, al señalar la *indeterminación* de la que adolece los desarrollos de los *Grundzüge* (GA 2, 81):

Pero acerca de qué pueda *positivamente* significar el “ser-dentro” que define la inmanencia en que de entrada el conocer se encuentra encerrado, y acerca de cómo el carácter de ser de ese “estar-dentro” que caracteriza al conocimiento pueda fundarse en la forma de ser del sujeto, *acerca de ello no se dice ni una sola palabra*.

Efectivamente, parece que Hartmann pretende evitar cualquier tipo de psicologismo mediante su teoría del conocimiento, y para ello describe *negativamente* qué no es su teoría: el conocimiento, según esta, *no* es el conjunto de *procesos psicológicos internos* al sujeto. Sin embargo, nunca termina de afirmar positivamente qué significa eso de “tener contenidos cognoscitivos”. No obstante, la crítica relativa a la indeterminación es solo el aspecto más superficial del envite heideggeriano (GA 2, 82):

Este planteamiento [de Hartmann] está ciego frente aquello que se ha dicho de manera tácita con la tematización preliminar del fenómeno del conocimiento: el conocer es un modo de ser de la existencia humana [*Dasein*] como ser-en-el-mundo, tiene su fundamentación óptica en esta constitución ontológica

Como pone de manifiesto este párrafo, para Heidegger el análisis de Hartmann no solo implica una cierta *indeterminación* en sus elementos, sino una *incompletud*, pues no saca a la luz que el conocer «tiene su fundamentación» en una «constitución ontológica» diferente de aquella implicada en la relación sujeto-objeto; en otras palabras, la estructura metafísica del conocimiento está basada *a priori* en una *estructura anterior*. Justamente por eso afirma Heidegger que dicha estructura «se ha dicho ya de manera tácita con la tematización preliminar del fenómeno del conocimiento». Mediante tal aserción, Heidegger presupone las siguientes tesis. (1) Hay varios modos de relacionarme con las cosas, varias relaciones ontológicas [*Seinsverhältnisse*] entre el “sujeto” (o “existencia humana”) y el “objeto” (o el “mundo” en general), como mínimo *dos*: el modo de ser de la existencia humana en cuanto cognoscente y otro. La crítica de Heidegger, desde esta asunción, conlleva además una segunda tesis: (2) el modo de ser del conocimiento (y, por tanto, la famosa “relación ontológica” de Hartmann) está fundado en el modo de ser de la existencia humana que Heidegger denomina de manera equívoca simplemente “ser-en-el-mundo”⁸. Esto conlleva que si hay una descripción alterna-

8 Digo equívocamente porque el “ser-en-el-mundo” es la estructura ontológica de la existencia humana que esta tiene de suyo, por consiguiente, indisoluble de ella. El modo de existir del conocimiento teórico es también una

tiva de nuestro ser-en-el-mundo, esta será condición de posibilidad de aquel. La pluralidad de relaciones ontológicas está estructurada según un determinado grado de originalidad y, por consiguiente, en una relación de fundamentación [*Fundierungszusammenhang*] entre sí (por utilizar una expresión de la que hace uso Heidegger unas páginas más adelante GA 2, 84). Heidegger repite esta segunda consideración algunas líneas después del párrafo citado anteriormente (GA 2, 82):

Si nos preguntamos por aquello que se muestra por sí mismo en el hallazgo fenoménico del conocimiento, entonces se debe constatar que el conocer se funda previamente en un estar-ya-en-el-mundo [es decir, en algo previo] que constituye esencialmente el ser de la existencia humana [*Dasein*]

Este pasaje es importante no solo porque confirma el núcleo de la crítica de Heidegger, sino porque en él se trasluce su razón de ser: hay algo «en el hallazgo fenoménico del conocimiento», es decir, en la *misma* descripción del conocer, que Hartmann desatiende.

II.3. La ilusión en el análisis del conocimiento

Ahora bien, ¿qué es aquello preterido por Hartmann en sus propios análisis, en el mismo «hallazgo fenoménico del conocimiento»? Siguiendo su propósito de redactar el §13 en reacción a los *Grundzüge*, la respuesta a esta cuestión la ofrece Heidegger en la línea sucesiva:

Para que el conocer sea posible como un determinar los objetos que están delante de nosotros, requiere de una previa *deficiencia* [*Defizienz*] del quehacer que se ocupa del mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda, el mero permanecer-junto-a... (GA 2, 81).

Esta “deficiencia”, esa “falta” o “falta” es el *dato fenomenológico* del que carecen los análisis de Hartmann y, en el fondo, su proyecto de una vuelta a la metafísica. “El hallazgo fenoménico del conocimiento” muestra que debe haber algo así como una ruptura que hace del conocimiento algo derivado respecto a un modo de ser anterior. En efecto, si, como hace Hartmann, se analiza el conocimiento con la pretensión de comprender la relación ontológica originaria que el sujeto mantiene con el mundo hay que advertir, según Heidegger, que este análisis vive a costa de un *dejar de hacer* otra cosa, en concreto, una determinada ocupación en el mundo. En suma, en línea con otros estudios (*cf.* por ejemplo RODRÍGUEZ 1997, VON HERRMANN 2000; ZAHAVI 2003), la relación ontológica típica de la contemplación cognoscitiva sólo es posible porque ha dejado tras de sí otro tipo de relación ontológica de la que depende. Ese es un dato fenomenológico *necesariamente* contenido en el mismo análisis

forma de “ser-en-el-mundo”; no es, como apunta Heidegger, el *modo más originario* en el que se manifiesta tal estructura. Ese modo originario es lo que Heidegger mienta en la cita antes reportada al hablar sencillamente de “ser-en-el-mundo”.

del conocimiento, por lo que tampoco debería ser obviado por los *Grundzüge* a la luz de la misma pretensión de esta obra.

Este otro tipo de “relación ontológica” [*Seinsverhältnis*], consistente –como señala Heidegger en la cita– en el «producir, manejar y otras ocupaciones semejantes», es decir, en eso que en el §12 se ha denominado “ocupación” [*Besorgen*], así presentado como el modo primario de “ser-en-el-mundo”. Por este motivo –como ha insistido gran cantidad de literatura al respecto (esp. VON HERRMANN 2004)–, Heidegger evita el uso del término “sujeto”, como haría Hartman, y prefiere hablar de “existencia humana” [*Dasein*] para indicar el referente de la “nueva ontología”. Así, el conocer se fundamenta en otro modo de ser, es decir, el modo del “ocuparse”, de la “ocupación”, que está constituido por otra “relación ontológica”, es decir, muestra otro tipo de relación con el mundo. Esta nueva “relación” [*Verhältnis*] requiere términos diversos al par “sujeto” y “objeto”, de tal modo que no es nada obvio ni natural que deba ser presupuesta dicha relación como la más fundamental. La advertencia de esta necesaria ruptura con la ocupación (o deficiencia intrínseca al conocer) es lo que lleva a Heidegger a afirmar las dos tesis antes mencionadas, que (i) hay diferentes modos de ser (una ruptura es siempre entre al menos dos cosas) y que (ii) estos modos de ser se basan en una relación de fundamentación (una cosa sólo es posible porque la otra ya no lo es y viceversa).

Para concluir, cabe apuntar que, como se deduce de los apartados anteriores del trabajo (cf. I.2, I.3), las aporías trazadas en la obra de Hartmann también se cancelan, al menos en la forma problemática expuesta por este filósofo. Una vez eliminada la explicación de Hartmann en torno a la relación ontológica del conocimiento (como forma originaria del ser en el mundo), los demás pasos de su argumentación se vuelven falaces. Eso implica que las antinomias antes mencionadas (el problema del conocimiento del mundo externo o de la verdad) representarían una ilusión ontológica, como pretende afirmar Hartmann (cf. I.3), pero *por razones* diversas a las expuestas por él, y que él desconocería al haber caído en una ilusión más profunda. En este sentido, no es casualidad que los desarrollos últimos de la primera sección de *Ser y tiempo* (§43-44) se ocupen de los problemas representados por las antinomias mencionadas en los *Grundzüge*.

A la luz de los contenidos de este artículo, las densas líneas conclusivas de la “Primera sección” de *Ser y Tiempo* (§§43-44) pueden (tal vez deban) leerse como una “nueva solución” frente a la solución expuesta por Hartmann en I.3. Así, los comentarios a los *Grundzüge* por parte de Heidegger no se limitarían al §13, pues estos, siguiendo la misma estructura del libro de Hartmann, concluirían mostrando cómo los problemas tradicionales del conocimiento del mundo y de la verdad son pseudoproblemas, cuya ilusión reside en un fundamento más profundo del que cree Hartmann. Esta última consideración –que por razones de espacio, no se puede desarrollar ulteriormente– demuestra cómo el estudio de la obra de Hartmann puede iluminar de manera novedosa los contenidos de *Ser y Tiempo*.

4. Conclusión: hacia una discusión abierta (pretérita y actual)

Como he intentado mostrar, el §13 de *Ser y Tiempo* (y tal vez los §§43-44) son el resultado de una confrontación directa y sistemática con los *Rasgos fundamentales de una meta-*

física del conocimiento de Hartmann, aunque este libro no se mencione explícitamente. A partir de los contenidos presentados aquí, es posible entender por qué Heidegger afirma que es necesaria una “revisión radical de la ontología” propuesta en ese tratado, una “revisión” que Hartmann había omitido pese a hallar su fundamento en la misma fenomenología del conocimiento que pretendía llevar a cabo. Sea como fuere, la aspiración de esta contribución no estriba en tomar partido a favor o en contra de los argumentos de Heidegger o Hartmann, sino a exponer el desafío que *Ser y Tiempo* supone para la obra de este último. De hecho, subrayar semejante crítica resulta fundamental no sólo, como se ha hecho aquí, para una comprensión más rigurosa de *Ser y Tiempo* —a veces erróneamente comprendida como una obra redactada en una especie de recogimiento intelectual—, sino también para entender la propuesta posterior de Hartmann.

No cabe duda de que este autor advertiría las múltiples referencias implícitas a sus trabajos indicadas en las páginas precedentes. Por ello, no es de extrañar que tomase el ataque de Heidegger en gran consideración para la elaboración de sus obras posteriores; no solo porque el éxito de *Ser y tiempo* no podía dejar indiferente a nadie en la época (PETERSON 2019), sino porque se estaba poniendo en cuestión su propio proyecto filosófico. De ello dan noticias diferentes secciones de *Zur Grundlegung der Ontologie*, publicada en 1935:

La consecuencia de este planteamiento [de *Ser y tiempo*] es que todo lo que es, desde el principio se entiende como relativo al hombre. [Todo lo que es] Es “en cada caso lo suyo” [*Es ist das ja seine*]. Todas las demás determinaciones resultan entonces de esta relativización al “yo” del ser humano [...]. La pregunta sobre “lo que es en tanto que es” queda así eliminada. Lo que “significa” sólo es en tanto que existe para mí, se me da, es comprendido por mí [...] Los modos de lo dado se presentan como modalidades ontológicas (HARTMANN 1935, 55-6)

En el apartado anterior se ha descrito cómo Heidegger criticaba a Hartmann el haber caído en una ilusión en su descripción fenomenológica del conocimiento. Sólo por su ceguera ante la deficiencia [*Defizienz*] necesariamente implicada en el conocimiento, podía Hartmann concluir, de manera ilusoria, que la relación sujeto-objeto es la más básica con nuestro mundo, la relación ontológica [*Seinsverhältnis*] originaria (continuando así una ontología “orientada” en términos tradicionales). Ahora, en su *Ontología*, Hartmann recrimina a Heidegger el haber caído en una ilusión más radical: intercambiar los modos del ser con los modos de lo dado, realizando así una ontología orientada solo hacia las posibilidades existenciales del sujeto. En contraposición a ello, Hartmann considera que una auténtica ontología debe estar orientada exclusivamente hacia los objetos (como se diría hoy, es una “*object-oriented ontology*”). Por consiguiente, en la “orientación” que debe asumir la ontología es donde reside la enjundia de la cuestión, un problema que deberá ser desarrollado con mayor profundidad en futuras ocasiones.

Como se ha podido apuntar, la cuestión de la “orientación” de la ontología merece especial atención para la comprensión del debate que representaron estos dos titanes de la filosofía —aunque esta crítica no fue planteada solo por Hartmann, sino también por otros autores, como J. RITTER (1931), quien sigue a Cassirer—. No obstante, la reconstrucción de esta argumentación resulta crucial por la cuestión filosófica que está en juego y que tanta

presencia tiene en el debate actual en torno al realismo especulativo (DELANDA/ HARMAN 2017⁹). Delimitar, definir y aclarar con mayor precisión esta contra-argumentación, así como las críticas ulteriores a ella que Heidegger introdujo en sus textos, representaría algo no solo fructífero para una reconstrucción y comprensión historiográfica de ambos autores, sino para aprehender con mayor precisión la dinámica histórica patente en el nuevo “realismo” que domina la investigación actual.

Bibliografía

- Adrián Escudero, J. (2016), *Guía de lectura de “Ser y tiempo”*. Barcelona: Herder.
- Benavente, J. M. (1973), *Hartmann y el problema del conocimiento: una introducción a la gnosología*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- Crummenerl C.-G. (2013), *Kategorialanalyse und Wissenschaft: ontologische Grundbestimmungen Nicolai Hartmanns in der Perspektive seiner Naturphilosophie und Schichten-theorie*. Hildesheim-New York: Olms.
- DeLanda, M./ Harman, G. (2017), *The Rise of Realism*. Cambridge: Polity Press.
- Dreyfus, H. (1991), *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Harman, G. (2002), *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Object*. Chicago: Open Court.
- Hartmann, N. (GME), *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin: Walter de Gruyter, 1949.
- Hartmann, N. (1933), “Systematische Selbstdarstellung”. *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*. Berlin: Junker & Dünnhaupt, pp. 283 – 340.
- Hartmann, N. (1935), *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1954.
- Hartung G. / Wunsch M. / Strube C. (eds.) (2012). *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.
- Heidegger, M. (GA), *Heideggers Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975 ss. Se cita en el texto el número del volumen y la página correspondiente. Se han utilizado los siguientes volúmenes:
- GA 2. *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, 2008.
- GA 49. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, ed. G. Seubold, 2006.
- GA 82. *Zu eigenen Veröffentlichungen*, ed. F.-W. von Herrmann, 2018.
- Heidegger/Bultmann (2009), *Briefwechsel 1925-1927*. Frankfurt/Tübingen: Klostermann/Mohr Siebeck, 1926
- Hessen, J. (1926), *Erkenntnistheorie*. Köln: Ferd. Dummlers Verlagsbuchhandlung, 1926
- Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hamburg: Meiner, 2009.
- Keiling Th. (ed.) *Heideggers Marburger Zeit: Themen, Argumente, Konstellationen* (2013). Frankfurt: Klostermann.

9 Aunque estas posiciones se entienden a sí mismas como una elaboración ulterior del punto de partida establecido por Heidegger (HARMAN 2002). Esclarecer en profundidad el debate entre Hartmann y Heidegger puede ser una buena herramienta para calibrar esta posición.

- Kelly E. (2011). *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Dordrecht: Springer.
- Kettering, W. (2015), *Nicolai Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*. Hamburg: Verlag Dr. Kovac.
- King, M. (2001), *A Guide to Heidegger's Being and Time*. New York: University Press.
- Kinneging (2016), "Nicolai Hartmann and Natural Law". In: PETERSON, K. / POLI, R. (eds.) *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter, 247-266
- Makkreel, R. A., LUFT, S. (2010), *Neokantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Peterson, K. R. (2019), "Introduction", in: HARTMANN, N. (2019), *Ontology: Laying the Foundations* [1935]. Berlin: Walter de Gruyter.
- Peterson, K. R. / POLI, R. (eds.) (2016) *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.
- Pietras, A. (2011), "Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian", in OLI, R., SCOGNAMIGLIO, C., TREMBLAY, F. (2011), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, pp. 237-251.
- Pietras, A. (2021), "Nicolai Hartmann and the Transcendental Method", *Logica and Logical Philosophy*, 30, pp. 461-492.
- Poli, R. (2015), "Nicolai Hartmann's Theory of Levels of Reality", in: Leclercq, B., Richard, S., Sero, D., *Ontological Deserts and Jungles from Brentano to Carnap* (2015). Berlin: De Gruyter.
- Poli, R. / Scognamiglio, C. / Tremblay, F. (eds) (2011), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.
- Ritter, J. (2022), "Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen" [1933], *Subjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- Schnädelbach, H. (1983), *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt: Suhrkamp.
- von Herrmann, F.-W. (2000), *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt: Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (2005), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu Sein und Zeit* (3 vols.). Bd. 2, Frankfurt: Klostermann.
- Wrathall, M. (2013), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Xolocotzi, A. (2011), *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México: BUAP,
- Zahavi, D. (2003), "How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection", *Continental Philosophy Review*, 36, pp. 155–176.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 98 (2026), pp. 145-161

ISSN: 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.558401>

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.

El Sistema pared blanca-agujero negro y su antagonista el cielo-negro-estrellado. Una lectura política de la filosofía de Deleuze-Guattari

The white wall-black hole System and its antagonist the sky-black-starry. A political reading of Deleuze-Guattari's philosophy

*LUIS ÁNGEL CAMPILLOS MORÓN**

Resumen: El marco conceptual en el que se inscribe el presente trabajo es la ontología immanente y materialista deleuziana. Nuestro propósito es, en primer lugar, analizar el sistema pared blanca-agujero negro en Deleuze y Guattari, expuesto en el capítulo de *Mil Mesetas* titulado *Año Cero-Rostridad* (y sobre el que incide Deleuze en sus *Diálogos* con Claire Parnet). Después presentaremos un antagonista a aquél, esto es, el cielo-negro-estrellado, de la mano de Van Gogh, al que relacionaremos con el CsO (cuerpo sin órganos), imbricando así estética, ontología y política.

Palabras clave: ontología, política, pared blanca-agujero negro, Deleuze.

Abstract: The conceptual framework in which the present work is inscribed is Deleuzian immanent and materialist ontology. Our purpose is, in the first place, to analyze the white wall-black hole system in Deleuze and Guattari, exposed in the chapter of *A Thousand Plateaus* entitled *Year Zero-Rostridad* (and on which Deleuze insists in his *Dialogues with Claire Parnet*). We will then present an antagonist to the former, that is, the starry-black-sky, by Van Gogh, which we will relate to the CsO (body without organs), thus interweaving aesthetics, ontology and politics.

Keywords: ontology, politics, white wall-black hole, Deleuze.

Recibido: 24/02/2023. Aceptado: 27/11/2023.

* Doctor en filosofía por la Universidad de Zaragoza. Líneas de investigación: ontología política; espacio-temporalidad; Gilles Deleuze. Últimos artículos publicados: "La horizontalización-desorientativa: el arma democratizadora deleuziana" (Revista Eikasía); "El Sujeto: Hades y Cerbero. Una reflexión sobre el giro espacial en la filosofía" (Revista Thémata). Contacto: lacampillosmoron@gmail.com

1. Introducción

Inmanencia y materialismo son dos atributos fundamentales de la ontología de Deleuze. Nos encontramos ante una ontología a la que Amanda Núñez (2019) define como *menor*, ya que Deleuze rechaza presentar a la filosofía como una disciplina superior a otras dimensiones del saber (sea el arte o la ciencia). Aquí encontramos ya una pista sobre el espíritu radicalmente democrático que impregna toda la filosofía deleuziana. Entre otros muchos investigadores que han tratado de sintetizarla conceptualmente (siempre que hablemos de Deleuze, ingrésese a Guattari en la fórmula), Julien Canavera propone *pensar problemáticamente* como emblema deleuziano. «El acto de problematizar [...] implica una lucha contra la estupidez, y el de experimentar [...], una lucha contra el gregarismo». (Canavera 2016: 58) No basta con la crítica, con la problematización, hemos de experimentarla, es decir, expresarla, no mantenernos en un plano meramente teórico. Los grandes enemigos de Deleuze son los modelos autoritarios, reductores de otros modos de pensar y habitar el mundo. Contra el idealismo trascendente, su ontología, insistimos, es materialista e inmanente. Materialista porque las fuerzas son los agentes ontológico-políticos fundamentales. Las fuerzas, despliegues o devenires de energía-materia, colman lo real: no hay ningún estadio más allá, ningún ámbito trascendente (inmanencia). Fuerzas en relaciones con otras fuerzas. La relación es clave, pues aquí se incardina, a un nivel abismal, la política con la ontología. En su lectura sobre Nietzsche, Deleuze postula dos sentidos antagónicos en las fuerzas: actividad o reactividad. La actividad de las fuerzas, el sentido positivo, comporta la generación de potencia: «fuerza que va hasta el final de lo que puede [...] que afirma su diferencia, que hace de su diferencia un objeto de placer y de afirmación» (Deleuze, 2008: 90). He aquí el *conatus* spinoziano: la perseverancia en la potencia. «El *conatus* es el esfuerzo por experimentar alegría, aumentar la potencia de acción». (Deleuze, 2020: 123) Spinoza asocia la potencia a la alegría: «La alegría y la tristeza son pasiones con las que se aumenta o disminuye, favorece o reprime la *potencia* o *esfuerzo* de cada uno por perseverar en su ser». (Spinoza, 2011: 224) Veremos a continuación que el sistema pared blanca-agujero negro constituirá el paroxismo de la tristeza, de la impotencia. El otro sentido de las fuerzas, contrario al activo o positivo, es el sentido reactivo o negativo: «de limitación [...] que niega la fuerza activa [...] fuerza separada de lo que puede». (Deleuze, 2008: 90) Toda negatividad opera mermando los potenciales de las fuerzas activas: he ahí la esencia del nihilismo. «Nietzsche presenta la finalidad de su filosofía: liberar el pensamiento del nihilismo y de sus formas». (*Ibidem.* 55) Así pues, partimos de las fuerzas, y de dos posibles sentidos: bien liberadores (activos), bien esclavizadores (reactivos).

La ontología de fuerzas está intrínsecamente conectada con la política, básicamente, como apuntábamos, por la naturaleza relacional de las fuerzas, porque las fuerzas no son agentes aislados (ni esencias ni ideales) sino devenires de energía. Una importante consecuencia de todo este marco conceptual deleuziano (con base en Spinoza y Nietzsche) es que los sujetos son construcciones en devenir, que no están preestablecidos, que no son *a priori*. La ontología de fuerzas comporta producción diferencial. La diferencia es el origen, pero, ojo, un origen ontológico y no cronológico:

En efecto, si la *potestas* o el poder se sitúa en anterioridad ontológica (no cronológica) a la *potencia*, tendríamos una estructura a la base de esencias-formas-contornos, y, por ello, una determinación fija dada de antemano que sólo serviría para juzgar las cosas, no para producirlas. (Núñez, 2016: 187)

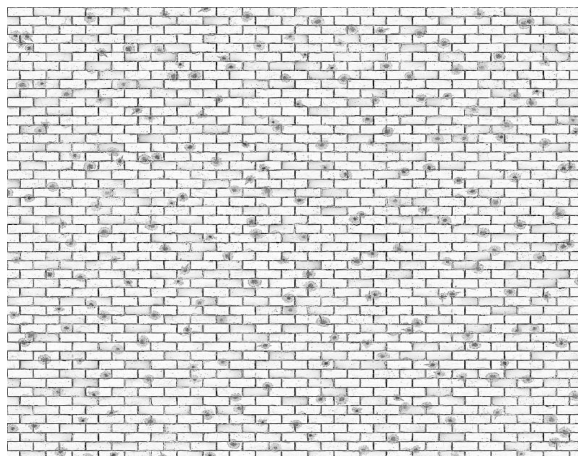
La autoridad siempre se generará a partir de los despliegues de los potenciales. No al revés: la autoridad, la *potestas* no es causa primera sino efecto de los despliegues de las fuerzas. Estos constituirán poderes al conformar diversas relaciones de fuerzas. Lo contrario sería postular cierta *Potestas*, un Modelo, una jerarquía de corte vertical, que limitaría los potenciales, tasando los entes, tratados como meras copias de Aquél. Ello supondría la eliminación del potencial diferencial, la prohibición de construir otros mundos allende el modelo impositivo. En este mismo sentido hemos de comprender la diferencia. “[O bien] diferencia derivada de una erosión de identidad, [o bien] diferencia como origen, como expresión ontológica de la realidad” (Aragüés, 2020: 179). Es decir, o diferencia como efecto de lo igual o diferencia como causa de cualquier similitud. La segunda opción —la deleziana— presenta la diferencia como expresión ontológica de la realidad (producción diferencial). La primera, una diferencia como efecto de lo igual, implicaría la limitación, al partir de la Identidad como Modelo de la realidad, esto es, un idealismo de corte platónico. Por ende, los sujetos no son copias-productos sino producciones, entendemos, por tanto, los sujetos como subjetividades en construcción (diferenciales), ya que las relaciones entre las fuerzas son ineluctables. «La perseverancia es la comunicación de las relaciones» (Deleuze, 2019:149). Las fuerzas reactivas comportan una suerte de *anticonatus*: una sujeción, una determinación, una definición completa, una identificación. Las fuerzas reactivas clausuran las relaciones, hipostasían al sujeto. A causa de las fuerzas reactivas, el sujeto queda sujetado. Este sujeto deviene ente pasivo, identidad cerrada. Se trata de un sujeto súbdito, porque, por un lado, es conformado por un cierto modelo ontológico-político, y, por otro, se conforma con ello. Este sujeto, forma preestablecida y normalizada de ser, ya no está abierto a la transformación, a ser de otro modo, diferente, al contacto con otras fuerzas. En suma, frente a la jerarquía vertical autoritaria, la conexión entre las fuerzas debe desembocar en un plano de corte horizontal.

Para evitar toda jerarquización de un discurso por sobre otro, a la hora de considerar cualquier objeto, la política, la filosofía o el arte, Deleuze construye una ontología cuyas vigas maestras son la conectividad y lo plano. La inmanencia o lo plano, el monismo, como conjura de toda instancia que se pretenda trascendente; y la multiplicidad o la conectividad como conjura de toda metodología que aisle o establezca un fenómeno que en realidad es ágil y moviente. (Cherniavsky, 2007 :198)

2. Sistema pared blanca-agujero negro (PB-AN)

Estudiaremos en este apartado el sistema pared blanca-agujero negro, al que denominaremos para abreviar PB-AN, un concepto construido por Deleuze y Guattari que nos remite

a un mundo que, al implicar la depotenciación de los agentes que lo habitan, genera sujetos sujetados, ya construidos, cerrados. Usemos esta imagen para explicarlo. Véase:¹



El Sistema PB-AN (escribamos la *S* de *Sistema* en mayúscula para incidir en su pretendida primacía, en su *Potestas* de corte impositivo) presenta una jerarquía vertical, evitando el plano, es decir, la horizontalidad en las relaciones de fuerzas. En el Sistema PB-AN priman las fuerzas reactivas. La pared blanca es el terreno habitable, el lugar donde se vive. Vemos en la imagen que el espacio ya viene parcelado (enladrillado). «Es necesario que el sistema agujero negro-pared blanca cuadricule todo el espacio [...] incluso es necesario que ya no haya exterior» (Deleuze y Guattari, 1997: 184). Ya no se trata de un territorio, de un espacio libre, sino de un terreno acotado, es decir, un territorio mapeado, estriado reactivamente. El problema fundamental que presenta este Sistema es el siguiente: la pared blanca no entra en el debate político, no se puede cambiar, representa el Modelo. La pared blanca es el cimiento, el tablero que impone sus reglas. La primera decisión, esto es, la reducción de cierto territorio a terreno, su acotación, deviene axioma. He aquí el primer gran síntoma dictatorial. Los límites del terreno están predeterminados. La pared blanca es el gran significante, quien otorga sentido a todo el Sistema, quien normaliza las relaciones entre los habitantes.

Ahora bien, ¿qué son los agujeros negros? ¿Y por qué agujeros *negros*? Si la pared blanca es el significante, los habitantes son los agujeros negros, una suerte especial de sujetos sujetados. Los agujeros negros deben su ser, su significado, a la pared blanca, así conectan con el referente, significante fundamental. Ambos elementos se retroalimentan, pared blanca y agujero negro, no es posible el uno sin el otro: «es cierto que el significante no construye él solo la pared que necesita, es cierto que la subjetividad no labra ella sola su agujero» (*Ibidem.* 174). No hay Significante sin subjetividad (sujeto) y viceversa. El Significante-pared-blanca ha de ser el referente para alguien y estos *alguien* son los agujeros negros, los puntos que vemos en la imagen (arriba). Si la pared blanca, pongamos por caso, es el mapa

¹ Imagen extraída de <<https://cgaxis.com/product/brick-wall-with-bullet-holes-pbr-texture/>>. Fecha de consulta: 24 de febrero de 2022.

de una ciudad, los agujeros negros son puntos señalados en el mapa. El agujero negro es el lugar que ocupa un cierto espacio en la pared. Mas es un lugar tasado, un punto adscrito a cierto espacio. Además, sabemos que el agujero negro no deja escapar la luz. Entonces, ¿para qué sirve que este punto sea un agujero *negro*? Para mantener la pared como única luz, para que la pared siempre permanezca impolutamente blanca. Siguiendo con el ejemplo de la ciudad: para que no pueda cambiar la disposición formal del mapa, para que cada cosa ocupe *su* lugar, un lugar preestablecido e inmutable. El agujero negro² es una suerte de yo esencial, un sujeto marcadamente individual, de corte anticomunitario, a causa, precisamente de su naturaleza. Expliquémonos. Sabemos que ningún agujero negro puede estar cerca de otro, ya que el de mayor masa acabaría engullendo al más pequeño. El Sistema PB-AN hace perpetuar el individualismo, que se basa en última instancia en el *idiotismo*. En su sentido etimológico, desde el célebre discurso de Pericles (Tucídides, 2015), el idiota es quien se preocupa únicamente por sus intereses particulares. Frente a este idiotismo individualista, el modo de ser comunitario, *koinota* (Aragües, 2023), desplegará fuerzas activas y construirá comunidades verdaderamente democráticas.

Destaquemos dos funciones esenciales en el agujero negro:

- a) ser parte indivisible del Sistema: el agujero negro, *per se*, no puede contactar con otros, compartir experiencias, crear comunidades. El agujero negro no deja escapar luz, está obligado a permanecer encerrado en sí mismo, no puede salir. El agujero negro sólo consume, fagocita. Sólo se relaciona con el afuera desde sus fronteras (lo que se conoce como *el horizonte de sucesos*, en física), luego es un ente perimetral, limitado, fronterizo.
- b) hacer perpetuar al Sistema: el agujero negro recibe la luz de la pared blanca, y, al no poder eyectar su luz propia, no puede expresarse. Su participación no es activa sino pasiva, sólo recibe, no da. El agujero negro no puede construir nuevas relaciones con el afuera. De esta forma, no despliega su potencia (su luz) y así no pone en peligro la unívoca luz de la pared blanca, lo que comporta que ésta siga manteniendo su *potestas*, su autoridad permanece intacta pues nadie le hace sombra.

Ahora bien, ha de haber una conexión íntima entre la pared blanca y el agujero negro: aquí entra en juego el concepto de rostro, que opera como el nexo de unión entre ambos: «Los rostros concretos nacen de una máquina abstracta de rostridad, que va a producirlos al mismo tiempo que proporciona al significante su pared blanca, a la subjetividad su agujero negro» (Deleuze y Guattari, 1997: 174). Al ser parte indivisible del Sistema, el agujero negro es registrado, marcado, *rostrificado*. Después no hay vuelta atrás, el individuo se sella, la marca se presenta indeleble, ineluctable. «Los rostros [...] delimitan un campo que neutraliza de antemano las expresiones y conexiones rebeldes a las significaciones dominantes» (*Id.*) La máquina abstracta de rostridad es otra forma de llamar al Sistema PB-AN, donde no ha lugar para el afuera, donde no hay lo otro³. De cara a mantener *su* propia organización, la pared blanca requiere rostros, identidades, para que los agujeros negros sigan siendo individuos encerrados en sí mismos, plenamente identificables.

2 «Todo sucede en un poderoso espacio/tiempo imaginario que —como un agujero negro— aspira la luz de nuestras miradas dejándonos ciegos» (Heidegger, 2005: 124).

3 Por ejemplo: «Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo». (Deleuze y Guattari, 1997: 183)

La política del rostro –como rostridad– es una paulatina pérdida de la capacidad de expresividad instaurada por las semióticas del poder, cuestión que hace cambiar el sentido del otro y el rostro como posibilitador de mundos de expresión bajo el análisis de los signos. (Castro-Serrano y Fernández, 2017: 46)

Sin embargo, y aquí llega el brillante ardid político del sistema PB-AN, estos rostros poseen su espacio vital, un espacio donde son *libres*. ¿Cómo? ¿En qué sentido? Veamos. En la imagen (arriba), los agujeros negros son generados por balas. El rostro es una suerte de cicatriz que sella la herida. Esta implica depotenciación, aquí entran en juego las fuerzas reactivas. La herida supone cierta impotencia y el inicio de la creación del sujeto. La marca, el rostro, genera un nuevo grado de sujeción, la clausura del sujeto, y, a su vez, su dependencia del único Significante. El Sistema marca los individuos, dotándoles de un rostro. Así, por un lado, los puede controlar (sujetar), y por otro, les ofrece una identidad que pueden usar: su espacio tasado de libertad. Pongamos un ejemplo. Imaginemos un puñado de vacas en el prado. En primer lugar, las vacas son llevadas al corral. Allí se les etiqueta, se les da un número (un rostro). Después ya pueden salir por el prado. Pueden disfrutar, pastar, *jugar*, en una palabra, pueden ser *libres*. Sin embargo, ya no es lo mismo: la rostridad genera una pertenencia al Sistema, las vacas tienen un dueño. Su libertad ya no proviene de su potencia sino que es un dádiva de la *Potestas*, de la autoridad que se la concede. El Sistema «debe precisamente permitir y garantizar tanto la omnipotencia del significante como la autonomía del sujeto». (Deleuze y Guattari, 1997: 185) Los sujetos que representan esos agujeros negros, en verdad, están muertos. ¿Qué queremos decir con ello? Algo muy similar a lo que tanto criticaba Nietzsche, y aquí arribamos al criterio último de nuestro juicio en el marco de la ontología de fuerzas: son esencialmente impotentes⁴. Los agujeros negros no pueden escapar de la normalización que impone el sistema PB-AN, no pueden construir comunidades, no pueden participar de una forma activa. «La pared blanca del significante, el agujero negro de la subjetividad, la máquina de rostro son claramente callejones sin salida, la medida de nuestras sumisiones, de nuestras sujeciones». (*Ibidem*. 193) La función del rostro es bifaz: por un lado, perpetúa la impotencia expresiva del agujero negro; por otro, le hace depender de la pared blanca, quien le provee constantemente, quien le dota de sentido.

Mientras todos los agujeros negros estén marcados, no habrá problema para el Significante Pared Blanca. El rostro es la seña de identidad, la marca del agujero negro. No sería posible una organización exhaustiva sin identidades a las que ordenar. Obviamente hay algo fundamental que el Sistema no permite: su destrucción. El Sistema elige las estrategias más efectivas para lograr su objetivo. No debe aparecer un posible afuera para el agujero negro, como tampoco un afuera para la pared blanca. El Sistema ejerce «su imperialismo, es decir, su pretensión común de aplastar todas las demás semióticas» (Deleuze y Guattari, 1997: 186). El Significante ha de ser único, idéntico. Cuantos más agujeros negros (cuanta más muerte), más grande (más *viva*), más blanca se hará la pared blanca. Obviamente estamos asociando la muerte con la impotencia para cambiar el Sistema, para criticar las raíces, los cimientos, para luchar por una transformación abismal. La muerte aviva el nihilismo. El

4 «Hay personas que son tan impotentes [...] Son esos los peligrosos. Son esos los que toman el poder» (Deleuze, 2019: 249).

nihilismo es intrínsecamente necrófago: se alimenta de cadáveres y los devuelve a una nueva vida de agujeros negros. En primer lugar, el nihilismo elimina potenciales transformadores del Sistema: nadie puede salir de la pared blanca y todo habitante habita en modo agujero negro; en segundo lugar, los sujetos impotentes (cadáveres) son insuflados con la libertad tasada que ofrece el Sistema. Así pues, el agujero negro es un sujeto, por un lado, sujetado por el Sistema y, por otro, que se autosujeta para dar luz al Sistema, para seguir siendo libre gracias a Él. En suma, el agujero negro es la muerte que blanquea la pared. Quizá les amplíen el prado a las vacas, o les dejen más horas fuera del establo, pero jamás se podrán quitar las etiquetas de sus orejas. Lo que nos interesa recalcar es que los sujetos son libres para ciertos menesteres, pero no para cambiar el propio sistema PB-AN.

Siempre estamos prendidos con alfileres en la pared de las significaciones dominantes, hundidos en el agujero de nuestra subjetividad, en el agujero negro de nuestro querido Yo. Pared en la que se inscriben todas las determinaciones objetivas que nos fijan, que nos cuadrículas, que nos identifican y nos obligan a reconocer. (Deleuze y Parnet, 2013: 55)

3. Agujeros negros y esferas

Para ahondar en la esencia del agujero negro, traigamos a colación la trilogía *Esferas* donde Peter Sloterdijk nos explica con extrema minuciosidad la evolución del espacio construido por el sujeto humano, dependiendo del tipo de esfera que habite (burbujas, globos o espumas). La principal consecuencia política de la inmunidad de la esfera es la imposibilidad de toda comunidad: «*immunitas*, como no cooperación en la obra comunitaria [...] Así pues, ¿se puede decir ya que la sociedad moderna constituye un colectivo de traidores al colectivo?». (Sloterdijk, 2003b: 409) Comprobamos la analogía entre estas esferas y los agujeros negros. Las esferas impiden la producción —intensiva— de colectivos y en su lugar conforman colecciones —extensivas— de individuos. «La cultura contemporánea del apartamento, junto con sus aparatos ego técnicos, apoya el individualismo hedonista intramundano». (*Ibidem*. 449) Esto es el mundo inmundo, como nos advertía con insistencia J.-F. Mattei: «la salvación del sujeto, que será bautizado con los gestos convenientes en su santuario interior, no conduce, así, más que a su encierro en la tautología hueca del Yo = Yo». (Mattéi, 2005: 151) Nos hallamos en el paradigma de la autorreferencialidad tautológica: la clausura de la identidad frente al peligro que supone la diferencia. Para toda esfera (sea burbuja, globo o espuma): «el círculo se impone, puesto que a él viene asignado *more geometrico*, ineludiblemente, el peso principal del aseguramiento del espacio interior y de la conformación del borde del mundo». (Sloterdijk, 2003b: 473) Como vemos, la esfera representa un espacio eminentemente interior y fronterizo. Este espacio, al perder el contacto con el mundo, es un espacio muerto. La esferización del mundo desmundaniza las esferas. La diferencia entre los diferentes tipos de esferas recae en el grado de proximidad entre unas y otras: cuanto más próximas, menos espacio hay para el afuera. De vivir en cabañas en medio de un bosque (burbujas) a hacerlo en apartamentos en un rascacielos o en favelas (espumas). De burbujas

a globos o a espumas cambia el espacio exterior entre las diferentes esferas. Sin embargo, en el fondo, lo que no cambia es precisamente el modo de espacio interior que son las esferas, un férreo blindaje, una suerte de «úteros fantásticos para masas infantilizadas». (Sloterdijk, 2003a: 71) La tesis principal que recorre las esferas de Sloterdijk es que dada la pérdida de la placenta⁵, el lugar de placidez y seguridad que proporciona el interior de la madre, el ser humano busca nuevas *placentas* (quiméricas) donde guarecerse. Por ende, cierto sujeto humano busca un lugar seguro, interior, cerrado al afuera. Allí, adentro, sí: el sujeto se siente seguro y libre. «Toda solidaridad es una formación de esferas, es decir, una creación de espacio interior». (*Ibidem.* 23) Solidaridad sin contacto, más bien solidaridad solitaria, o, mejor dicho, solidaridad individualista. El único contacto se da entre los perímetros, entre las barreras de las esferas, entre los muros. Esta suerte de solidaridad humana descansa en la solidez de su individualismo. En las comunidades compuestas por seres humanos habitantes de esferas, no puede haber verdadera participación activa, comprometida, abierta a los devenires, al afuera.

Los invernaderos artificialmente producidos son entonces el *clima* en el que nace y crece la especie humana. La función básica de las esferas es *eliminar lo externo*, es decir, convertir el mundo exterior en mundo interior, el contexto en texto, el medio ambiente (Umwelt) en mundo (Welt), de tal manera que puedan los hombres respirar en una cámara de oxígeno llamada *cultura*. (Castro-Gómez, 2012: 67)

Regresando al sistema PB-AN, en última instancia, el agujero negro es el paroxismo de la esfera. Si el propósito de las esferas es mantener al ser humano en un lugar placentero (a falta de la placenta materna) y seguro, con el agujero negro se avanza un paso más, pues ya no parece necesaria la pared que delimita la esfera. El agujero negro no necesita evidentes barreras físicas, muros, porque su fuerza centrípeta es tan potente que siempre evita que el individuo pueda salir de sí mismo. El agujero negro imposibilita la salida al exterior, a otro posible afuera, a la construcción de otra comunidad política, de otros modos de ser. La diferencia entre el agujero negro y la esfera es que en aquél ya no hay barreras, dada la propia naturaleza fagocitadora del agujero negro, que evita que el sujeto salga afuera. De ahí colegimos, por ejemplo, la sensación de libertad que se desprende del sistema capitalista. Un sistema que parece no imponer mucho, pero que, en el fondo, inscribe la libertad en el «cómprase usted lo que quiera».

4. CsO frente al Sistema PB-AN.

En *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Deleuze insiste en el valor especial del pintor dublinés: logra pintar las fuerzas, las relaciones, no sólo los objetos o sujetos. «Todo está en relación con fuerzas, todo es fuerza». (Deleuze, 2016: 66) Gracias a las fuerzas, la estética y la política se anclan en la ontología. El objetivo del arte es, de nuevo, mostrar la realidad

5 «La placenta, en tanto sustancia común a la madre y al hijo, parte común de su cuerpo, hace que estos cuerpos no sean como una causa y un efecto, sino que sean ambos productos derivados de esa misma sustancia». (Deleuze y Guattari, 2004: 165)

como es, un devenir diferencial, evitando así la representación del individuo «como el resultado de un diagrama de fuerzas ejercidas efectivamente sobre él». (Sauvagnargues, 2006: 119) Incidimos que las subjetividades no son resultados sino producciones, este individuo del que nos habla Sauvagnargues es un sujeto que es conformado por cierto orden político, fruto de fuerzas reactivas. Sin embargo, necesitamos liberarlo, disolver esas fronteras tasadas, *desindividualizarlo*. Por ello, «la tarea de la pintura se define como el intento de hacer visibles fuerzas que no lo son». (Deleuze, 2016: 63) No hemos de ver sólo los entes (con sus contornos fijos y las líneas que los limitan) sino las relaciones de fuerzas que los componen. Así, la subjetividad ya no será una cierta normalización que impone el Sistema sino que ha de entenderse «como fenómeno anómalo, como fenómeno borde». (Sauvagnargues, 2006: 13) Al hilo, véase la conferencia de Amanda Núñez titulada *Cuerpo, anomal y escritura*⁶. «Lo anomal designa lo desigual», es un «fenómeno de borde». La subjetividad ya no es un ente limitado, fronterizo, que porta sus propios contornos sino que ahora vive en las fronteras del Sistema. Escapa de la normalización, rechaza su registro, su rostro. Mas no se refugia en otro sistema, no pide asilo político, va más allá: reniega de toda dependencia sumisa. Diciéndolo con Deleuze-Guattari: lo anomal es una máquina de guerra frente al aparato de Estado. (Deleuze y Guattari, 1997: 15) Sabemos que el Estado, entiéndase como Sistema impositivo, no permite lo anomal. El planteamiento es claro: o bien somos esclavos, sujetos, objetos, cosas [«esta es la forma pura de servidumbre: existir como instrumento, como cosa» (Marcuse, 2016: 69)], somos conformados, juzgados, ejecutados, *esenciados* por el Poder; o bien somos devenires, anormales, singularidades, ejecutando la potencia y construyendo poderes en lucha contra el Poder. En una palabra, o somos contruidos (pasividad) o construimos (actividad). Pero construir no es tan fácil, ya que implica una constante acción bifaz: luchar contra Poderes que (de)generan impotencia y constituir poderes (sin mayúscula) con base en la potencia. Al igual que la diferencia es anterior ontológicamente a la semejanza, recordemos que también la *potentia* lo es frente a la *potestas*. La *potentia* comporta producción diferencial (de poderes). Olvidar este punto es la causa de la corrupción de cualquier discurso que se pretenda emancipatorio.

Si nos fijamos en los protagonistas de las obras de Bacon, sobre todo a partir de los rostros, lo que vemos no es un ser humano que tiene miedo, parece más bien turbado por emociones instintivas, emociones que el rostro no puede controlar con sus formas habituales. (Biondi, 2021:26)

Hasta aquí, de acuerdo con la lectura deleuziana, Bacon pinta las fuerzas, y por ello, no muestra los entes (sujetos) como individuos atómicos cerrados sino abiertos al devenir, siempre por construir. Distingue tres elementos que conforman la obra baconiana: estructura, figura y contorno. (Deleuze, 2016: 39) La estructura o armazón es la composición del cuadro, digamos, la configuración, la disposición de las partes en el conjunto. La figura es una parte diferenciada en la composición. El contorno es la línea o superficie que posibilita la distinción entre la figura y el resto de la composición. ¿Por qué le resulta tan atractivo, tan potente, el arte de Bacon a Gilles Deleuze? Entre otros motivos, porque consigue captar

6 Consultado en: <<https://www.youtube.com/watch?v=IHBVcXPcPhY>>.

en sus cuadros lo indeterminado, esto es, el cuerpo sin órganos, el poso de desorganización abismal donde descansa toda posible organización. El cuerpo-sin-órganos (CsO) no es un elemento abstracto indeterminado (o trascendente) sino un agente real que «se define por un órgano indeterminado, mientras que el organismo se define por órganos determinados». (*Ibidem.* 54) Esto es, un órgano indeterminado a partir del cual se organiza el mundo, a partir del cual se generan los organismos, una suerte de «huevo indiferenciado». (Deleuze, 2008: 42) Un cuerpo amorfo que posibilita las diversas formaciones, pero un cuerpo al final y al cabo, un cuerpo real:

Si se considera el cuerpo sin órganos como un huevo lleno, hay que decir que bajo la organización que va a tomar, que va a desarrollar, el huevo no aparece como un medio indiferenciado: está atravesado por ejes y gradientes, polos y potenciales, umbrales y zonas destinadas a producir más tarde tal o cual parte orgánica, pero cuya disposición es por el momento únicamente intensiva. (*Ibidem.* 44)

¿Quién es la figura en las obras de Bacon? Desde el sentido común, entenderíamos como figura cualquier organismo, por ejemplo, una persona o un árbol o una mesa o cualquier otro elemento que suelen aparecer en los cuadros. Sin embargo, en Bacon no ocurre esto. Si fuese así, Bacon sería parecido al resto, pero lo que le hace especial es que muestra lo que otros no, y lo que muestra es precisamente el CsO, y, además, cómo lo muestra, de la forma más diferenciada posible, mediante la figura. La figura ya no es un organismo: «la Figura es precisamente el cuerpo-sin-órganos». (Deleuze, 2016: 52) Ya no nos encontramos con un régimen de luz autoritario, solar, cegador, una pared blanca que dota de sentido a los objetos (agujeros negros). Los CsO no son individuos construidos sino devenires de organizaciones, siempre en proceso de construcción, nunca construidos de una vez por todas. «No hemos de creer, no obstante, que el verdadero enemigo del cuerpo sin órganos son los órganos en cuanto tales. El enemigo es el organismo, es decir, la organización que impone a los órganos un régimen de totalización». (Deleuze, 2008: 43) Este régimen es el Sistema PB-AN para el que necesitamos un antagonista y del que ya conocemos sus habitantes: CsO. Por ello, sumerjámonos en otro espacio completamente distinto, en las profundidades abismales del cielo negro y veamos cómo lucen estos CsO estelares.

5. El cielo negro estrellado: c-n-e

«¿Cómo atravesar la pared evitando el rebrote o el ser aplastado? ¿Cómo salir del agujero negro en lugar de dar vueltas en el fondo?». (Deleuze y Parnet, 2013: 55) Es decir, reformulando la pregunta: ¿cómo escapar del agujero negro para transformar el Sistema PB-AN? La respuesta es clara: desplegando fuerzas activas, luchando contra la reducción del potencial de la que hemos sido objeto. Todo agujero negro interpreta un papel en el sistema. No produce sino repite, interpreta el guion impuesto por la pared blanca. Esta es una especie de escenario y en el escenario, los actores interpretan. Los actores son identidades, no son actores en el sentido de agentes transformativos creativos (praxis marxiana). Mas ya nos advirtió Marx que no basta con interpretar el mundo. Deleuze nos dice: «Experimentad, no interpretéis

jamás» (*Ibidem*. 58). Los sufijos *ex* e *in* nos dan una valiosa pista. Interpretar es mantenerse dentro (*in*-⁷terpretar) del agujero negro; experimentar, en cambio, es salir (*ex*-perimentar). La experimentación despliega fuerzas activas pues pone en juego, participa, arriesga, conecta continuamente con el afuera que había sido ocultado. En cambio, la interpretación es reactiva, permanece estática, encerrada, cumpliendo la función que le ha sido asignada, evitando todo afuera. El afuera, obviamente, es lo otro del Sistema, el espacio verdaderamente democrático donde se instauran todos los posibles sistemas. Así lo explica Reiner Schürmann en su obra *El principio de anarquía*. En resumidas cuentas, la lectura que realiza Schürmann de la filosofía heideggeriana es que toda época (histórica) es posible gracias a un principio no epocal. ¿Cómo puede explicarse que hoy en día vivamos en un sistema capitalista y en otra época de un modo cazador-recolector y en un futuro lejano de otro modo muy distinto? Porque existen posibilidades para ello, porque pueden darse otros sistemas políticos. *Prima facie*, es una explicación básica, casi ingenua, pero este argumento sirve para desmontar la justificación de cualquier sistema como si fuese único o necesario, o incluso como el mejor de los posibles. En suma, cualquier sistema político tiene su fundamento en otro lugar que no es él mismo, y ese lugar es el verdadero principio, quien otorga la potencia, el poder ser. Ahora bien, es un principio posibilitador de cualquier arjé, un principio no impositivo. He ahí el principio de an-arjé (Schürmann), un principio de anarquía ontológico que nada tiene que ver con lecturas individualistas o epistemológicas del anarquismo. Un principio de anarquía inscrito en la naturaleza de las fuerzas, en la potencia abismal, en la fuente de todo poder ser.

Comprobamos entonces que sí se puede, que es posible destruir el Sistema PB-AN, lo cual no es poco⁸. Propongamos un antagonista del Sistema PB-AN: el cielo-nocturno-estrellado, al que llamaremos para abreviar c-n-e, esta vez escribiéndolo con minúscula, incidiendo en su carácter no autoritario-mayestático, y evitando denominarlo Sistema.

Es obvio, en primer lugar, que en el cielo nocturno la pared ya no es blanca sino negra. Asimismo, la pared no es mapa, no está cuadrículada, parcelada. El cielo ahora es territorio, no terreno vallado. Tampoco en el cielo nocturno existe un régimen de luz impuesto, no hay puntos privilegiados, no hay centros. Y, por otro lado, los agujeros no son negros sino blancos, son estrellas que lucen de tal manera que no ciegan, no imponen regímenes de luz. Estas estrellas son singularidades, subjetividades en construcción, en continua organización, abiertas al devenir. Estas estrellas son CsO. El agujero negro no dejaba salir la luz para que la pared blanca brillase en exclusiva. Sin embargo, la luz estelar del CsO sale afuera, se expresa, se difunde, se disuelve en el cielo sin establecer fronteras. Aquí hay verdadera comunidad, no hay aislamiento, no hay encierro. El c-n-e tampoco supone una superficie unidimensional, opaca. Si en el mapa de la pared blanca cada lugar ocupa un punto en el espacio, en el cielo negro cada estrella genera espacio. Las estrellas no se insertan en zulos

7 Se nos dirá que en el término *interpretar* el prefijo es *inter*, *entre*. Sin embargo, el peso del "in" es pronunciado. Con base en la crítica deleuziana (y también marxiana), este *inter*, o *entre*, fija un espacio interior donde las relaciones entre los sujetos son tasadas, aparentemente horizontales, pero, en verdad, presas de una jerarquía predeterminada por la pared blanca (Significante).

8 Además, incluso sabemos, con Hawking, que el agujero negro no puede tragar toda la materia, que eyecta cierta cantidad. Esto es, generalizando, que ningún sistema puede cerrarse por completo. Véanse, al hilo, las consecuencias ontológicas de los postulados matemáticos de Gödel: un sistema cerrado no puede ser consistente, esto es, siempre hay agujeros, líneas de fuga, vías de escape. La pretendida clausura completa es una quimera.

sino que abren el espacio-tiempo, comportan profundidad. Aquí no existe *un* solo horizonte. Multitudes de luces (plurivocidad) compartiendo cielo, al contrario que en el Sistema PB-AN, donde el cielo-luz (pared blanca) evita otras luces, otros modos de ser, al establecer lugares específicos para que los individuos (agujeros negros) ni luzcan por sí mismos ni permitan otros modos de luz. El Sistema PB-AN es un Sistema clasificador impositivo en el que los espacios son puntos *en* el mapa. Cómo no traer aquí a Van Gogh, tanto algunos de sus cuadros como citas estelares extraídas de las cartas que le escribió a su hermano Theo.



Van Gogh, V. (1888) *La Nuit étoilée*. [Óleo sobre lienzo] Museo de Orsay, París.

«Pero la condición para crecer es hundirse en la tierra». (Van Gogh, 2007: 127) En nuestro ejemplo las estrellas se hunden en el cielo para permanecer unidas a él. Pero este hundirse no es acomodarse a un espacio diseñado a tal efecto, no es habitar un zulo. Este hundirse es fusionarse, es el sentido de la tierra nietzscheano, para evitar caer en las garras del idealismo donde prevalece un Modelo.

El Sistema PB-AN explica por qué las luces de la ciudad no nos dejan ver las estrellas. El cielo que vemos desde la ciudad no es el negro cielo abismal sino una réplica, una imagen, que procede de los focos de la ciudad (pared blanca). La ciudad ofrece su luz a la vez que instituye su régimen. A partir de ahí, emerge un régimen de visibilidad, de luces y sombras. Los agujeros negros son obedientes: creen que toda luz proviene (y debe provenir) del Sistema. Además, esta luz es la que les concede un lugar en el Sistema (ser agujero-negro). El Sistema requiere de una serie de leyes, de prohibiciones, de imposiciones... siempre con respecto a una impostura primordial: la intención de la apropiación del cielo para continuar siendo pared blanca. Es decir, insistimos, el Sistema se autopostula como la Naturaleza misma, no como un modo más de ser. La pared blanca oculta el cielo negro para que el sistema se perpetúe y eludir de esa forma toda posible transformación. No caben estrellas en la pared blanca, sólo agujeros negros. Ser estrella en la pared blanca es devenir revolucionario. Por ello, en el régimen-de-luz-ciudad podemos ver el cielo negro gracias a las farolas:

una inversión ciertamente alienante. En el Sistema PB-AN, las farolas nos permiten ver el cielo, cuando es el cielo negro (la oscuridad abismal) la que posibilita la existencia de luces.

Volvamos al genial Van Gogh, respiremos profundamente, regresemos a la unión con la naturaleza, a la tierra y al campesino. Dice a propósito de los campesinos pintados por su admirado J.F. Millet: «¡Su campesino parece pintado con la tierra que siembra!». (*Ibidem.* 157) Otro gran ejemplo es el cuadro de *Los comedores de patatas* de Van Gogh:



Van Gogh, V. (1885) *Los comedores de patatas*. [Óleo sobre lienzo] Museo Van Gogh, Amsterdam.

La luz y la oscuridad comparten el espacio. Ninguna luz se erige como única. No hay un régimen de luz sino juegos de luces y sombras. Hay compartición, no impartición. El prefijo *co* también es harto relevante: *compañerismo* significa compartir el pan. Las estrellas colaboran. Véanse: las patatas en el plato son luces, también la taza de café, también lugares de la mesa, del techo, de las paredes... La luz se ofrece, al igual que las patatas. La luz no sólo ilumina, sino que calienta, quita el hambre, hace sonreír, hace llorar, hace pensar... Este cuadro habla de la misma forma que el anterior cielo estrellado sobre el Ródano. Ahora el cielo negro, el abismo, no es ocultado. La luz que cuelga del techo es una estrella. La habitación es el cielo. Oigamos de nuevo a Van Gogh:

Me he esforzado deliberadamente en dar la idea de que esa gente que, bajo la lámpara, come las patatas con las manos, que mete en el plato, son las mismas que han labrado en la tierra, y que mi cuadro exalta el trabajo manual y el alimento que ellos tan honradamente se han ganado. (*Ibidem.* 159)

Las estrellas, CsO, son antagonistas de los agujeros negros. No son sujetos sujetados, es decir, no están construidas por un Sistema dado sino que son construcciones, subjetividades en devenir, ya que mantienen sus potenciales, sus heridas no se rostrifican, no reniegan de los sentidos activos de las fuerzas. Usando el conceptuario deleuziano: frente a las máquinas de Estado —representantes del Sistema PB-AN-, las máquinas de guerra nómadas en el c-n-e. En lugar de rostros fijos, de marcas, ahora nos encontramos ante devenires no estáticos, no

esenciales, cambiantes, abiertos. En lugar de organizaciones exhaustivas, comunidades en formación, CsO. En lugar del único régimen de luz solar, miríadas de luces estelares, luces-guía (solidarias, comunitarias) que no ciegan sino que acompañan, que cuidan.

En el capítulo que precede a *Año Cero-Rostridad*, Deleuze y Guattari estudian el cuerpo-sin-órganos (CsO), nuestras estrellas habitantes del c-n-e. Sabemos que la máquina abstracta de rostridad (alias de PB-AN) se desencadena, por ejemplo, con «el poder político que pasa por el rostro del jefe, banderolas, iconos y fotos...». (Deleuze y Guattari, 1997: 180) Si, como apuntábamos, el Sistema «debe precisamente permitir y garantizar tanto la omnipotencia del significante como la autonomía del sujeto», (*Ibidem.* 185) el c-n-e actuará a la contra: por un lado, impidiendo la unicidad del Significante, esto es, creando líneas de fuga, produciendo otras semióticas; por otro lado, diluyendo los sujetos, liberándolos de su autonomía que no era más que cierta libertad concedida. Si no hay un único Significante, tampoco existirán ciertos sujetos estáticos a su merced. La subjetividad de los sujetos troca devenires de fuerzas activas. Los cuerpos, al no tener órganos (CsO), no pueden ser organizados, tasados, sujetados de una vez por todas por un Sistema. Los CsO no pueden ser rostrificados. Si «el rostro es una política», (*Ibidem.* 186) «deshacer el rostro también es otra política [...] todo un devenir clandestino». (*Ibidem.* 192) En el c-n-e no hay rostros sino «cabezas buscadoras», (*Ibidem.* 194) no existen barreras sino puertas. Ahí insiste Deleuze en toda su obra, siempre buscando salidas, expresiones. Los agujeros negros son como ventanas para ver el mundo, esto es, la pared blanca. Sin embargo, en verdad, no hay ventanas, como nos decía Leibniz en torno a las mónadas. En lugar de ventanas, lo que hay en la naturaleza son puertas (poros, agujeros que conectan). Las ventanas se colocan en paredes y muros. En general, las ventanas sirven para mirar. Me asomo a la ventana pero me quedo adentro, no salgo (sigo en mi esfera o en mi agujero negro). En cambio, las puertas sirven para entrar y salir, para pasar de un lugar a otro. Deleuze nos ofrece un trágico ejemplo vital con su suicidio, al arrojarse por la ventana, utilizando la ventana como puerta. En este sentido, sale, se expresa. Podemos decir que hasta el último acto de su vida supone una apuesta ontológica revolucionaria, al usar la ventana como puerta. Deleuze sigue desplegando fuerzas activas con su pensar estelar que nos acompaña. Por ello podemos decir con firmeza y alegría que Deleuze no está muerto, dado que, como él dijo, «mueren los organismos, no la vida».

6. Conclusiones

Concluiremos asociando algunos de los conceptos presentados por Jesús Ibáñez (2003) con los dos modelos estudiados. Partiendo del terreno de la sociología, el principal objetivo de Ibáñez, es ir más allá de programas deterministas y conectar sociología con ontología y política. En suma, facilitar el encuentro (generar CsO) evitando la separación (destruir agujeros negros), desde cualquier ámbito de producción, siempre en permanente lucha contra la «reducción de la realidad social a su estado positivo y ablación de sus estados posibles». (Ibáñez, 2003: 31) Asociaremos los conceptos *padre* (disyunción) y *madre* (conjunción) en Ibáñez con el Sistema PB-AN y c-n-e, respectivamente. Veamos. El Sistema PB-AN opera fundamentalmente mediante disyunciones, el c-n-e lo hace con conjunciones. Los disyuntores (*o*) del Sistema PB-AN generan fronteras. En cambio, los conjuntores (*y*) son agentes

subversivos que rechazan la normalización, que están adentro y afuera, que entran y salen (recuérdese: lo anomal). El conjuntor y quiebra el carácter reactivo de la frontera, conectando con el afuera. El padre, agente del Sistema PB-AN, impone un orden al presentar un catálogo de posibilidades: «o esto o lo otro o aquello otro...». El catálogo no es infinito, pues si así fuera no tendría sentido la disyunción. El súbdito (*sub-dare*: bajo mandato, bajo lo que se da) elige entre alguna de esas opciones que se le ofrecen. El Padre, escribámoslo con mayúscula, representaría el papel de la pared blanca y el súbdito sería el agujero negro. La clave es insistir en el hecho de que este ofrecimiento del Padre descansa bajo una imposición. Aunque el padre no use una amenaza (patente), no diga «o haces esto o te castigaré» (también usando el disyuntor), la amenaza persiste en el fondo (latente). ¿Por qué? Porque al final nos topamos con la afirmación ineluctable de «yo soy el Padre y yo soy quien te doy a elegir». He aquí el Significante, la pared blanca. A pesar de que el Padre no imponga un castigo, el castigo ya es precisamente la imposición de ciertas posibilidades tasadas de elección. Esto es un menoscabo de la libertad, muy efectivo, eso sí, dado que a primera vista puede parecer que el padre te está ofreciendo muchas posibilidades y tú tienes la libertad de elegir. Según Ibáñez, el padre representa la cultura (una cierta legislación, un cierto orden), frente a la madre naturaleza (todo el potencial legislativo, toda posible organización). A fin de cuentas, el Padre insta «la prohibición del uso poético [...] la prohibición del intercambio verbal inmediato», (*Ibidem*.143) «en todos los órdenes, prohibición de un regreso a la madre, a la naturaleza». (*Ibid.* 143-144) Prohibiciones sobre la creatividad productiva (*poiesis*), sobre la inmediatez (de acuerdo con la necesidad de mediación, de delegación, de representación, de dependencia de la figura del Padre); sobre el regreso a la naturaleza (sobre el «otra cultura es posible»). El Padre simboliza la *Potestas*, pero su Poder no tendría sentido sin súbditos, sin los agujeros negros.

Por su parte, el c-n-e no presenta un catálogo cerrado sino abierto, no hay reducción primordial sobre la elección. En lugar de un *o*, toda elección supone un *y*, ya que se afirma una posibilidad, se ejecuta la potencia activa. En lugar del Padre, la madre (naturaleza), en clave spinoziana, no se guarda un *as* bajo la manga (la trampa bajo la que se erige el Sistema PB-AN) sino que ofrece todo lo posible. Aquí ya no existen agujeros negros sino estrellas, CsO, que deciden cómo organizarse, abriéndose al afuera, al cielo negro maternal-abismal, fuente de posibilidades. La madre (naturaleza) posibilita la construcción de la subjetividad, el organizarse de los CsO, no clausura, no le dice a su hija que elija entre ser abogada o albañil o telefonista o filósofa o médica o ebanista sino que anima a su hija a que sea. Casi nada.

Bibliografía

- Aragüés Estragués, J.M (2020). *De la vanguardia al cyborg. Una mirada a la filosofía actual*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Aragüés Estragués, J.M. (2018): *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*, Valencia: Pre-Textos.
- Aragüés Estragués, J.M (2023). El conatus de lo común. Del capitalismo idiota a la sociedad koinota. *Disenso, revista de pensamiento político. Comunidad, común, comunismo*. Año 4, V, 66-81.

- Biondi, V. (2021). El devenir-animal. La filosofía de Gilles Deleuze aplicada a la obra artística de Francis Bacon. *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, 18. <https://doi.org/10.6018/cartaphilus.436231>
- Canavera, J. (2015). Notas sobre la crítica de la imagen dogmática en la obra de Gilles Deleuze, *Revista de Filosofía*, 40 (2), 83-108.
- Canavera, J. (2016). Pensar problemáticamente: una tentativa de interpretación global de la obra de Deleuze, *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 3, (1), 31-60.
- Castro-Gómez, S. (2012). Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk, *Revista de estudios sociales*, 43, 63-73.
- Castro Serrano, B. y Fernández Ramírez, C. (2017). Deleuze y la política del rostro (rostridad): alcances sobre el Estado, *Revista de Humanidades*, 36, 41-68.
- Cherniavsky, A. (2007). Filosofía del arte y arte filosófico en Gilles Deleuze. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, (4), 185-198.
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones*, Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos*, Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2015). *Foucault*, Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2016). *Francis Bacon, Lógica de la sensación*, Madrid: Arena.
- Deleuze, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2020). *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Antiedipo*, Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2011). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (2013), *Diálogos*, Valencia: Pre-textos.
- Ezquerro Gómez, J. (2009). Pólis y Caos. El espacio de lo político. *Res publica*, 21, PUZ, 21-37.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*, Madrid: Akal.
- Ibáñez, J. (2003). *Más allá de la sociología*, Madrid: s. XXI.
- Mattéi, J.-F. (2005). *La barbarie interior. Ensayo sobre el inhumano moderno*, Buenos Aires: Del Sol.
- Marcuse, H. (2016). *El hombre unidimensional*, Barcelona: Austral.
- Nietzsche, F. (2020). *La voluntad de poder*, Madrid: EDAF.
- Nietzsche, F. (1947). *Obras completas I, El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires: M. Aguilar.
- Nietzsche, F. (1949). *Obras completas II, Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires: M. Aguilar.
- Núñez, A. (2019). *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*, Madrid: Arena.
- Núñez, A. (2016). Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza, *THÉMATA. Revista de filosofía*, nº 53, 179-194.

- Roa Corredor, J. C. (2016). Deleuze, el pliegue, el ritornelo y la relación arte-territorio. *Cuestiones de Filosofía*, (17), 258–274. <https://doi.org/10.19053/01235095.4300>
- Rosa, H. (2020). *Resonancia*, Madrid: Katz.
- Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze, del animal al arte*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía*, Madrid: Arena.
- Simón Viñas, A.M. (2022). El devenir expresivo de la materia. Deleuze y el arte. *Eikasia: revista de filosofía*, n° 108, 101-121.
- Sloterdijk, P. (1989). *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Alfaguara.
- Sloterdijk, P. (2003a). *Esferas I*, Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003b). *Esferas II*, Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III*, Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*, Madrid: Siruela.
- Spinoza, B. (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Alianza.
- Tucídides (2015). *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Barcelona: Juventud.
- Van Gogh, V. (2007). *Cartas a Theo*, Barcelona: Paidós.
- Vásquez Rocca, A. (2006). Peter Sloterdijk; esferas, helada cósmica y políticas de climatización. *Eikasia, revista de filosofía*, 5.

El problema de los universales en W. Quine: ¿nominalismo o conceptualismo?*

The problem of universals in W. Quine: ¿nominalism or conceptualism?

FRANCISCO HARO ALMANSA**

Resumen: En este artículo se examinará la postura de Willard van Orman Quine respecto de la cuestión de los universales. Un rasgo evidente de su pensamiento es su manifiesto rechazo de cualquier concepción realista respecto de los universales (tanto platónica como aristotélica). Sin embargo, no es evidente si su postura es “nominalista” (como normalmente se la considera) o más bien una forma de conceptualismo constructivista (como él mismo se atribuye). Para resolver esta cuestión, se examinarán sus tesis sobre la formación de oraciones universales y su teoría del significado como conducta. A través de este análisis, se concluirá si estas posturas son compatibles con alguna forma de conceptualismo, o si por el contrario desembocan en un nominalismo en sentido estricto. Una vez la postura quineana haya sido clarificada, se expondrán algunas dificultades a las que se enfrenta.

Palabras clave: Quine, Empirismo, Clases, Universales, Realismo, Conceptualismo, Nominalismo.

Abstract: This paper will examine Willard van Orman Quine's position on the question of universals. An obvious feature of his thought is his manifest rejection of any realist conception of universals (both Platonic and Aristotelian). However, it is not clear whether his stance is “nominalist” (as it is usually considered) or rather a form of constructivist conceptualism (as he ascribes to himself). To resolve this question, his thesis on universal sentence formation and his theory of meaning as behavior will be examined. Through this analysis, it will be concluded whether these positions are compatible with some form of conceptualism, or whether, on the contrary, they lead to nominalism in the strict sense. Once the Quinean position has been clarified, some of the difficulties it faces will be exposed.

Keywords: Quine, Empiricism, Classes, Universals, Realism, Conceptualism, Nominalism.

Recibido: 09/11/2023. Aceptado: 07/12/2023.

* Agradezco a Alfonso García Marqués y a Juan Carlos León Sánchez sus valiosos comentarios y sugerencias, tanto en sus primeras etapas como en la maduración de este trabajo.

** Doctorando en filosofía en la Universidad de Málaga. Correo institucional: fharoa@uma.es. Líneas de investigación: filosofía de la naturaleza, con especial atención al determinismo y sus bases filosóficas; y metafísica, especialmente el problema de los universales y sus configuraciones en la modernidad y la filosofía analítica. Autor de varios trabajos (capítulos de libro y un artículo en prensa) relativos a estas temáticas, por ejemplo: “Causalidad, necesidad e indeterminación: la solución poliana al problema del determinismo” en J. A. García González, *El manantial* (Apeirón, 2022).

Introducción

Aunque se remonte hasta la antigua filosofía griega, la cuestión de los universales ha sido ampliamente tratada en la filosofía analítica contemporánea. Lejos de considerarla una “pseudocuestión”, los analíticos la han investigado a partir de sus dos rasgos más característicos: la nueva lógica formal (fregeana) y el giro lingüístico. Por tanto, el enfoque principal de esta tradición filosófica no fue si hay entidades universales o si conocemos tales entidades, sino si es lógica o lingüísticamente necesario o coherente presuponer la existencia de tales entidades.

El filósofo norteamericano Willard van Orman Quine es un claro representante de este modo de enfocar el problema de los universales. En su conocido artículo “Acerca de lo que hay”, afirma que “los modernos filósofos de la matemática no se han dado suficientemente cuenta, en general, de que estaban debatiendo el mismo viejo problema de los universales, aunque en una forma más clara” (Quine, 1953/2002a, 53)¹. Del mismo modo, en “Lógica y reificación de los universales”, expone la cuestión bajo su característica perspectiva lógico-lingüística (cfr. Quine, 1953/2002d, 157).

Por tanto, el enfoque quineano parte del uso de nuestros términos universales y de si es necesario postular entidades universales para que estos sean significativos. Ahora bien, cabe matizar que su investigación se centra en los *compromisos ontológicos* de un lenguaje o de una teoría, no en qué clase de entidades hay realmente en el mundo. Quine evita tratar directamente cuestiones ontológicas, pues su investigación versa sobre qué clase de entidades *podemos decir* que hay, no directamente sobre qué clase de entidades hay. En este sentido, podría interpretarse que a este filósofo no le interesa la cuestión de los universales, sino una mera cuestión semántica: ¿cuál es el significado de los términos universales?

Sin embargo, esa interpretación es incorrecta. Quine recurre a su criterio de “compromiso ontológico” para investigar si nuestros términos se comprometen con entidades existentes (en cuyo caso, cabría adoptar una posición realista respecto de las entidades universales) o si, por el contrario, los términos universales no necesitan asumir la existencia de ninguna entidad para ser significativos (optando por una tesis nominalista). En el primer caso, nuestro lenguaje requeriría aceptar la existencia de entidades universales para ser significativo, aunque estas no existieran. En el segundo, en cambio, sería innecesario.

Como bien ha señalado Josep Blasco: “La mayor parte de los escritos filosóficos del profesor Quine desembocan en una ontología, entendida ésta como una respuesta a la cuestión “acerca de lo que hay”. [...] El viraje que Quine da a la ontología consiste en plantearse una cuestión previa y en ajustar los términos del planteamiento” (Blasco, 1976, 131). Aunque su punto de partida sea la lógica y el análisis del lenguaje, su objetivo es clarificar la cuestión de qué clase de entidades hay en el mundo a través de estos análisis. La dificultad reside en una afirmación en “Acerca lo que hay” que puede interpretarse como una escisión entre el orden del lenguaje y la realidad:

1 “La gran controversia medieval de los universales ha vuelto a encenderse en la moderna filosofía de la matemática: pero el problema es ahora más claro que entonces, pues hoy contamos con un criterio más explícito para decidir cuál es la ontología con la que está comprometida una determinada teoría o una determinada manera de hablar” (Quine, 1953/2002a, 53).

¿Cómo podemos juzgar entre ontologías rivales? Evidentemente, la respuesta no viene dada por la fórmula semántica «Ser es ser el valor de una variable»; esta fórmula, por el contrario, sirve más bien para examinar la conformidad de una observación dada o de una doctrina con un determinado criterio ontológico previo. Si atendemos a las variables ligadas en conexión con la ontología no es para saber lo que hay, sino para saber lo que una determinada observación o doctrina, nuestra o de otro, *dice* que hay; y este es precisamente un problema de lenguaje, mientras la cuestión ¿qué hay? es de muy otro linaje (Quine, 1963/2002a, 55).

En este sentido, podría interpretarse que el análisis lógico-lingüístico nos permite conocer qué podemos decir que hay, pero no qué hay. En una línea cuasi-kantiana, habría que distinguir el orden del lenguaje del orden de la realidad. Si nos atentemos únicamente a este artículo, puede extraerse esta conclusión. Pero al examinar otros escritos del mismo autor, inferimos que esta conclusión es insostenible. En artículos previos como “On universals” (1947) o “Steps toward a constructive nominalism” (1947) Quine hace afirmaciones ontológicas en una clara línea nominalista. Por tanto, su tesis no consiste únicamente en negar que podamos expresar entidades universales, aunque estas puedan existir, sino en negar que existan entidades universales. En otras palabras, como sostiene Blasco (1976, 142-143), Beuchot (1981, 354-355) o Haack (1991, 64), el análisis lógico-lingüístico es una prope-
deútica para abordar cuestiones ontológicas, no un abandono de las cuestiones ontológicas en favor de un idealismo lingüístico.

Aclarado esto, la cuestión reside en cuál de las tres posturas clásicas (realismo, conceptualismo y nominalismo) es la que adopta Quine respecto de los universales. A lo largo de su obra puede comprobarse un rotundo rechazo de cualquier posición realista (en sentido platónico o aristotélico), pero respecto de las otras dos, su postura es ambigua. Aunque sus tesis parecen orientarse más al nominalismo que al conceptualismo, él mismo se ha considerado un autor conceptualista antes que nominalista (e incluso ha mostrado cierto rechazo a ser clasificado como “nominalista”). Para resolver esta cuestión, vamos a exponer sus tesis más relevantes para esta cuestión.

1. El antirrealismo de Quine

En “Acerca de lo que hay”, Quine desarrolla una crítica al realismo platónico a través de la teoría del significado. Su tesis principal es que la concepción del significado como referencia (subyacente al realismo platónico) es insostenible debido al problema de las entidades inexistentes. Si el significado de nuestros términos fueran entidades nombradas por ellos, entonces ante términos como “pegaso” o “redonda cúpula cuadrada” nos encontraríamos con dos opciones: o negar que sean significativos o asumir que existen pegazos o redondas cúpulas cuadradas. Sin embargo, ambas opciones son falsas. Ni existen estas entidades, ni las expresiones que las designan carecen de significado. Entendemos perfectamente lo que ambas significan, aunque no existan.

Ante la aporía de esta teoría y de otras que se derivan de ella, Quine establece una distinción entre *nombrar* y *significar* a través de la teoría de las descripciones singulares

de B. Russell. “En su teoría de las llamadas descripciones singulares, Russell muestra claramente cómo podemos usar nombres aparentes sin necesidad de suponer las entidades supuestamente nombradas por ellos” (Quine, 1953/2002a, 44; cfr. Quine, 1960/2001, 301-312; Blasco, 1976, 132-135). Los nombres pueden ser eliminados por descripciones o predicaciones de un objeto, de tal manera que en lugar de decir “el autor de *Waverly* fue poeta”, podemos decir “hay *alguien* que es autor de *Waverly* y que fue poeta”. Con este giro, la carga referencial no reside en los nombres propios, sino en pronombres como “algo”, “alguien”, “algún”, “ningún” ... (lo que en el lenguaje lógico se llaman “variables ligadas” o “de cuantificación”).

Por tanto, nuestro lenguaje nos permite acceder a la realidad, pero de manera indeterminada. A través de los pronombres designamos a los objetos (indeterminados *in re*), pero mediante el lenguaje los determinamos. Por ejemplo, cuando decimos “pegaso”, no necesitamos comprometernos con la existencia de tal entidad para que el término sea significativo. Cuando nombramos un objeto, solo estamos asumiendo la existencia de un individuo indeterminado, pero no de la determinación o descripción que le atribuyamos. Si decimos “pegaso”, lo que estamos diciendo es que hay “algo” que “pegasea”, por lo que no nos comprometemos con la existencia de “pegasear”, sino de un “algo” indefinido.

A partir de esta eliminación de los nombres, podemos concluir que la postura quineana es profundamente antirrealista: nuestro lenguaje no necesita comprometerse con entidades abstractas para ser significativo. Los predicados por los que determinamos y formalizamos los objetos no son descripciones reales del mundo, sino constructos que creamos por razones lingüísticas, como comunicarnos con mayor facilidad o manejar mejor los datos empíricos. Para reforzar esta tesis, Quine realiza una crítica al “esencialismo aristotélico” y elabora una teoría del significado que evite la confusión entre significado y referencia.

Antes de entrar en la crítica quineana, hay que hacer un matiz. La tesis conocida como “esencialismo aristotélico” en realidad no se corresponde con las tesis de Aristóteles ni de la tradición aristotélica. Por “esencialismo”, Quine entiende aquella postura que distingue entre propiedades “necesarias” (las esenciales) y propiedades “contingentes” (las accidentales). Por ejemplo, la propiedad de “ser racional” es esencial al ser humano, pero la propiedad de “ser bípedo” es accidental. En esta forma de “esencialismo”, la distinción entre propiedades esenciales y accidentales es identificada con la distinción entre propiedades necesarias y contingentes. Aunque esta tesis puede rastrearse a la tradición metafísica esencialista, es más un fantasma que atacar por parte de la filosofía analítica que una tesis defendida como tal por un autor concreto (cfr. Llano, 2003, 301-305; García Marqués, 2019, 119-120).

Sin embargo, aquí no nos interesa si esta tesis es un hombre de paja o ha tenido algún representante histórico, sino el rechazo quineano de la misma. Tampoco nos interesan las críticas de Quine a las nociones modales como “necesario”, “posible” o “contingente”², sino solo su crítica a todo intento de distinguir entre propiedades esenciales y accidentales. Si esta distinción fuera correcta y se aplicara a las cosas, entonces la forma o esencia de un objeto no sería un constructo humano (cognitivo o lingüístico) sino la configuración real del objeto.

2 Acerca del tratamiento quineano de las modalidades, remito al clásico trabajo de los Kneale (1980, 573-574) y a Nubiola (1991, 36-151).

El argumento antiesencialista de Quine consiste en mostrar que la distinción entre propiedades esenciales y propiedades accidentales es puramente lingüística. No depende de cómo sea el objeto *in re*, sino de nuestro modo de nombrarlo. Por ejemplo, si nombramos a Sócrates como ser humano, diremos que es esencial a él “ser racional” y accidental “ser bípedo”. Sin embargo, si lo nombramos como “ciclista”, entonces diremos que es esencial a Sócrates “ser bípedo” y accidental “ser racional”. En consecuencia, la distinción entre propiedades esenciales y accidentales depende de la significación (del modo en que lo nombremos), no de la forma real del objeto (cfr. Quine, 1953/2002b, 63).

A partir de este argumento, Quine sostiene que los predicados o atributos no son entidades reales que posean los objetos. Los predicados son constructos que creamos por razones lingüísticas, como comunicarnos con mayor facilidad o manejar mejor los datos de la experiencia. En escritos posteriores como “Hablando de objetos” (1969/2017a), “Relatividad ontológica” (1969/2017b) o su conocida obra *Palabra y objeto* (1960/2001), el filósofo norteamericano desarrolla una teoría del significado acorde con su distinción entre significado y referencia y su crítica al esencialismo.

Según Quine, la creación de términos abstractos se desarrolla en varias fases del aprendizaje infantil del lenguaje (cfr. Beuchot, 1981, 356-357). En un primer momento, los niños aprenden a usar palabras como “mesa” o “agua” para nombrar objetos espacio temporales (fase 1). Luego comienzan a usar términos más generales como “manzana”, pero aun refiriéndose a objetos espaciotemporales (fase 2 y 3), y más adelante empiezan a crear proposiciones con atributos, como “manzana azul” o “pelota redonda” (fase 4). La utilización de términos universales se da cuando aprenden a usar términos *relativos* por los que unir objetos singulares (fase 5), como “la pelota es más pequeña que la camiseta”. En todas estas fases, el niño se refiere siempre a objetos espacio-temporales, aunque ya introduzca relaciones que pueden considerarse inmateriales (pero que dependen en última instancia de los objetos materiales relacionados). Incluso tales relaciones pueden considerarse como una mera conexión creada por el niño, un modo de remitir de un estímulo a otro.

La creación de términos universales (fase 6) se da en el momento en que usan términos como “rojez”, “redondez” o “humanidad”. Estos términos surgen cuando el niño observa que tanto una manzana como un tomate poseen un mismo rasgo, la “rojez”. Pero, para no tener que usar dos términos distintos (“rojo-manzana” y “rojo-tomate”) el niño decide utilizar un mismo término para designar a dos objetos. Dicho de otro modo, el niño empieza a usar términos abstractos por comodidad y simplicidad. Para evitar usar demasiados términos singulares, la mente humana utiliza un mismo término mediante el cual designar un conjunto de rasgos similares, como el rojo-manzana y el rojo-tomate.

Esta misma operación que hace el niño la hace todo ser humano que maneje grandes cantidades de datos, como las teorías científicas. Quine pone como ejemplo de esta operación a la botánica: “A los efectos de sostener una identificación botánica, se dice «Ambas plantas tienen el siguiente atributo en común» y se continua con una descripción que vale para ambas. En tales casos, se suprime convenientemente una trabajosa repetición” (Quine, 1969/2017a, 29). En consecuencia, la operación por la que se asumen entidades abstractas o universales no supone la existencia de tales entidades (ni en un sentido platónico ni aristotélico).

2. ¿Nominalismo quineano?

Esto explica la existencia de múltiples ontologías acerca de los objetos. Al no tener ningún criterio por el que determinar si un objeto posee tal rasgo o tal propiedad, Quine sostiene que carecemos de un criterio epistemológico por el que preferir una ontología frente a otra. Las ontologías son redes creadas³ para ordenar y manejar los múltiples datos empíricos, es decir, por simplicidad y economía, no por ser más o menos verdaderas. A partir de estas tesis, parece plausible sostener que Quine es un nominalista en sentido ontológico y epistemológico: no existen entidades universales ni en la realidad (formas) ni en la mente (conceptos).

En *La búsqueda de la verdad* (1990/1992), Quine expone el proceso por el cual pasamos de estímulos sensoriales a proposiciones que expresen leyes científicas. A partir de varios estímulos, elaboramos “oraciones observacionales” como “llueve” o “eso es un conejo”. Estas son “ocasionales”, en tanto que solo son verdaderas o falsas en determinadas circunstancias. A partir de estas, elaboramos “categorías observacionales” cuando generalizamos datos empíricos (Quine, 1990/1992, 19-23), como “siempre que ocurre A, se da B” (*categorías libres*) o “todos los A son B” (*categorías focales*). La consecuencia de esta descripción es que no hay contenido eidético o conceptual, sino nudos entre datos empíricos. “Estas oraciones forman parte de una red que las conecta, y los objetos desempeñan en esa estructura el papel de meros nudos” (Quine, 1990/1992, 56). Por tanto, nuestro conocimiento consiste únicamente en una red o estructuración de datos empíricos, pero no en crear conceptos como “caballo”, “hombre” o “árbol”.

En este sentido, cabría calificar al filósofo norteamericano como un nominalista respecto a los universales. Y él mismo parece postularse de este modo en su artículo de 1947, co-estructurado con Nelson Goodman, denominando a su propuesta “nominalismo constructivo”. Por esto los especialistas en la cuestión de los universales en Quine como Beuchot (1981, 349-360), Küng (1968, 127-161) o Sacristán (1964, 58) lo suelen calificar como un autor nominalista. Sin embargo, en una nota a *Palabra y objeto*, el filósofo norteamericano niega tajantemente que su postura sea nominalista:

Otra sospecha más explicable es la de que yo sea nominalista. Pero tengo que corregirla también [...]. En todos mis libros y en la mayoría de mis artículos he apelado a las clases y las he reconocido como objetos abstractos. He pronunciado sin duda filípicas contra la imputación gratuita de supuestos platonizantes, pero no menos lo he hecho contra la tendencia a disimularlos. Cuando he especulado acerca de lo que puede conseguirse sobre una base nominalista he subrayado las dificultades y limitaciones. Es verdad que mi artículo de 1947 en colaboración con Goodman empezaba con un manifiesto nominalista; por eso no puedo reprochar nada a mis lectores. Pero, por mera consistencia con mi actitud general, antes y ahora, aquellas frases deben

3 Aunque Quine utiliza el término “esquema conceptual” (*conceptual scheme*) como sinónimo de “ontología”, en este caso es bastante impreciso. Puesto que por “ontología” o “esquema conceptual” entiende una red o conexión entre datos, no se trata de un concepto o de un sistema de conceptos en sentido estricto, sino de conexiones mentales entre datos empíricos (cfr. Quine, 1990/1992, 19).

rebajarse al estatuto de mera formulación de las condiciones de la construcción entonces considerada (Quine, 1960/2001, 307).

A este respecto puede argumentarse que Quine modificó su nominalismo inicial de “Towards a constructive nominalism” (1947) por una teoría distinta en *Palabra y objeto*. En tal caso, se habría producido una evolución en sus escritos. Sin embargo, en la nota citada el mismo señala que “antes y ahora, aquellas frases deben rebajarse al estatuto de mera formulación de las condiciones de la construcción entonces considerada”, por lo que no se trata de un cambio de postura, sino de una matización de la postura inicial. No obstante, el problema es que ya en sus escritos previos a *Palabra y objeto* encontramos cierta reticencia a calificarse como nominalista. En “Lógica y reificación de los universales” (de 1947) parece decantarse por una posición más “conceptualista”: “Desde el punto de vista táctico no hay duda de que el conceptualismo es la más robusta de las tres posiciones” (Quine, 1953/2002d, 189). En consecuencia, la postura quineana parecería ser conceptualista, no nominalista. Pero, a su vez, hay otros escritos que contradicen esta interpretación. E incluso la propia teoría quineana del significado es marcadamente anticonceptualista.

3. Concepto e imagen: el constructivismo quineano

Antes de examinar si realmente la postura quineana es conceptualista, hay que matizar en qué sentido entendemos aquí “conceptualista”. En su sentido clásico, un conceptualista es aquel que sostiene que los términos universales no designan entidades reales, sino conceptos de nuestra mente. Mientras que el nominalismo niega que haya entidades universales en la realidad o en nuestra mente (todo conocimiento versa sobre entidades singulares, es decir, de alcance empírico), el conceptualismo sostiene que tenemos conocimiento de alcance universal. Cuando conocemos qué es un caballo o qué es una planta, no conocemos al caballo individual o a la planta individual, sino que creamos un conocimiento que prescinde de sus aspectos individuales. En mi concepto de caballo no entra marrón, ni cuadrúpedo, ni medir 1,5 metros, ni relinchar, ni pesar 300 kilos...

Sin embargo, el conceptualismo evita comprometerse con la existencia de entidades universales. Aunque poseamos conocimiento de alcance universal, no sabemos si se dan entidades universales fuera de nuestra mente. Si asumimos este sentido clásico de “conceptualismo”, la postura quineana no es conceptualista. Su empirismo y su crítica al esencialismo niegan cualquier tipo de conocimiento conceptual o eidético. Mi conocimiento de un caballo es una unión entre datos empíricos para formarme una *imagen*, pero no un concepto (cfr. Millán Puelles, 2017, 63-72). Por definición, un concepto prescinde de los aspectos empíricos de un objeto, por lo que una teoría que conciba a los objetos como meras conexiones o nudos de datos empíricos (como es el caso del empirismo moderno de Locke o Hume o el contemporáneo de Quine) es anti-conceptualista.

Ahora bien, en “Acerca de lo que hay” Quine explicita qué entiende por conceptualismo: “El *conceptualismo* sostiene que hay universales, pero que son producidos por la mente” (Quine, 1953/2002a, 54). De acuerdo con esta definición, el conceptualismo es una postura “constructivista” respecto de los universales. Los conceptos universales son construcciones

realizadas por la mente humana, por lo que no reflejan ni describen una estructura real, pero tampoco son meros nombres vacíos. El constructivismo que el filósofo americano tiene en mente es el constructivismo matemático de Luitzen Brouwer y Arend Heyting, tal como él mismo señala. De acuerdo con esta postura, tanto las entidades lógicas como las matemáticas son construcciones mentales, por lo que solo podemos afirmar que existen aquellas entidades cuya construcción podamos realizar.

Sin embargo, parece poco probable que el conceptualismo al que se refiere el filósofo norteamericano sea el intuicionista, pues fue muy crítico con el intuicionismo en la lógica y en la matemática. En su *Filosofía de la lógica* (1970/1998), sostiene que el intuicionismo, como teoría de la lógica, “no tiene la familiaridad, ni la conveniencia, ni la sencillez, ni la belleza de nuestra lógica clásica” (1970/1998, 149), pero admite las ventajas de una teoría constructivista de la lógica o de las matemáticas (cfr. 1970/1998, 150). Bajo este sentido, Quine admite la ventaja de una posición constructivista en cuanto a las restricciones que implica para las matemáticas, pero aun así considera muy oscura la noción de “construcción”. En este sentido, me aventuraría a interpretar que a pesar de ser un firme crítico del intuicionismo en lógica y en matemáticas, Quine parece aceptar un cierto constructivismo respecto de los universales. En tal caso, los términos universales serían signos de construcciones mentales, entendidas en el sentido empirista de “nudos” o conexiones entre datos empíricos. Es decir, los universales serían *imágenes* que construimos a través de la mezcla y unión de varios datos empíricos.

Antes de examinar si esta postura es coherente con algunas tesis de Quine, cabe distinguir entre varios sentidos de “universal” que este filósofo tiene en mente. A lo largo de la historia de la filosofía, cabría distinguir muchos tipos de universales: los transcendentales (ente, uno, bien, belleza, alteridad...), las categorías (cantidad, cualidad, relativo...) o los predicables (género, especie, propio...). Sin embargo, en la filosofía analítica la cuestión de los universales se ha desarrollado a partir de tres tipos de universales: propiedades (cualidades), relaciones y clases. Como bien señala Bochenski (1977, 40), los dos primeros universales se corresponden con las categorías aristotélicas de “cualidad” (ποιόν) y “relativo” (πρός τι), mientras que las clases son un concepto extraído de las matemáticas. Las clases son aquellos individuos que caen bajo un concepto, como la “clase de todos los vivíparos” o la “clase de todos los cuadrúpedos”.

En este sentido, cabe preguntarse si Quine mantiene una misma postura para estos tres tipos de “universal”. Algunos textos apuntan a que su “conceptualismo” (en adelante, “constructivismo”) se refiere principalmente a las clases. En el anterior pasaje de *Palabra y objeto* sostiene precisamente que “he apelado a las clases y las he reconocido como objetos abstractos” (1960/2001, 307). Y en “Lógica y reificación de los universales” (1953/2002d, 186-189), en la parte donde sostiene que el conceptualismo es la más robusta de las tres posturas, lo afirma en referencia a las clases. En el campo de la matemática, la postura “nominalista” tiene el inconveniente de no admitir la infinitud de números, lo cual resulta inadmisibles. Por tanto, puesto que las clases no son eliminables, la postura constructivista sería la más acertada.

Sin embargo, cabe destacar que Quine manifiesta una postura contraria en su artículo “Steps toward a constructive nominalism” (1947), coescrito con Nelson Goodman. En este artículo, defiende un “nominalismo constructivo” respecto de cualquier tipo de entidad, como cualidades, clases o relaciones: “No creemos en entidades abstractas. Nadie sostiene

que [las] entidades abstractas –clases, relaciones, propiedades, etc.– existan en [un] espacio-tiempo; pero podemos ir más allá. Renunciamos a todas ellas” (Quine y Goodman, 1947, 106). El constructivismo no sería una forma de conceptualismo, sino de “nominalismo”. Ante esta tesis, caben dos opciones. O bien se trata de una contradicción en la filosofía quineana, o bien descartó esta tesis tras escribir el artículo.

Para aclarar esta cuestión, hay que examinar qué entiende Quine por “clase”. En su *Lógica matemática* (1972), distingue las clases de las propiedades a través de un criterio de identidad: cuando decimos que un individuo pertenece a una clase, la clase es siempre idéntica a sí misma. Por ejemplo, la clase de objetos que pertenecen al número 5 (es decir, todos los conjuntos de individuos cuya cantidad sume cinco) es siempre idéntica. En cambio, la propiedad de “ser rojo” o de “ser flaco”, por ejemplo, es distinta en cada individuo. Por tanto, las clases son universales en sentido estricto, y en la matemática es imposible negarlas. Por eso es imposible una postura nominalista respecto de las entidades matemáticas y, por ende, de las clases, pero sí de las propiedades.

En consecuencia, Quine parece admitir en un momento dado la imposibilidad de eliminar las clases y en otro renunciar a ellas. E incluso en “Lógica y reificación de los universales” sostiene que las clases son universales y que no se puede renunciar a ellas. A mi juicio, esta contradicción probablemente se deba a un cambio de postura tras escribir el artículo de 1947 con Goodman (e incluso probablemente sea más cercana a este último autor que al de *Palabra y objeto*). Como bien afirma Susan Haack (1978, 488-489), Goodman mantuvo un nominalismo respecto a las clases en escritos posteriores (como *The Structure of Appearance*), pero en los escritos quineanos se rechaza tal nominalismo.

Ahora bien, es discutible que las clases, tal como las entiende Quine, sean entidades universales en el sentido que él pretende. La razón reside en la conocida tesis de la “identidad relativa” desarrollada por Peter Geach (1973). Supongamos que creamos el constructo “cinco” y agrupamos a varios individuos bajo esta clase. En este caso, cabe interpretar esta construcción o agrupación en dos sentidos: o bien agrupamos estos individuos bajo un mismo concepto (el “número cinco”) o bien la agrupación se realiza por criterios pragmáticos. El primer caso es incompatible con la postura quineana debido a su empirismo. Si admitimos un conocimiento conceptual o eidético (por ejemplo, el concepto de “cinco”), entonces debemos admitir un conocimiento que no es ni un dato empírico ni una red de datos empíricos, pues agruparíamos los datos empíricos a partir de un concepto que engloba a todos.

La segunda opción, en cambio, sí es compatible con el empirismo quineano: la red o conexión de datos no responde a un contenido conceptual ni a la estructura de la realidad, sino que es una construcción realizada por criterios pragmáticos. Unimos datos empíricos en clases por comodidad y simplicidad, pero esta unión no es más que una agrupación convencional de individuos (cfr. Quine, 1953/2002a, 57). Sin embargo, la consecuencia de esto es una postura nominalista, pues entonces solo hay datos empíricos conectados entre sí. La conexión entre datos empíricos no es un universal, sino una relación creada por la mente humana⁴. En su artículo “Identidad, ostensión e hipóstasis” Quine mismo sostiene que la

4 Como bien señala Kūng (1968, 138-140), esta primera interpretación se correspondería a una concepción intensional de las clases, por lo que es incompatible con la concepción extensionalista de la filosofía quineana. Uno de los aspectos más relevantes de su filosofía es la negación de todo contenido intensional en la lógica y en la matemática, por lo que esta interpretación es incompatible con su filosofía.

agrupación de datos empíricos en un “esquema conceptual” no se basa en una correspondencia con la realidad, sino en la comunicación y la predicción (cfr. Quine, 1953/2002c, 129).

Como bien señala Geach, el problema de la explicación de Quine es su imprecisa noción de “clase”: “¿Cómo es posible que las cosas o las propiedades se vuelvan idénticas simplemente porque alguien decide abstraer, es decir, ignorar, las diferencias entre ellas? Su explicación de cómo las clases se relacionan con las propiedades parece inteligible sólo porque la noción de clase es muy familiar” (Geach, 1972, 222). El filósofo norteamericano asume que las clases son “universales” porque agrupan individuos, pero en sentido estricto, no se trata de una entidad universal, sino de una conexión empírico-pragmática⁵. Por tanto, si somos consecuentes con el empirismo quineano, su concepto de “clases” y de “relaciones” es nominalista, no constructivista en el sentido quineano.

4. Nominalismo y conductismo semántico

En el citado artículo coescrito con Goodman, Quine afirma sostener una postura nominalista de clases, relaciones y de propiedades. Puesto que en las relaciones y las clases su postura es nominalista, cabe examinar si lo es también respecto de las propiedades. En este aspecto, la postura de este autor es más clara a raíz de su concepción conductista del significado (cuya consecuencia es la imposibilidad de situar el significado de los términos en ninguna entidad, real o mental). Aunque ya en sus artículos de la década de 1940 (“Acerca de lo que hay” o los “Dos dogmas”) insiste en la separación entre “significado” y “referencia”, en los años sesenta desarrolla una crítica basada en el modo en que funciona el lenguaje. Su principal argumento es que cualquier concepción que sitúe al significado en entidades reales o mentales es incompatible con el modo en que usamos nuestro lenguaje.

A esta tesis la ha denominado el “mito del museo” (cfr. 1969/2017b, 44-45), en tanto que las palabras son como “rótulos” de las piezas de un museo. Sin embargo, Quine sostiene que las palabras no se usan para expresar unos contenidos mentales prelingüísticos, sino que se aprenden observando la conducta del resto de hablantes. El significado, por tanto, no es una representación mental, sino *una clase de conducta aprendida de otros hablantes*: “El lenguaje es un arte social que todos adquirimos con la única evidencia de la conducta manifiesta de otras gentes en circunstancias públicamente reconocibles” (1969/2017b, 43).

Quine (1969/2017b, 45) sostiene que aprender el significado de una palabra conlleva dos aspectos: saber repetir su sonido (*aspecto fonético*) y saber cómo usarla adecuadamente (*aspecto semántico*). Los niños comienzan a usar las palabras cuando observan la conducta de otros hablantes (niños o adultos) ante un determinado estímulo y, a partir de esta observación, se comportan de la misma manera. En otras palabras, el aprendizaje de una palabra se produce al aprender a imitar las conductas de otros hablantes y, así, saber usar una palabra como respuesta conductual ante un determinado estímulo. Por ejemplo, si un adulto dice

5 Armstrong (1988, 44) ha señalado acertadamente que Quine, a este respecto, mantiene un nominalismo de clases, pero su expresión “nominalismo de avestruz” (*ostrich Nominalism*) ha sido bastante desafortunada, y a mi juicio algo ambigua para expresar el nominalismo quineano. A este respecto, remito a las discusiones de Devitt (1980), Rodríguez-Pereyra (2002) e Imaguire (2018).

“mesa” ante un mismo objeto, el niño aprenderá a decir “mesa” siempre que esté delante de dicho objeto, o alguien se lo señale.

El supuesto de la teoría quineana del significado es que el aprendizaje de una palabra requiere que este sea visible y público. Las palabras son conductas verbales que realiza un hablante ante un determinado estímulo, y el criterio por el que elegir entre una conducta adecuada o inadecuada es público (se aprende por imitación del resto de hablantes): “No hay significados, ni semejanzas ni distinciones de significados, más allá de las que están implícitas en las disposiciones de la gente a la conducta manifiesta” (1969/2017b, 46)⁶.

Para argumentar esta tesis, Quine recurre a un conocido experimento mental. Supongamos que descubrimos una nueva tribu cuyo idioma nos era totalmente desconocido hasta ahora. Un traductor se dirige a la tribu para elaborar un manual de traducción a nuestra lengua. Para realizar la traducción, el traductor anota los sonidos que emiten los miembros de la tribu ante determinados estímulos, cambiando sus palabras por las suyas. Por ejemplo, si los nativos dicen “gavagai” en presencia de un conejo, el traductor traducirá “gavagai” por “conejo”. Sin embargo, si el significado de “gavagai” fueran los contenidos mentales del nativo, entonces esta palabra podría ser traducida no solo por “conejo”, sino también por “parte-no-separada-de-conejo”, por “conejeidad”, por “estadio temporal de conejo” ... La elección de un modo de determinación u otro se basa en la ontología que mantenga el traductor.

A través de este ejemplo, Quine sostiene que si el significado de las palabras fuera una “esencia” de las cosas o los contenidos mentales de los hablantes, entonces sería imposible traducir las palabras de un lenguaje a otro. El único material del que dispone el traductor son las conductas manifiestas de los nativos, por lo que “gavagai” solo es un sonido que los miembros de esta tribu emiten en presencia de un conejo. “No hay ningún criterio evidente de la eliminación de tales efectos para dejar solo la significación propiamente dicha de «Gavagai», en el supuesto de que eso de la significación propiamente dicha sea algo” (Quine, 1960/2001, 62)⁷.

La consecuencia de esta tesis para cualquier término universal es un claro nominalismo: las palabras no designan ninguna entidad real ni mental, sino que son meros sonidos que

6 Cabe matizar que Quine mantiene un conductismo “semántico”, es decir, no acerca de los estados mentales, sino sobre el lenguaje. Sobre los estados mentales, este autor mantiene una posición eliminativista (acorde con su naturalismo). Los estados mentales son procesos neurofisiológicos, por lo que todo predicado mental debe traducirse a un predicado “físico” (cfr. Iranzo García, 1992).

7 A raíz de esta tesis, los especialistas han debatido si esta tesis quineana desemboca en un relativismo, o si al contrario se trata de un “realismo constructivista”. Según Pérez Fusteguerras (1981, 43-47), la postura quineana sería realista en tanto que no toda ontología puede ajustarse a la realidad. Podemos tener varias ontologías o esquemas conceptuales que estructuren los datos empíricos, pero no todo esquema conceptual es válido. Por tanto, no se trata de un relativismo absoluto, sino de un constructivismo basado en la realidad. En cambio, Newton-Smith (1987, 197-198) y Jareño Alarcón (2012, 145-147) han interpretado la tesis quineana como relativista: si no hay ningún criterio por el que preferir un esquema conceptual u otro, entonces no podemos afirmar que algunos sean verdaderos y otros falsos. A mi juicio, la segunda interpretación se adecua más al pragmatismo quineano. Aunque Quine parece intentar apoyarse en su naturalismo para sostener que el esquema conceptual de las ciencias naturales (especialmente la física) es verdadero, su tesis de la indeterminación de la traducción impide sostener que este sea verdadero más allá de criterios pragmáticos como la economía o la simplicidad. En este sentido, habría una incompatibilidad entre el naturalismo fiscalista de este autor y su tesis de la indeterminación de la traducción.

actúan como respuestas conductuales. Por tanto, palabras como “rojo”, “alto” o “flaco” solamente son respuestas ante un determinado estímulo, no términos que designen cualidades reales. Como bien señala Alejandro Llano (2003, 89), el conductismo radical (como ocurre con el de Quine) desemboca en un puro nominalismo: las palabras universales no nombran nada, sino que son meras disposiciones conductuales. Como ya he mencionado en el primer apartado, en “Hablando de objetos” el filósofo norteamericano explica desarrolladamente como los niños utilizan palabras para abreviar una serie de estímulos concretos. El resultado de esta teoría del aprendizaje es que tanto las cualidades (rojo) como las relaciones (la manzana es más pequeña que la mesa) son sonidos creados por simplicidad y comodidad.

En conclusión, podemos asumir que Quine sostiene una postura nominalista para los tres universales que ha indagado la tradición analítica: cualidades, relaciones y clases. Aunque se declare conceptualista respecto a las clases, su empirismo acaba desembocando en un nominalismo. Lo mismo ocurre respecto de las propiedades, pues su conductismo semántico niega cualquier interpretación conceptualista o realista de su pensamiento. Los términos universales, por tanto, no serían más que *flatus vocis* que no nombran nada ni refieren a nada. Son meros sonidos que utilizamos para comunicarnos, pero que no representan ni denotan contenido conceptual alguno.

5. Observaciones críticas a la postura de Quine

Finalmente, establecida cuál es la postura de Quine respecto a los universales, caben señalar algunas aporías difícilmente solubles desde su planteamiento. Particularmente, las tesis que se examinarán en este apartado son dos de los pilares del nominalismo quineano: su empirismo y su conductismo.

Aunque el empirismo de Quine se diferencia en varios aspectos del de autores clásicos como Locke o Hume, comparte con ellos un rasgo importante: niega cualquier tipo de conocimiento conceptual o intensional. En este sentido, todo conocimiento se reduce a datos empíricos (o en su terminología, oraciones observacionales) y a la conexión o unión entre ellos. Asumida esta tesis, una consecuencia necesaria es el rechazo de cualquier entidad universal: todo conocimiento y entidad real es individual, es decir, de aspectos individuales como el color, el peso, la altura...

Desde la primera formulación de esta tesis en el empirismo clásico (especialmente en Berkeley y Hume), varios filósofos posteriores como Leibniz, Kant o Husserl han señalado la imposibilidad de elaborar una teoría del conocimiento o de la realidad prescindiendo de cualquier contenido conceptual. Un empirista puede afirmar que todo conocimiento puede reducirse a una construcción basada en la unión de datos empíricos, por lo que supuestos conceptos como “caballo”, “ser humano” o “mesa” solo son conexiones abstractas entre datos empíricos.

Sin embargo, si asumimos esta tesis, entonces la propia noción de “dato empírico” (u oración observacional) sería impensable. Para saber qué es un dato empírico, no basta con tener una percepción de una cualidad sensible, sino que necesitamos crear el concepto de “dato empírico”. A través de nuestros órganos sensoriales recibimos diversos datos empíricos (visiones, audiciones, olores...) pero si investigamos qué es un dato empírico, estamos recu-

riendo a un conocimiento no empírico. Si yo pienso *qué es* un dato empírico, este concepto no tiene ni peso, ni color, ni sabor, ni olor, ni ninguna cualidad sensible. Es un concepto que yo abstraigo o creo a partir de los datos empíricos que recibo. Por tanto, no se trata de la unión de varios datos empíricos (es decir, de una construcción en sentido empirista), sino de un concepto en el que los englobo a todos.

Cabe matizar que Quine se intenta distanciar de la noción empirista clásica de “sensación” o “impresión sensible” diferenciando el sentido en que una “oración observacional” está *libre de teoría*: “Hay un sentido, como veremos en seguida, en el cual todas ellas [las oraciones observacionales] están cargadas de teoría; y hay asimismo un sentido en el cual ninguna de ellas, ni siquiera la más especializada, lo está” (Quine, 1990/1992, 25). En relación a sus estímulos asociados, las oraciones observacionales están “libres” de teoría, pero en relación a sus contextos teóricos (al usarse en el marco de una determinada teoría) adquieren una carga teórica por su conexión lógica con otras palabras. Por ejemplo, la oración observacional “agua” está libre de teoría en relación a sus situaciones estimulativas, pero dentro de una teoría que relacione dicha palabra con “H₂O”, no se trata de un mero dato empírico indeterminado.

Sin embargo, a pesar de esta modificación, la noción de dato empírico como algo “amorfo” sigue presente en el empirismo holista de Quine. Las oraciones observacionales resultan amorfas en relación a sus situaciones estimulativas, por lo que solo adquieren determinación cuando forman parte de una red de datos. Si dicha conexión de datos empíricos no responde a ninguna formalidad real, entonces los únicos criterios por los que conectar de un modo u otro los datos empíricos son meramente pragmáticos.

Pongamos un ejemplo. Si pienso en el color “rojo”, entonces yo creo un concepto por el que distinguir dicho color de otros y englobar varios tipos de tonalidades (carmesí, cereza, bermellón...) bajo un único concepto. Si esta percepción fuera no-conceptual o “amorfa”, entonces no tendría ningún criterio por el que distinguir un color de otros, o por el que catalogar una serie de tonos bajo un mismo color. El problema de la tradición empirista (incluido Quine) reside en su concepto ambiguo de “sensación” o “dato empírico” como información “amorfa” que recibimos y que conectamos a otras sin más. Si las sensaciones (u oraciones observacionales) no poseen una formalidad *per se*, no hay un criterio objetivo por el que distinguirlas entre sí.

Aunque Quine recurre a su tesis de la indeterminación de la traducción para justificar su relatividad ontológica, la traducción no apoya su empirismo. Para traducir una expresión de un idioma a otro, el traductor comprende el significado de la expresión traducido y la sustituye por otra expresión del idioma a traducir que exprese el mismo contenido. Por ejemplo, si traducimos “cat” por “gato”, no traducimos un conjunto de estímulos, sino a un tipo de entes concretos (*felinos silvestres*). Aprender otro idioma no consiste únicamente en memorizar los sonidos y reglas sintácticas de ese idioma, sino en comprender los contenidos expresados por sus palabras y relacionarlos con las palabras del idioma original (cfr. García Marqués, 2019, 74-75).

En lo que respecta al conductismo semántico de Quine, se enfrenta a dificultades similares a las de su posición empirista. Si el significado de un término reside en ser la respuesta conductual a un determinado estímulo, cabe preguntarse cómo sabemos que un estímulo es el mismo y no otro. Es decir, cómo sabemos que este estímulo es “x” y no “y” para saber

si hay que llamarle “gato” en lugar de “perro”. Para distinguirlos, habría que recurrir al conocimiento conceptual y distinguir claramente el objeto causante del estímulo de otros, o incluso los distintos estímulos que pueda provocar un objeto. Pero entonces admitiríamos que nuestro lenguaje no solo refiere a estímulos, sino que va más allá de ellos para entenderlos (cfr. García Marqués, 2019, 215-216).

Aunado a esto, la hipótesis de Quine sobre el aprendizaje del lenguaje tiene un problema: concibe al lenguaje en un sentido muy discutible. Su explicación puede dar cuenta de cómo un niño aprende a usar términos básicos, pero no de las estructuras más complejas de un lenguaje. El lenguaje no consiste únicamente en designar cualidades sensibles, sino también en expresar conceptos y conectarlos mediante proposiciones (y estos a su vez en razonamientos). De hecho, si el lenguaje fuera únicamente un conjunto de respuestas conductuales, sería difícil explicar que tengamos conocimiento científico o incluso lógico (cfr. Dummett, 1978/2017, 67-68; Llano, 2003, 68-69). Una ley lógica como el principio de contradicción o el de tercio excluso difícilmente pueden reducirse (aunque sea muy “abstractamente”) a conexiones entre fenómenos.

En consecuencia, la postura de Quine respecto de los universales está sujeta a varios inconvenientes. Admitir solo que tenemos conocimiento de lo individual (es decir, de lo empírico) y negar cualquier entidad universal conlleva una consecuencia: la imposibilidad de explicar el conocimiento científico y el lenguaje. Sin conceptos no podemos explicar cómo conocemos ni cómo funciona el lenguaje (aun asumiendo una tesis empirista, pues no sabríamos qué es una sensación o qué es un estímulo).

Conclusiones

A lo largo de este artículo, hemos indagado cuál es la postura de Quine acerca de los universales. De su tesis de la eliminación de los nombres y de su crítica al esencialismo podemos descartar cualquier interpretación realista de su pensamiento. El problema reside en saber si su postura es “nominalista” o “conceptualista”, pues él mismo niega ser nominalista y considera al conceptualismo como la más robusta de las tres posiciones clásicas. Sin embargo, sus tesis sobre el conocimiento y el lenguaje son incompatible con el conceptualismo.

La explicación de Quine acerca de cómo aprendemos a usar las palabras (basada en su conductismo semántico) y su teoría empirista del conocimiento hacen imposible un conceptualismo en su filosofía. Más bien, en este autor habría que hablar de “constructivismo”, en tanto que los universales pueden considerarse como conexiones o nudos entre datos empíricos. Sin embargo, esta postura es más nominalista que conceptualista, pues niega que haya un conocimiento propiamente universal en nuestra mente. Si todo conocimiento es empírico, no podemos pensar nada que no sea individual (es decir, con peso, color, altura...).

Aunque Quine intenta justificar su constructivismo respecto a las “clases”, su propia filosofía es incompatible con una concepción de las clases como “universales”. Si admitimos que las clases son universales, deberíamos admitir que hay conceptos conforme a los cuales creamos clases, pero eso es imposible desde el empirismo quineano. Más bien, las clases son agrupaciones que hacemos por simplicidad y comodidad, pero no a partir de

conceptos o de la configuración de lo real. Por tanto, ni las relaciones ni las clases existen en la realidad o en nuestra mente. Y finalmente, si atendemos al conductismo semántico de este filósofo, las propiedades tampoco son universales. Las palabras no denotan ninguna propiedad compartida por varios objetos, sino que son meras respuestas conductuales ante un determinado estímulo.

En consecuencia, Quine puede considerarse en sentido estricto como un nominalista. Y precisamente esta postura le lleva a varios problemas respecto a sus propios supuestos. Una postura empirista y conductista no puede explicar ni el conocimiento de las sensaciones ni el lenguaje, pues para ambos se requiere una comprensión o conocimiento conceptual. Por tanto, la postura quineana en este punto cae en aporías respecto de sus propias bases, que son la teoría empirista del conocimiento (aunque transformada mediante su peculiar naturalismo) y su teoría conductista del significado.

Bibliografía

- Armstrong, D. M. (1988). *Los universales y el realismo científico*. (J. A. Robles, Trad.) México: UNAM.
- Beuchot, M. (1981). *El problema de los universales*. México: UNAM.
- Blasco, J. (1976). “Compromiso óntico y relatividad ontológica. Aspectos de la filosofía de Quine”. En *Actas del V Simposio de lógica y filosofía de la ciencia*. Valencia: Dpto. de Lógica y filosofía de la ciencia de la Universidad de Valencia, pp. 131-147.
- Bochenski, J. (1977). *Lógica y ontología*. (A. Sánchez, Trad.) Valencia: Revista teorema.
- Devitt, M. (1980). ““Ostrich nominalism” or “mirage realism”?”. *Pacific Philosophical Quarterly*, pp. 433-439. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1980.tb00031.x>.
- Dummett, M. (1978/2017). “Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje”. En *Anuario filosófico*, pp. 47-68.
- García Marqués, A. (2019). *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*. Madrid: Dykinson.
- Geach, P. (1972). *Logic matters*. California y Los Ángeles: University of California press.
- Geach, P. (1973). “Ontological relativity and relative identity”. En K. M. Milton, *Logic and ontology*. New York: New York University Press, pp. 287-302.
- Haack, S. (1978). “Platonism versus nominalism: Carnap and Goodman”. En *The Monist*, 483-494. DOI: <https://doi.org/10.5840/monist197861338>.
- Haack, S. (1991). *Filosofía de las lógicas*. Trad. de Antón, & T. Orduña. Madrid: Cátedra.
- Imaguire, G. (2018). *Priority nominalism. Grounding Ostrich Nominalism as a Solution to the Problem of Universals*. Amsterdam: Springer.
- Iranzo García, V. (1992). “Conductismo psicológico y conductismo semántico”. En *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, pp. 37-56.
- Jareño Alarcón, J. (2012). *Mundos en paralelo: La epistemología relativista de Kuhn, Feyerabend y Quine*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Kneale, Martha, y William Kneale (1980). *El desarrollo de la lógica*. Traducido por Javier Mugüerza. Madrid: Tecnos.
- Küng, G. (1968). *Ontology and the logistic analysis of language: An enquiry into the contemporary view on Universals*. Trad. de E. C. Mays. Michigan: Reidel Publishing Company.

- Llano, A. (2003). *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: Eunsa.
- Millán-Puelles, A. (2017). *La lógica de los conceptos metafísicos I. La lógica de los conceptos transcendentales*. En *Obras completas XI*. Madrid: Rialp.
- Newton-Smith, W. (1987). *La racionalidad de la Ciencia*. Trad. de M. A. Galmarini. Barcelona: Paidós.
- Nubiola, J. (1991). *El compromiso esencialista de la lógica modal: Un estudio sobre Quine y Kripke*. Pamplona: Eunsa.
- Pérez Fustegueras, A. (1981). *La epistemología de Quine*. Madrid: Fundación Juan March.
- Quine, W. (1947). "On Universals". En *The Journal of Symbolic Logic*, 74-84.
- Quine, W. (1960/2001). *Palabra y objeto*. Barcelona: Herder.
- Quine, W. (1972). *Lógica matemática*. Trad. de M. Sacristán. Madrid: Revista de Occidente.
- Quine, W. (1992). *La búsqueda de la verdad*. Trad. de J. Rodríguez Alcázar. Barcelona: Crítica.
- Quine, W. (1970/1998). *Filosofía de la lógica*. Trad. de M. Sacristán. Madrid: Alianza.
- Quine, W. (1953/2002a). "Acerca de lo que hay". En *Desde un punto de vista lógico*. Trad. de M. Sacristán Luzón. Barcelona: Paidós, pp. 39-61.
- Quine, W. (1953/2002b). "Dos dogmas del empirismo". En *Desde un punto de vista lógico*. Trad. de M. Sacristán Luzón. Barcelona: Paidós, pp. 61-93.
- Quine, W. (1953/2002c). "Identidad, ostensión e hipóstasis". En *Desde un punto de vista lógico*. Trad. de M. Sacristán Luzón. Barcelona: Paidós, pp. 113-131.
- Quine, W. (1953/2002d). "La lógica y la reificación de los universales". En *Desde un punto de vista lógico*. Trad. de M. Sacristán Luzón. Barcelona: Paidós, 157-191.
- Quine, W. (1969/2017a). "Hablando de objetos" (trad. de M. Bunge y E. O'Colombo). En *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, pp. 13-43.
- Quine, W. (1969/2017b). "Relatividad ontológica" (trad. de J. Blasco). En *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, pp. 43-93.
- Quine, W. & Goodman, N. (1947). "Steps toward a constructive nominalism". En *The journal of Symbolic logic*, pp. 105-122.
- Rodríguez-Pereyra, G. (2002). *Resemblance nominalism. A solution to the problem of universals*. Oxford: Clarendon press.
- Sacristán, M. (1964). *Introducción a la lógica y al análisis formal*. Barcelona: Ariel.

Lefort y la nueva ontología maquiaveliana

Lefort and the Machiavellian new ontology

AGUSTIN VOLCO*

Resumen: Lefort afirma hacia el final de su análisis de *El Príncipe* en *Le travail de l'œuvre Machiavel* que Maquiavelo “esboza una nueva ontología”. La primera intención del presente texto será interrogar esta noción, intentando poner de manifiesto su relevancia para la lectura que hace Lefort de Maquiavelo, y con ello, para el desarrollo de la comprensión lefortiana de la política moderna. La segunda será ensayar una respuesta al interrogante acerca de la falta de tematización explícita de una cuestión a todas luces relevante. Sugeriremos que, de acuerdo con Lefort, el desarrollo y la elaboración de esta noción sólo puede ser abordada de manera indirecta, y que la superficie privilegiada sobre la cual Lefort realiza este trabajo es la imagen del poder tal como se presenta en la obra de Maquiavelo; esto es, en la figura del príncipe en el libro homónimo, y en la imagen de la Roma republicana en los Discursos.

Palabras clave: Roma, príncipe, interrogación, apariencia, ser.

Abstract: Lefort states towards the end of his analysis of *The Prince* in *Le travail de l'œuvre Machiavel* that Machiavelli “outlines a new ontology”. The first intention of the present text will be to interrogate this notion, trying to highlight its relevance for Lefort’s reading of Machiavelli, and for the development of the lefortian understanding of modern politics. The second will be to try to answer the question about the lack of explicit thematization of this clearly relevant issue. We will suggest that, according to Lefort, the development and elaboration of this notion can only be approached indirectly, and that the privileged surface on which Lefort does this work is the image of power as it is presented in Machiavelli’s work; that is, in the figure of the prince in the homonymous book, and in the image of republican Rome in the Discourses.

Keywords: Rome, prince, interrogation, appearances, being.

Recibido: 27/12/2022. Aceptación provisional: 09/10/2023. Aceptación final: 08/01/2024.

* Universidad de Buenos Aires, avolco@sociales.uba.ar, profesor adjunto, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, investigador adjunto. Sus principales áreas de interés son la Teoría Política moderna y contemporánea, con especial interés en el lugar de Maquiavelo en la formación del republicanismo moderno y su contraste con el republicanismo clásico. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, entre ellos “¿Maquiavelo republicano?” (*Anales de Historia de la filosofía*, 2020) y “Maquiavelo lector de la *Ciropeedia*” (*Praxis filosófica*, 2019).

1. Introducción

Hacia el final del análisis de *El Príncipe* que realiza en su *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Lefort afirma que Maquiavelo “esboza una nueva ontología” (Lefort, 1986b, 425).¹ Esta fórmula sorprende en alguna medida al lector. Por un lado, se trata de un asunto de evidente relevancia: es la expresión con la que Lefort condensa el sentido de la célebre «ruptura con los órdenes de los otros» que el propio Maquiavelo declara al comienzo del capítulo XV de *El Príncipe*. Por otro lado, sin embargo, se trata de una expresión que el autor no usó antes ni vuelve a usar en el texto, es decir, no vuelve sobre el tema de manera explícita ni lo trata analíticamente.

La primera intención del presente texto será interrogar esta noción, poniendo de manifiesto en primer lugar su importancia para la lectura que hace Lefort de Maquiavelo, y en segundo lugar, para el desarrollo de toda la obra lefortiana². La fórmula con la que Lefort describe la ruptura maquiaveliana, argumentaremos, pone a su vez en el centro de la comprensión de su obra la relación entre la filosofía y la política; y por ello, la posibilidad y las condiciones en las que es posible, en la modernidad, el ejercicio de la filosofía política.

1 Traducción propia.

2 Como señala G. Labelle, se trata de un problema prácticamente ignorado en los comentarios sobre la obra de Lefort: «ningún intérprete ha buscado poner en evidencia, de manera sistemática, la significación política de esta ontología». Traducción nuestra. El texto del propio Labelle, que comienza a andar ese camino, enfoca su interés en el impacto en la obra lefortiana en general, más que en su génesis en el trabajo sobre Maquiavelo (Labelle, 2003, 25). A su vez, entre los trabajos dedicados a la lectura lefortiana de Maquiavelo no encontramos un tratamiento sistemático de la cuestión (Bignotto, 2013; Eiff, 2013; Flynn, 2005; Manent, 1993; Ménessier, 2017; Molina, 2000; Poltier, 1998). En algunos de los autores el tema directamente no es abordado. Entre quienes lo hacen, aún elípticamente, podemos mencionar a Bignotto, quien refiere en su texto la cuestión de la “ontología”, pero curiosamente, la refiere no al texto sobre Maquiavelo, sino a una entrevista con Pierre Manent (*Le temps présent: écrits 1945-2005*) en la que Manent propone el término “ontología del movimiento”. Lefort afirma explícitamente que no desea hacer propio el término y luego responde que la sociedad democrática es aquella que acepta estar en movimiento, pero sin referencias a la cuestión de la ontología. A su vez, Bignotto establece una conexión entre este desarrollo de Lefort y la “fenomenología de Merleau-Ponty”, cuando el propio Lefort señala que la indagación en torno a la ontología suponía una revisión crítica de los desarrollos previos en torno a la fenomenología de la percepción. “nosotros mismos señalábamos que Merleau-Ponty había retomado sus antiguos análisis sobre el otro, la cosa, la palabra, no tanto para rectificar como para disipar la ambigüedad con la que los cargaba la investigación psicológica, reconducirlos a su fundamento ontológico, y conquistar, en la prolongación de las críticas que había dirigido al pensamiento reflexivo, a la dialéctica y a la fenomenología, el poder de romper con todas las formas de la filosofía de la conciencia”. Lefort, C. (1978b), *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, París: Éditions Gallimard. Por su parte, Ménessier trata sobre Maquiavelo y sobre la cuestión de la ontología en la obra lefortiana, pero no conecta ambas cuestiones. Asimismo, refiere a la “fenomenología de Merleau-Ponty” como influencia clave en el desarrollo de su obra. Nosotros queremos insistir, en contraste, con la importancia que tienen las investigaciones finales de Merleau-Ponty, orientadas a la elaboración de una ontología, y que suponen una revisión crítica de la fenomenología previa. Tanto en la referencia coincidente al “esbozo de una nueva ontología” como a la referencia en el final de “La question de la démocratie” al pasaje de un pensamiento del cuerpo a un pensamiento de la carne, consideramos, se pone de manifiesto la importancia del Merleau-Ponty de las indagaciones ontológicas de “Lo visible y lo invisible” mucho más que su fenomenología de la percepción. En suma, nos interesará restituir en este texto la relevancia del diálogo filosófico entre Lefort y Merleau-Ponty en torno a la elaboración de una nueva ontología para la comprensión de su Maquiavelo. (Merleau-Ponty & Lefort, 2010).

Esta conexión entre el trabajo lefortiano sobre la obra de Maquiavelo y el resto de su obra no ha sido puesta de relieve suficientemente, consideramos, en la obra crítica sobre Lefort. Se trata de dos focos de interés de su obra que han sido tratados por la literatura crítica como si se tratara de dos dimensiones de la interrogación lefortiana que no guardan relación entre sí, o al menos, que no guardan una relación significativa para la comprensión de su obra. Un objetivo del presente texto es el de comenzar a mostrar las conexiones entre la elaboración de la lectura lefortiana de Maquiavelo (y de los orígenes de la modernidad política) y su comprensión de la democracia y de lo político en su tiempo. Y para hacerlo, argumentaremos, es preciso reconstruir el modo en que Lefort lee a Maquiavelo como un autor cuya obra debe leerse en clave filosófico-política.

Esta falta de atención a la dimensión filosófica de la obra de Maquiavelo, que ha sido leído como un “pensador simplemente político” ha tenido un gran impacto en la lectura de Maquiavelo. Nosotros argumentaremos, con Lefort, que el aparente olvido maquiaveliano de la filosofía clásica no es un olvido de las preguntas fundamentales que la filosofía política clásica formula, sino una elaboración novedosa de las mismas, y que a esto se refiere Lefort con la expresión “nueva ontología”. La atención que los comentaristas han dado a las lecturas de *El Príncipe* y los Discursos presentes en *Le travail de l'œuvre*, consideramos, han sacado del foco una elaboración indirecta y menos explícita de esta dimensión filosófica de la obra maquiaveliana³.

En este sentido, este interés en la noción de “nueva ontología” nos permitirá introducirnos en el debate sobre la relación de Maquiavelo con la tradición filosófico política, y más en general, sobre el modo en que Maquiavelo (y también Lefort) deben ser considerados (o no) filósofos políticos, y sobre el modo en que es posible hacer filosofía política en la modernidad.

Nuestra hipótesis sostendrá que el Maquiavelo de Lefort es el ámbito interrogativo en el que se forjan varios de los conceptos centrales que servirán para la elaboración de una comprensión lefortiana de la filosofía política⁴ y que esta conexión resulta fundamental para comprender una y otra (y a su vez, la conexión entre lectura política y escritura política)⁵. A continuación, sugeriremos que, de acuerdo con Lefort, el desarrollo y la elaboración de esta

3 En ese punto, Lefort retoma la senda de Leo Strauss, con quien coincide en darle espesura filosófica a la obra maquiaveliana, aunque separándose de él en su interpretación del sentido de esta (nueva) filosofía política. Cfr. (Lefort, 1992d; Strauss, 1958).

4 Es cierto que Lefort rehúye en *Le travail de l'œuvre* (Lefort, 1986c) a la expresión “filosofía política”, y en “philosophe?” (Lefort, 1992b) nos da motivos de esta reticencia (centralmente, su disconformidad con la parcelización del saber en disciplinas con límites preestablecidos). Sin embargo, cuando en el comienzo de “La question de la démocratie” (Lefort, 1986a) afirma que se propone “incitar una restauración de la filosofía política” que define como un esfuerzo por “romper con las creencias dogmáticas” y “desprenderse de las ideologías dominantes y rivales para descifrar (...) las condiciones de un devenir de la libertad”, consideramos que inscribe este esfuerzo en continuidad con su lectura de Maquiavelo, y no en ruptura con ella. Si en “La question de la démocratie” llama filosofía política al esfuerzo por “liberarse de la servidumbre de las creencias colectivas” y “conquistar la libertad de pensar la libertad en sociedad”, consideramos que más allá de las diferencias con las que se nombra, su lectura de Maquiavelo está orientada en esa misma dirección. Cfr. al respecto la nota 16.

5 Como argumentaremos hacia el final, los límites entre el Lefort lector y el lector escritor son mucho más difusos de lo que la noción clásica de autor y lector parecen sugerir.

noción solo puede realizarse de manera indirecta.⁶ Y finalmente, que la superficie privilegiada sobre la cual Lefort realiza este trabajo es la imagen del poder tal como se presenta en la obra de Maquiavelo; esto es, en la figura del príncipe en el libro homónimo, y en la imagen de la Roma republicana en los Discursos.

2. “Nueva ontología”

Ahora bien, ¿cuál es el problema que se designa con esta expresión? Lefort afirma que

Maquiavelo no opone otra descripción a la descripción aristotélica de la tiranía. Más bien la hace suya, en la medida en que le parece que se relaciona con una experiencia típica de la política. Pero la funda en otros principios, esboza una nueva ontología. (...) Si la diversidad de situaciones debe ser pensada en sí misma, y no confrontada con una esencia que las denunciaría todas como efectos de una desnaturalización, es porque la sociedad está, en principio, abierta al acontecimiento.⁷

Lo primero que podemos registrar es que aquello que está en juego en este pasaje es la representación del poder. Y junto con ello, algo mucho más fundamental: una comprensión de la representación que no reposa en una esencia. Es decir, aquello que resulta transformado por Maquiavelo no es simplemente un cierto saber acerca del poder, sino *la estructura de la relación entre saber y poder, entre discurso político y poder político*. No se trata entonces de la enunciación de una nueva verdad de la política que sustituiría a las anteriores por inadecuadas,⁸ sino de un desplazamiento del registro del discurso: el saber no se presenta ya como el ejercicio de reconducir aquello que aparece a una esencia que nos revelaría la verdad de aquellas apariencias, sino la interrogación de las apariencias en tanto que apariencias. La operación de pensamiento que realiza Maquiavelo, afirma Lefort,

6 Este tratamiento indirecto de la cuestión se conecta con el diálogo intelectual que Lefort entabla a lo largo de esos años con Merleau-Ponty, y con el itinerario filosófico que éste lleva adelante, especialmente, en el tránsito desde la Fenomenología de la percepción a Lo visible y lo invisible. Estos temas no será objeto de tratamiento explícito en el presente trabajo, pero tiene siempre presente el trasfondo de esa discusión, y aspira a iluminar, a partir del análisis de la lectura lefortiana de Maquiavelo algunos rasgos de la conexión entre los itinerarios intelectuales de Lefort y Merleau-Ponty. Los dos textos más relevantes para reconstruir este diálogo son (Lefort, 1978) y la edición de (Merleau-Ponty, 1964), a cargo del propio Lefort. Cfr. asimismo (Lefort, 1992a, 354, 1994, 161–2, 2007, 366–7) y sobre el tema (Chauí, 2018; Flynn, 2005; Paredes, 2022; Ramos, 2021).

7 (Lefort, 1986b, 425). Lefort usa exactamente la misma fórmula (“esquisse une nouvelle ontologie”) para hablar de otro autor, Merleau Ponty (Lefort, 2007, p. 344). Esta coincidencia, así como las referencias que el propio Merleau-Ponty hace al Maquiavelo de Lefort en las notas de Lo visible y lo invisible (que es donde MP se embarca en la elaboración de esta « nueva ontología ») dan cuenta del diálogo filosófico en curso entre ambos autores (Merleau-Ponty & Lefort, 2010, p. 167).

8 Puede resultar extraña esta afirmación a la luz del célebre llamado a “ir tras la verdad efectiva de la cosa antes que a su imaginación” (Machiavelli, 2006, 215 traducción nuestra), sin embargo, esta *verità de la cosa* no es enunciada con precisión en ningún lugar de la obra maquiaveliana, y nos reenvía una y otra vez a su carácter constitutivamente imaginario. Cfr., por ejemplo, (Lefort, 1986b, 402) «*la oposición entre verdad efectiva e imaginación, novedosa en la letra, no es tal en su espíritu (...) Tal vez no sea conveniente confiar en las palabras, un poco estruendosas, que abren la segunda parte de la obra, e imaginar que la verdad, hábilmente velada hasta entonces, va a aparecer finalmente en su desnudez*». Cfr. al respecto también (Volco, 2016).

no pretende entonces reconducir las apariencias al ser, sino que «investiga el parecer en la certeza de que el príncipe solo existe para los demás, de que su ser está en el exterior (...) Su crítica se despliega en el sólo orden de las apariencias» (Lefort, 1986b, 408). Conocer lo que es en la vida política no supone conectar lo efímero, confuso y cambiante —aquello que acontece en el orden de la experiencia—, con un orden de las esencias en el que reposaría una verdad y una certeza eternas, sino interrogar las apariencias en su articulación con las apariencias mismas.

La obra maquiaveliana no se mide, de acuerdo con Lefort, con el orden intemporal de las esencias, sino con el orden de la temporalidad. La ruptura con «los órdenes de los otros», con la filosofía (política) clásica, supone una ruptura fundamental en la relación entre la *cuestión del Estado* y la *cuestión del ser*. Contra toda una tradición de lectura que desestima la relevancia de esta dimensión filosófica en la obra maquiaveliana, Lefort la pone en el centro de su interpretación de Maquiavelo.

Mientras que en la filosofía clásica la cuestión que trata de las condiciones de posibilidad del estado es reconducida a la que trata sobre la esencia, ambas son ahora abandonadas. En efecto, descifrar y encontrar un sentido a esta cuestión es propio de un pensamiento que hace la prueba del Ser en el tiempo en que comienza la relación política, puesto que ningún fundamento sostiene todavía a ésta. (Lefort, 1986b, 426)

Maquiavelo no se propone entonces sustituir una enseñanza política por otra nueva, la propia, sino hacer del pensamiento político el vehículo de una interrogación que establece con su objeto —el poder— una relación novedosa: «el ser —debemos entender— no se deja aprehender más que frente a lo que adviene, en la articulación de las apariencias, en el movimiento que les impide fijarse y en la puesta en juego, incesante, de lo adquirido»; por eso «la obra maquiaveliana se constituye en la crítica de lo que aparece.» (Lefort, 1986b, 426)

Ausencia de fundamento de la relación política, y ausencia de fundamento de los principios con los que hacer inteligible esa relación: en suma, apertura de la experiencia y del pensamiento a la indeterminación. Es esta la indicación crucial, consideramos, que la noción de nueva ontología introduce. Y es precisamente por su carácter indeterminado que su tratamiento no puede hacerse de manera explícita o analítica: no se trata de esclarecer de manera “clara y distinta” el sentido de un término, o de una serie de términos que guardan una cierta relación con las cosas políticas, sino de restituir la indeterminación que constituye a las cosas políticas mismas.

Este es el hilo dorado que conecta el Maquiavelo de Lefort con el proyecto de restauración de la filosofía política (Lefort, 1986a), y con la noción de régimen democrático como aquel en el que se disuelven los referentes de certidumbre⁹. Es precisamente en la búsqueda de dar cuenta de esta dimensión de incertidumbre de la experiencia de la vida política que la forma de la obra maquiaveliana (y en cierta medida, también la de la lefortiana) se despliega bajo una forma interrogativa. Es decir, buscando antes acoger la incertidumbre y ponerla

9 Mattei, 2019 y Sirczuk, 2015, subrayan acertadamente la conexión entre la teoría de la democracia lefortiana y la lectura maquiaveliana de la república romana como régimen que alberga la división y hace de los tumultos el origen de la libertad. Pero esta conexión sobre el registro político del discurso no se extiende hacia el tratamiento de problemas filosófico-políticos.

en el corazón del propio proyecto, que conjurarla o neutralizarla, ya sea apoyándose en los principios de la naturaleza o en aquellos sobrenaturales (como lo haría la religión revelada). En este sentido, Maquiavelo «sustituye al pretendido saber de la filosofía y la religión un no-saber, de tal manera que su análisis del poder parece por un momento suspendido en el vacío» (Lefort, 1986b, 400).

Como resulta evidente, este abordaje no provee una respuesta definitiva a la cuestión del ser, ni a la de la verdad del poder, sino que, en cierto modo, la desplaza hacia un nuevo registro: «Maquiavelo no enseña la verdad de la política, instituye una relación con la verdad. En cuanto a la verdad ella misma está en su esencia advenir en el *hic et nunc* de la acción, y por lo tanto, qué se sustrae siempre, en parte, a la representación» (Lefort, 1986b, 438). Esta comprensión de la representación como dimensión necesaria de la institución de la unidad del cuerpo político, y al mismo tiempo siempre incompleta, o imposible de ser fijada y estabilizada de forma definitiva, que Lefort detecta en su lectura de Maquiavelo será también central de su propia interrogación del régimen democrático. Cfr. Lefort (1986^a, 20), donde se insiste en la idea de que el espacio social «contiene una cuasi—representación de sí mismo en su constitución aristocrática, monárquica o despótica, democrática o totalitaria».

Como intentaremos mostrar, las dos experiencias privilegiadas sobre las que Maquiavelo despliega este trabajo de lectura y escritura son la imagen del príncipe (en el libro homónimo) y la imagen de Roma (en los Discursos). Es en esas imágenes que se juega la apariencia del poder, es decir, la realidad del poder. En este sentido, resulta legítimo decir que el trabajo sobre la imagen del poder *tal como aparece en la historia es él mismo el vehículo de una interrogación acerca del ser* (en tanto que se da a ver en las apariencias) y al mismo tiempo, que en ese trabajo de lectura e interrogación de la experiencia se despliega aquello que hay de central en la nueva ontología esbozada por Maquiavelo con mucha más precisión que si fuera elaborada analíticamente para alcanzar sus principios.

3. Experiencia, lectura y obra

Si lo que hemos dicho sobre el trabajo de interrogación de la obra, y su conexión con la noción de nueva ontología no es incorrecto, esta continuidad entre ciertos aspectos de la interrogación maquiaveliana sobre la política y la lefortiana no debería sorprendernos. Podemos señalar que en ambos casos se trata de un ejercicio de lectura de textos y simultáneamente de interrogación de una experiencia (la «larga experiencia de las cosas modernas y [la] continua lección de las antiguas» a la que refiere en la dedicatoria de *El Príncipe*). Maquiavelo lee a Tito Livio e interroga la experiencia política de Roma (así como las experiencias republicanas y principescas de su propio tiempo), Lefort lee a Maquiavelo e interroga la experiencia política de la modernidad. La sensibilidad respecto del vínculo entre lectura y experiencia, que no puede desatarse jamás constituye una de las claves para la interrogación de la obra¹⁰, y para la comprensión de la significación que esta interrogación posee *aquí y ahora*. Lo que aparece, aparece siempre portando un sentido. Leer, interpretar,

10 Es preciso subrayar la influencia de la reflexión merleau-pontyana en esta centralidad asignada a la interrogación. Tal como afirma Lefort, “es seguro que mi encuentro con Merleau-Ponty (...) ha sido decisivo para mí. Es él quien me ha hecho entender qué era interrogar”. (Lefort, 2007, p. 344) Traducción nuestra.

reinterpretar, ofrecer a otros a través de la escritura (y las lecturas que toda escritura porta en sí) nuevas representaciones y principios, es un trabajo sobre la materia imaginaria de la vida humana. Y recíprocamente, no hay texto que no refiera a un cúmulo de experiencias, y recíprocamente no hay experiencia que no se presente ya atravesada por la dimensión del sentido. Por eso, el trabajo de la interrogación no es el de asignar sentido a lo que es, sino trabajar sobre las significaciones que ya están allí. No hay algo así como una realidad bruta o una experiencia muda esperando a ser descubierta o develada; toda la vida humana está atravesada por la dimensión del sentido. El trabajo del autor se despliega siempre sobre un material ya significado.

¿Cuál es este material? Las representaciones e imágenes que dan vida a «los principios que gobiernan la opinión» (Lefort, 1986b, 399). Es en este registro que se encuentran experiencia y escritura; la continua lección de los antiguos y la larga experiencia del presente. Y es a estos focos de autoridad que Maquiavelo apuntará con su propio discurso, que buscará desenraizar. Lefort identifica dos focos de autoridad principales: los pseudosabios de Florencia y la sabiduría heredada, es decir, la tradición. Allí es donde se encuentra, en acto, una comprensión y una práctica del poder.¹¹ Frente a este saber heredado, Maquiavelo procede a una «lenta y metódica destrucción de la enseñanza política tradicional» (Lefort, 1986b, 399), que oscila permanentemente entre dos polos: la descomposición de la sabiduría heredada, y el ataque a los “pseudosabios de Florencia”, exponentes de la “mediocre tradición del empirismo político” (Lefort, 1986b, 399), que pretende hacer de la política un saber objetivo.

Maquiavelo, de acuerdo con Lefort, no opone a estas certezas una nueva certeza, sino que produce mediante la crítica un desbaratamiento de las imágenes fijas e inmutables que respaldan un conocimiento proveedor de certezas. Este discurso crítico del saber establecido (y de la experiencia de la vida en común que este saber legitima) no se propone simplemente demostrar su verdad por vía de la pura argumentación lógica o racional, sino «modificar el campo, trabajar esta experiencia hasta el punto de abrirla a lo que le era extraño» (Lefort, 1986b, 400). Al hacerlo, destruye las imágenes de un pensamiento que *priva al lector de la carga de pensar*, para «abrir paso a la palabra interrogativa» (Lefort, 1986b, 389).¹² Casi estaríamos tentados de decir que Lefort no habla aquí solo de Maquiavelo, sino que el lugar del interprete y del lector se confunden en el trabajo de interrogación sobre la obra (cfr. Lefort, 1986b, 308-309).

La sinuosidad del discurso, sus digresiones, su apoyarse en el saber tradicional para abandonarlo luego de modo repentino, no son desvíos, sino elementos consustanciales al despliegue de los argumentos.¹³ El abandono por momentos de la coherencia lógica, las con-

11 «Las ideas sólo se hacen operativas en función de una experiencia del sujeto que, ella misma, nunca es reducible al concepto» (Lefort, 1986b, 400)

12 «La palabra interrogativa vive del borrado del objeto y del aplazamiento del término» (Lefort, 1986b, 718).

13 En este aspecto la lectura de Lefort es profundamente deudora de la straussiana, «la única que vincula la cuestión del sentido del discurso maquiaveliano a la de la lectura para hacer emerger plenamente su mérito». (Lefort, 1986b, 259). Esta concordancia fundamental debe leerse, en Lefort, junto con una discordancia igualmente importante respecto de la relación entre interpretación, obra y autor: si para Strauss el autor —ciertos autores— tiene un control pleno sobre su obra y los sentidos que de ella se desprenden, Lefort rechaza la idea de un saber amo del autor (sea Maquiavelo o el intérprete) capaz de poner bajo su dominio plenamente la obra. Las significaciones y su relación con el mundo no admiten una posición de saber absoluto. Cfr. (Hilb, 2022; Strauss, 1958, 15-53)

tradiciones, los puntos de ruptura, los saltos que el autor da de una posición a otra, en suma, los ardidés de Maquiavelo no son un defecto del discurso: «los puntos de ruptura deciden tan categóricamente como las cosas dichas la verdad del discurso» (Lefort, 1986b, 389).

4. El príncipe virtuoso. Representación, imagen y apariencia

Como señalamos, una de las superficies fundamentales sobre la que Maquiavelo realiza esta operación es la imagen del buen príncipe. Sobre ella Maquiavelo elabora un doble trabajo: en primer lugar, corta el lazo que la une a su fundamento, y en segundo lugar, se resiste a reconducir su crítica de aquello que aparece en la escena política a una dimensión del ser. Si la superficie primera sobre la que se despliega el análisis maquiaveliano es el del modo en que el príncipe aparece frente a sus súbditos (y en especial, frente al pueblo), lo que Lefort detecta de novedoso en el proceder maquiaveliano es la negativa a reconducir el problema a un orden prescriptivo que ordenaría el conjunto de acontecimientos de acuerdo con un orden extrapolítico de valores (el más significativo entre ellos: una enseñanza acerca de las virtudes sostenida en un discurso religioso o filosófico).

Comprendemos en este punto la significación de la renuencia de Maquiavelo a establecer los principios sobre los que luego razonará:

Mientras que las cuestiones relativas al arte de gobernar fueron planteadas por sus predecesores desde un punto de vista bien definido, en referencia a verdades tradicionalmente reconocidas —ya sea que se basaran en la autoridad de la razón o de la religión—, las suyas parecen no requerir ningún presupuesto y más bien ordenar todo el movimiento del pensamiento. (Lefort, 1986b, 327)

Es en este sentido que el poder se asienta sobre un vacío: mediante la figura del príncipe una sociedad constitutivamente dividida encuentra su unidad, pero esta unidad no se asienta en ningún principio, en ningún fundamento, en ninguna razón. Es la capacidad del príncipe de sostener una relación mediada por su imagen con sus súbditos (y nada más que eso) lo que sostiene la unidad del estado¹⁴: «el príncipe no se afirma como tal, como sujeto político, más que sosteniendo la indeterminación que es constitutiva de lo real, más que midiéndose con una empresa cuyo sentido no está inscripto en las cosas, independientemente de él, sino que más bien pasa por él» (Lefort, 1986b, 435).

Este desplazamiento sugiere una salida de la moral tradicional mucho más radical de lo que puede parecer a primera vista. Maquiavelo no desbarata simplemente la idea del buen príncipe, desbarata más profundamente los términos en los que la distinción entre buen o mal príncipe es posible, y adquiere sentido. La crítica de la bondad del príncipe (manifiesta en el consejo de entrar en la crueldad cuando resulte necesario y en el señalamiento de la necesidad de regirse por el dominio de las apariencias), podría aún permanecer dentro del horizonte del pensamiento tradicional, si mantuviera una distinción entre un plano del ser

14 Cfr. El capítulo XVIII de El Príncipe: «A un príncipe no le es necesario poseer todas las cualidades citadas [piedad, fe, humanidad, integridad, religión] pero le es muy necesario aparentar poseerlas», y luego, «los hombres en general juzgan más con los ojos que con las manos». (Machiavelli, 2006, 239-241) Traducción propia.

y un plano de las apariencias (es decir, si se fundara en una distinción cierta entre bien y mal)¹⁵. Alterando entonces la relación entre ser y parecer, Maquiavelo «no pretende retornar desde la apariencia al ser; interroga las apariencias en la certeza de que el príncipe sólo existe para los demás, que su ser está en el exterior. Su crítica se despliega exclusivamente en el orden de las apariencias» (Lefort, 1986b, 408).

Se ha insistido suficientemente en la historia de las interpretaciones de Maquiavelo sobre el desplazamiento del centro de las preocupaciones del pensamiento desde el deber ser hacia el ser; ahora bien, aquello que Lefort pone de manifiesto en el proceder de Maquiavelo es algo de otro orden: se trata de un desplazamiento del ser hacia las apariencias. Esto es, la negativa de Maquiavelo de reconducir el orden de los fenómenos, aquello que aparece en el campo de lo político, a un orden del ser, en el que encontraría su verdad. Pero aquello que se encuentra implícito en este proceder de Maquiavelo es aún más significativo: al dar cuenta de los fenómenos políticos sólo ocupándose de aquello que aparece sugiere que los fenómenos políticos (y su sentido) solo se revelan en el orden de las apariencias. Ahora bien, esta insistencia en la necesidad de comenzar por los fenómenos, por lo que nos es dado inmediatamente no precipita a Maquiavelo, sostendrá Lefort, en un empirismo ramplón, pues el retorno a los fenómenos no es la constatación de la certeza de los hechos¹⁶:

La exigencia de una certidumbre científica y de una determinación de lo real se impone como lo que da sentido al discurso y, se revela a la vez suspendida de la verdad de un movimiento puramente crítico, ligado profundamente a la prueba de una incertidumbre relativa al fundamento del saber o a la de una indeterminación relativa al Ser mismo de lo político. (Lefort, 1986b, 367-368)

El abandono de la Naturaleza, de Dios o de la Razón no nos revela la verdad fáctica de lo político, sino que, por el contrario, nos pone en contacto con la *indeterminación del ser mismo de lo político*. Lo que se revela y se oculta en un mismo movimiento es que *no hay una transparencia en el origen que podría ser develada por el pensamiento*:

No hay aquí ningún positivismo del hecho que se sustituiría por un positivismo de la esencia. Pues el hecho, con tal de que sea tomado con todas sus ramificaciones, no encierra una significación, sino que *más bien* se desliza entre los sentidos, se convierte en el inductor de un no-sentido, de una indeterminación que, asumida por un sujeto, le abre el espacio propio del discurso de la política. Es en la crítica de lo que aparece, en la inversión de las apariencias [...] que se constituye la obra maquiaveliana. (Lefort, 1986b, 426)

Situarse en el plano de las apariencias e interrogar lo que aparece, abandonar el lugar del saber amo en el plano del pensamiento implica reconocer la convivencia del saber con su límite, y admitir este límite, ese no-saber, como condición del pensamiento.

15 Sobre este punto, cfr. el estudio de (Vissing, 1986), que explora el tema en la senda inaugurada por Lefort.

16 Como se afirma más adelante, «la verdad de la política no se deja reducir a los términos de un saber objetivo» (Lefort, 1986b, 444).

Para quien sólo considera lo que cae bajo los sentidos, el acontecimiento es misterioso; viene necesariamente de otra parte, se propaga desde un punto fuera del campo visible [...] Pero para quien sabe traspasar las apariencias y reconocer una lógica en la historia, el acontecimiento acarrea un sentido. (Lefort, 1986b, 595)

El contacto con los acontecimientos, entonces, no supone elevar al fenómeno a la categoría de ídolo, sacralizar lo que es como si portara en sí mismo de una verdad autoevidente. Por el contrario, este trabajo exige realizar sobre los fenómenos un esfuerzo de interpretación como única vía posible de acceso a su inteligibilidad. La heterogeneidad constitutiva de lo real ya no puede entonces ser considerada una degradación o un extravío de un orden divino, natural o racional. Lo que es se presenta como heterogéneo, como dividido, y esta división no es la falta o el defecto de lo existente, sino su modo de ser. La liberación del pensamiento de la diferencia entre esencia y apariencia supone que

no hay otra cosa en la historia sino lo que aparece, es decir, las acciones de los hombres y los acontecimientos en torno a los cuales se entrelazan [...] Pero lo que aparece lleva consigo un sentido, es desde el principio objeto de un lenguaje, puesto que siempre captamos en él relaciones, de tal suerte que lo que existe deja de ser ese hecho bruto y opaco que desafía al pensamiento. (Lefort, 1986b, 358)

La ruptura maquiaveliana es entonces, en la lectura de Lefort, ella misma una restauración de la posibilidad de llevar adelante un trabajo de interrogación acerca de lo político.¹⁷ Contra aquellas mistificaciones de la tradición, que oscurecen la interrogación de los fenómenos políticos al supeditar su comprensión a un orden extrapolítico que los jerarquizaría y los haría inteligibles, el Maquiavelo de Lefort se propone interrogar políticamente los asuntos políticos (Lefort, 1960). Y afirma que esta interrogación sostiene una sensibilidad hacia la indeterminación constitutiva de lo social, y hacia la división que le es inherente, que precisamente el conocimiento de la tradición y el de los “sabios de nuestro tiempo” que insisten en la prudencia, la moderación y en el “justo medio”, obturaría.

Es en este sentido que la lectura lefortiana de la cuestión de la división en Maquiavelo va mucho más allá de la división empírica entre humores, en la medida en que refiere, hemos intentado mostrar, a lo que podríamos llamar la división originaria de lo social y del discurso. La cuestión de la división, eje fundamental de la lectura lefortiana de los *Discorsi*, no se agota en el análisis célebre de la centralidad otorgada al conflicto entre grandes y pueblo para la institución de la libertad en Roma (Lefort, 1986b, 467-479; Machiavelli, 2001, 17-49). A través de la cuestión del conflicto y la división de humores, Lefort lee en Maquiavelo un hecho general de la vida política: «Encontré la división social en Maquiavelo, pero concebida como constitutiva de la sociedad política y, por tanto, imborrable» (Lefort, 2007, 853).

17 Trazamos aquí, como resulta claro, un paralelo con las primeras líneas de *La question de la démocratie*. Sobre el sentido de este propósito, y específicamente sobre la cuestión del carácter novedoso o conservador de esta restauración, volveremos en las conclusiones.

5. Roma

Al igual que en el examen de la cuestión del vínculo representativo entre príncipe y pueblo a partir de la imagen del príncipe, la imagen de Roma (y en particular de la Roma republicana) constituye el campo de representaciones sobre las que el texto maquiaveliano interviene de manera decisiva. Sin embargo, a diferencia de buena parte de la literatura establecida, Lefort procura llevar el examen de la división al campo de una interrogación sobre lo político. Esta no es ya solamente la división social que atraviesa a toda ciudad y que aparece bajo la forma de los tumultos, ni aún la división entre estados cuya hostilidad se realiza bajo las reglas de la guerra. La división que se presenta, en la obra maquiaveliana, también bajo una forma más radical:

Esta división no es la división empírica de los Estados [...] sino, fundando esta división, la división del ser mismo de lo político para cada sociedad, cuya reunión tiene lugar a la prueba de una alteridad radical, de la pura indeterminación del exterior, y de la exposición a la muerte. (Lefort, 1986b, 551)

Esta noción de una división no empírica nos sugiere el contacto ineluctable para cualquier cuerpo político con su límite: «la división bruta, estéril e ingobernable del ser de la Ciudad y su exterior, la alteridad última de lo *natural*» (Lefort, 1986b, 553). Es esta interrogación de la división, que pone el foco en las cuestiones específicas de la división de los tiempos (ligada a la querrela entre antiguos y modernos) y a la cuestión de la interpretación (que involucra la búsqueda del sentido entre la lectura –de Tito Livio, entre otros– y la experiencia –de la libertad romana) la que Maquiavelo abrirá en su tratamiento de “Roma”.

En los *Discorsi*, sostiene Lefort, el discurso Maquiaveliano “abandona su centro”, o su eje (la cuestión del poder), para asumir una perspectiva mucho más compleja que se desarrolla en varios registros. De hecho, la respuesta a la pregunta ¿qué es “Roma”?, aún cuando se realiza con la intención de imitarla, no es accesible de manera transparente e inmediata. Requiere de un libro como los *Discorsi*, es decir, de un trabajo sobre las imágenes y las representaciones que rigen las acciones de los hombres. En los *Discorsi*, el pensamiento político radicaliza la apuesta de El Príncipe. Si allí se producía una interrogación sobre el poder desde la perspectiva del príncipe que no se apoyaba sobre las garantías del saber tradicional acerca de la naturaleza, el poder, la autoridad y su legitimidad, aquí la perspectiva ya no es única (aparecen la del pueblo, la de los príncipes en principados y repúblicas, la de los capitanes, la de los líderes religiosos, etc.) y el “tema” ya no sirve de “superficie” o de “punto fijo” (el poder, o la conquista del poder) sino que los mismos temas se superponen bajo el punto de acumulación “Roma”. Maquiavelo explota la condensación de sentidos que se adhieren al nombre de Roma: ella es sucesivamente (y en ocasiones simultáneamente) República popular, República aristocrática, tiranía, destructora de experiencias republicanas, sede de un gobierno teocrático, la experiencia de una apertura de la historia (y *a* la historia), la aventura de la libertad, el ámbito de la más alta gloria mundana, una tradición venerable, la experiencia de la corrupción y decadencia (cfr. Sullivan, 1996).

A su vez, la elección de Roma como centro de la reflexión toca un aspecto central de la relación de la obra con el mundo: «haciendo de Roma el soporte de su reflexión [Maquia-

velo] alcanza con la imagen de la Antigüedad y de Roma en el corazón de las ilusiones políticas de su tiempo» (Lefort, 1986b, 466). El comienzo de los *Discorsi* apunta, precisamente, a quienes pretenden “imitar la grandeza de Roma”. Es esta opinión común entre los humanistas de la época (la deseabilidad de un “retorno” y una “imitación” que serían a la vez un “renacimiento”) la que es alcanzada por el discurso maquiaveliano.

No habría entonces, en los *Discorsi*, simplemente contraposición entre imitación e innovación, o encubrimiento de la innovación bajo la máscara de la imitación, sino un *uso* del principio de la imitación que *modifica radicalmente sus efectos*: imitación no sería ya copiar lo hecho en el pasado sino “retorno a los orígenes del pensamiento político”. Retorno no simplemente en un sentido cronológico, sino en el sentido de “remover” aquello que, al volverse doctrina o dogma, obstaculiza el acceso a los problemas políticos en tanto que problemas. En ese sentido Maquiavelo “toma” el principio de la opinión común favorable a la imitación de los antiguos para convertirlo en un punto de apoyo del trabajo de destrucción de la “Antigüedad”, es decir del estatuto de garante del conocimiento de que goza la gran tradición. Este movimiento de apertura del pensamiento y la acción a la indeterminación nos conduce a aquella experiencia que se encuentra en el origen mismo de esas doctrinas ahora “clásicas” (antes de que se volvieran “clásicas”): la percepción del problema político como problema político.

La imagen clásica de la ciudad libre en tanto que “bien ordenada” se revela entonces como la imagen de una experiencia de lo político que ocluye la libertad en varios planos: oprime la fuerza y la potencia del pueblo e impone una dominación social que produce impotencia; impide el surgimiento de una ley nacida del conflicto y favorable a la libertad; niega la apertura a la historia y a su indeterminación que sólo una dinámica social no regida por un principio de “buena sociedad” exterior a ella puede generar; y por último, impide al pensamiento “aventurarse” por tierras incógnitas (Machiavelli, 2001, 3), las de la indeterminación de su propio fundamento y su propia verdad. En ese sentido, las nociones clásicas de política, historia, filosofía y ley son transformadas radicalmente¹⁸. Éstas ya no son disciplinas claramente delimitadas y estabilizadas por una serie de verdades que nos permiten tanto distinguirlas unas de otras como alcanzar certidumbre respecto de la verdad de aquello que predicán. Contra todo este saber acumulado de la tradición, el Maquiavelo leído por Lefort busca inducir una apertura del campo del pensamiento y de la acción a una incertidumbre que les es constitutiva. Tal como el príncipe nuevo se revela más virtuoso y su poder más seguro que el del príncipe hereditario que reposa en la fortuna (es la secuencia que va del capítulo 2 al capítulo 6 de *El Príncipe*), también en el campo del saber encontramos en la figura del fundador una virtud de un orden mucho más alto que en la del reproductor y heredero del saber establecido.

18 Esta transformación no afecta solamente al sentido de cada una de estas disciplinas o campos de la acción, sino también, en otro registro, a la compartimentación misma entre diversas disciplinas (Lefort, 1986b: 41). Este argumento a su vez guarda cierta analogía con el presente en “Permanence du théologique-politique?”, acerca de la necesidad de interrogar el modo de institución de una distinción entre lo teológico y lo político, antes que asumir la existencia de estas esferas como dadas, para pensar simplemente el modo en que se relacionan entre sí (Lefort, 1986c). Cfr. también Lefort, 1986a.

6. Conclusión

El corazón de la innovación maquiaveliana (es decir, según Lefort, de la modernidad política como nuevo orden de sentido) se encuentra en ese esbozo de una “nueva ontología”, es allí, sostenemos, donde se designa el cambio de registro del pensamiento que en el que Maquiavelo se aventura (aquellos *nuovi ordini e modi* que asegura traer), y cuyo sentido e implicaciones Lefort se propone dilucidar. La relevancia de esta indagación sobre la noción de *nueva ontología*, entonces, no es simplemente la de ganar precisión conceptual sobre un término —usado poco frecuentemente en la obra lefortiana—, sino que nos permite poner de manifiesto varios aspectos centrales del trabajo de Lefort sobre la obra maquiaveliana, y a través de él sobre la gestación del itinerario intelectual del propio Lefort.

Esta indagación nos da así una vía de acceso a un aspecto relativamente descuidado del pensamiento de Lefort, que hace al corazón tanto de su comprensión de Maquiavelo como del desarrollo de su propia manera de pensar lo político. Califica la novedad de Maquiavelo, y con ella, el orden del pensamiento y de la acción al que da inicio, de una manera que no había sido explicitada antes. La lectura lefortiana de Maquiavelo, entonces, constituye un pasaje clave para la afirmación de un pensamiento político que está caracterizado por una singularidad irreductible a tanto a las certezas de la metafísica como a las del empirismo. Pero esta puesta en cuestión no afecta solamente el lugar del poder y del saber tal como se instituyen en un régimen político: este esfuerzo interrogativo se vuelca tanto hacia el mundo como hacia el intérprete. El lugar de quien interroga y busca pensar los asuntos políticos también se ve sometido al trabajo de la interrogación, y a la puesta en cuestión de los principios y los puntos de apoyo que sostienen su propio discurso. El intérprete no es quien ocupa (desde la ciencia, la religión o la filosofía) el lugar del saber, sino quien se interroga por lo que es y por su propia posición dentro de aquel orden, y quien en ese camino ve interrogada su propia identidad. Y a su vez, nos permite comprender que ese abandono no es una pérdida. El abandono de las referencias de certidumbre que Lefort identifica como el aspecto central del recorrido que Maquiavelo ofrece subrepticamente a sus lectores no es el arrojamiento al sinsentido, no es vivir en el mundo de una “teología decapitada”, que al perder la dimensión de la trascendencia, pierde de manera definitiva la dimensión del sentido y de la normatividad. Por el contrario, aquello que instaura la obra de Lefort es un esfuerzo, que nunca puede concluirse, por descifrar y crear el sentido *en* el orden de la acción. Es decir, en contraposición a un pensamiento cuyo esfuerzo principal habría sido el de ponerse a salvo de la acción, de su incertidumbre, de su potencial disruptivo y destructivo, Lefort busca afirmar la capacidad del pensamiento de entrar en contacto con la dimensión inescrutable del acontecimiento y pensar *en* el acontecimiento, y no ya *contra* él.

En este sentido, aquella nueva ontología, abierta al acontecimiento, abre una senda que, sin ser metodológica, supone un modo de pensar lo político que es también novedoso, no tanto en el sentido de ser algo inédito, sino en el de ser sensible a la dimensión de la innovación, del advenimiento de lo inesperado en el mundo, y de la necesidad de poner esa dimensión de indeterminación en el corazón de la interrogación sobre los asuntos políticos. Esa dimensión del pensamiento, el “aventurarse en tierras no pisadas por nadie antes” es la que Lefort, en cierta medida, descubre, recupera y restaura leyendo a Maquiavelo. Ese rasgo

de la actividad del pensar no puede ser reducida a un código, a un dogma o a un método, ni puede ser esclarecida mediante un tratamiento analítico. En suma, no hay nada que nos pueda proveer garantías antes del contacto con la obra misma, antes del esfuerzo de pensar, antes de la aventura de actuar. Pero esto no supone, vale precisarlo, un abandono a un relativismo en el que cualquier afirmación vale lo mismo que cualquier otra: simplemente significa que los criterios con los que juzgar políticamente no pueden extraerse de ningún otro orden de los asuntos humanos. Se puede leer, escribir, interpretar, y establecer en aquel orden de sentidos distinciones políticas relevantes; se puede lanzar un nuevo sentido al mundo de sentidos. En suma: no perdemos la capacidad de juzgar, sólo se abandona la ilusión de que es posible hacerlo desde un punto arquimédico que nos permitiría alcanzar la transparencia de lo real.

Bibliografía

- Bignotto, N. (2013). Lefort and Machiavelli. En *Claude Lefort: Thinker of the political* (pp. 34-50). Palgrave Macmillan.
- Chauí, M. (2018). Lefort: O trabalho da obra de pensamento. *discurso*, 48(1), 7-27.
- Eiff, L. (2013). La historia y la irrupción política del conflicto. Merleau-ponty y el “momento maquiaveliano”. *Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales*, 3, 55-73.
- Flynn, B. (2005). *The philosophy of Claude Lefort: Interpreting the political*. northwestern university press.
- Hilb, C. (2022). 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*. Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Labelle, G. (2003). Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort. *Politique et sociétés*, 22(3), 9-44.
- Lefort, C. (1960). Machiavel jugé par la tradition classique. *European Journal of Sociology/ Archives Européennes de Sociologie*, 1(1), 159-169.
- Lefort, C. (1978). *Sur une colonne absente: Écrits autour de Merleau-Ponty*. Gallimard Paris.
- Lefort, C. (1986a). La question de la démocratie. En *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)* (pp. 17-32). Éditions du Seuil.
- Lefort, C. (1986c). *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Gallimard.
- Lefort, C. (1986d). Permanence du théologico-politique? En *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)* (pp. 275-329). Éditions du Seuil.
- Lefort, C. (1992a). *Ecrire: A l'épreuve du politique*. Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1992b). Philosophe? En *Ecrire: A l'épreuve du politique* (pp. 337-355). Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1992c). Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx: La politique et le «réel». En *Ecrire: A l'épreuve du politique* (pp. 169-194). Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1992d). Trois notes sur Leo Strauss. *Ecrire. À l'épreuve du politique*, 261-301.
- Lefort, C. (1994). *L'invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire*. Fayard.

- Lefort, C. (2007). *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Belin.
- Machiavelli, N. (2001). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Salerno.
- Machiavelli, N. (2006). *Il principe*. Salerno.
- Manent, P. (1993). Vers l'oeuvre et vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort. *La démocratie à l'oeuvre: Autour de Claude Lefort*. Paris: Éditions Esprit, 169-190.
- Mattei, E. (2019). *El conflicto y la institución: Claude Lefort, lector de Nicolás Maquiavelo*.
- Ménissier, T. (2017). Lefort lecteur de Machiavel: Le travail continué de l'oeuvre. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2, 9-32.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible: Suivi de notes de travail* (Vol. 36). Gallimard.
- Merleau-Ponty, M., & Lefort, C. (2010). *Lo Visible y lo invisible: Seguido de notas de trabajo*. Nueva Visión.
- Molina, E. (2000). Maquiavelo en la obra de Claude Lefort. *Metapolítica*, 4(13), 64-81.
- Paredes, D. (2022). Claude Lefort y la filosofía. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 1-18. <https://doi.org/dx.doi.org/10.6018/daimon.521141>
- Poltier, H. (1998). *Passion du politique: La pensée de Claude Lefort*. Labor et Fides.
- Ramos, S. de S. (2021). Claude Lefort e a herança merleau-pontiana. *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*, 51(1), 71-82.
- Sirczuk, M. (2015). La lectura lefortiana de Maquiavelo. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 112-120.
- Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press.
- Sullivan, V. B. (1996). *Machiavelli's three Romes: Religion, human liberty, and politics reformed*. Northern Illinois University Press.
- Vissing, L. (1986). *Machiavel et la politique de l'apparence*. Presses Universitaires de France.
- Volco, A. (2016). Una revisión del realismo Maquiaveliano: El problema de las armas propias. *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, 16, 45-66.

RESEÑAS

MARRODÁN, J. (2024), *Albert Camus. La nostalgia de Dios*. Madrid: Ediciones Rialp.

Albert Camus es un autor complejo y contradictorio, siendo la figura divina una de las cuestiones más problemáticas de su pensamiento. En *La peste* su protagonista entiende «que acaso es mejor para Dios que no crea uno en él y que luche con todas sus fuerzas contra la muerte, sin levantar los ojos al cielo donde Él está callado» (Camus, 2007, 122), y en *El mito de Sísifo* sostiene que «El hombre absurdo no puede admitir sino una moral, la que no se separa de Dios, la que se dicta. Pero vive justamente fuera de ese Dios» (Camus, 2019, 90). De esta manera, se muestra cómo, si bien el argelino se ve incapaz de rechazar la divinidad en su totalidad, tampoco es capaz de comprometerse hasta las últimas consecuencias de su existencia.

Para Javier Marrodán, toda la obra camusiana se ve imbuida en la pregunta sobre las posibilidades de la existencia de Dios, pues «pidió respuestas al único que podía dárselas» (Marrodán, 2024, 333) a pesar de no encontrar más que silencio. De esta manera, todo el libro se basa en un análisis del anhelo de trascendencia que recorre la filosofía del premio nobel. Para realizar esta tarea, su autor divide esta obra en tres grandes apartados: una extensa biografía de Albert Camus, el análisis de la mayoría de sus obras y una defensa de la necesidad de valores trascendentales en el planteamiento camusiano.

La biografía que se encuentra en este libro muestra todos los momentos cruciales de la vida del escritor. Desde su adolescen-

cia en Argel y el despertar de la tuberculosis que le acompañaría toda su vida hasta la entrega del Premio Nobel y el trágico accidente que pocos años después acabaría con su vida. Además, en este apartado el autor decide centrarse en los diferentes episodios de la historia de Camus que pusieron en primer plano el problema de Dios en el pensamiento del autor. Cabe destacar aquí la tesina que escribió sobre San Agustín, el descubrimiento de Simone Weil o las conversaciones con el reverendo Howard Mumma. Asimismo, el estudio de la biografía del autor se delata extensa y minuciosa al comprender los principales debates acerca de ciertos momentos vitales como la posibilidad de que las conversaciones con el reverendo no trascurrieran del modo que el mismo cuenta. No obstante, Javier Marrodán decide acreditarles veracidad al asumir que la mayoría de los errores destacados en la obra de Howard Mumma se deben al paso del tiempo desde que se producen hasta el momento en el que fueron escritas y publicadas.

Por otro lado, es interesante mencionar el profuso estudio que realiza el autor sobre la evolución de su pensamiento en relación con su afiliación con el Partido Comunista Francés. No se trata solo de que tras la publicación de *El hombre rebelde* fuese necesario que Camus abandonase dicho partido sino que es una clara muestra del compromiso del argelino con sus principios. Camus se niega a admitir la justificación de ningún asesinato pues asume que «El progreso es

parecido a aquel horrible dios pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo de los enemigos muertos» (Camus, 2022, 266) y si para culminar la revolución se debe dar muerte, ya desde su concepción es una revolución corrupta.

Con respecto a la segunda de las partes que compone este libro, es pertinente destacar que el autor realiza un concienzudo análisis de la mayoría de las obras centrándose en la figura de Dios en estas. No obstante, Javier Marrodán decide no examinar sus dos primeras obras (*Bodas y El revés y el derecho*) al ser «dos composiciones juveniles de carácter biográfico y paisajístico que apuntan algunos temas nucleares, pero que aún están lejos del alcance y la profundidad de los libros posteriores» (Marrodán, 2024, 122).

El estudio sobre *El hombre rebelde* orbita en cierta medida en la similitud en la figura de Cristo con la de un hombre rebelde pues: «Cristo ha venido a resolver dos problemas principales, el mal y la muerte, que son precisamente los problemas de los rebeldes» (Camus, 2022, 55) y a su vez reivindica su figura a través de la noche en el Gólgota, pues si Cristo no hubiera desesperado, si no hubiera él mismo dudado del abandono de Dios, nunca podría haber sido verdaderamente un hombre. Así pues, el autor intenta mostrar durante toda la obra la estrecha relación entre la religión católica y el pensamiento camusiano llegando a admitir que Camus fue «un hombre que no cesó de amar todo lo que de sagrado hay en el mundo» (Marrodán, 2024, 97) a pesar de la constancia con la que el premio nobel se aleja de Dios en *El mito de Sísifo*.

En el último apartado del libro, Javier Marrodán busca entender la figura de Albert Camus en conexión con San Demetrio y su leyenda (figura que él mismo incorpora en *Los justos*). El santo tenía una cita con Dios

en la estepa, sin embargo, este se retrasó a su encuentro al parar a socorrer a un campesino cuyo carromato se había quedado atascado en el fango. Una vez que llegó al lugar acordado, Dios ya no se encontraba allí. Por lo tanto, el autor defiende que Camus «renunció a saber porque le apremiaba el hacer, no tuvo tiempo de pensar porque consideraba más urgente actuar» (Marrodán, 2024, 290). Así pues, si como se explicó antes Camus pidió respuestas a Dios, el argelino no tuvo nunca tiempo para pararse a escuchar la explicación divina. Su «corazón inquieto» no podía sino actuar a favor de los apesadados, ayudar a los desamparados, pues no es «posible ocuparse de los carros varados en el camino cuando se está pensando en un futuro ideal donde no habrá barro ni carros atascados» (Marrodán, 2024, 290).

Estas mismas ideas se explicitan en *El hombre rebelde*, donde ya la introducción muestra que la problemática principal de la Europa de posguerra era la de las posibilidades de la actuación sin derivar a una justificación del crimen. Toda la reflexión camusiana está al orden de la actuación: «su preocupación es transformar» (Camus, 2022, 22).

Otro de los puntos en común con el pensamiento cristiano se halla en la reflexión camusiana sobre la maldad, noción que se manifiesta principalmente en *La peste* (donde además se encuentra uno de los pocos personajes cristianos escritos por Camus, el padre Paneloux). El argelino sostiene que el sufrimiento y las injusticias provienen del propio corazón humano que toma decisiones equivocadas. Marrodán sostiene que, frente a esta idea, Albert Camus está interpretando la condición humana de *La Caída* desde la perspectiva absurda. De esta manera si el *Catecismo* recuerda que «el pecado es más bien una falta contra la razón, la verdad y la con-

ciencia recta» (Marrodán, 2024, 313), se puede entender que cuando comenta en *El mito de Sísifo* que «El absurdo es el pecado sin Dios» (Camus, 2019, 58), Camus está relacionando el absurdo con un mal dado en el error humano de traspasar los límites de la razón al buscar exigencias de claridad en un mundo incapaz de otorgar dichas respuestas.

Cabe a su vez destacar el insaciable compromiso de Albert Camus con las injusticias. En sus diarios personales, el argelino abre la puerta a ciertas ideas cristianas cuando admite que el reino de los cielos llegará el día que la humanidad deje de desgarrarse y amar lo que verdaderamente son. No obstante, esta ciudad de Dios no debe entenderse en un sentido trascendente, frente a Cristo respondiendo «mi reino no es de este mundo», Camus invertirá la expresión para proclamar que «Nuestro reino es de este mundo». Por esta razón, no es de extrañar que asuma la crítica nietzscheana al humanismo como un cristianismo sin figura divina pero con sus mismos errores. Cuando el argelino defiende que el reino del hombre es este mundo, se aleja del humanismo y las frías lógicas que lo recorren para testimoniar a favor de los apestados. Camus se pone del lado del hombre de carne y hueso para alejarse de abstracciones humanistas.

Por lo tanto, el compromiso del rebelde frente a las injusticias humanas busca sus fundamentos en una vida virtuosa que ya el *Catecismo* describe: «el hombre virtuoso es el que practica libremente el bien». Así pues, si los personajes de *La peste* pueden enten-

derse como las grandes figuras rebeldes que Camus narra, la lucha contra la enfermedad se revela como el modo virtuoso para afrontar las carencias del mundo a pesar del rechazo al porvenir. De este modo, el rebelde es virtuoso cuando lucha por su reino.

Por último, el autor concluye la obra con una breve relación entre la novela *El hecho extraordinario* de Manuel García Morente y el teatro *Barioná, hijo del trueno* de Sartre y el pensamiento camusiano con el fin de matizar la nostalgia de Dios que el argelino tenía.

En definitiva, este libro desarrolla exhaustivamente el estudio de Albert Camus sobre la figura de Dios. Si bien es cierto que este nunca se declaró como cristiano, es innegable que toda su obra se ve imbuida por la divinidad. Asimismo, para este análisis el autor se sirve de una extensa y actualizada bibliografía que expone al final de cada capítulo, permitiendo al lector no solo encontrar las referencias a las otras obras con facilidad sino que facilita el inicio de este a una propia investigación sobre las ideas de este autor.

Referencias

- Camus, A. (2022). *El hombre rebelde*. Literatura Random House.
 Camus, A. (2019). *El Mito de Sísifo*. Alianza.
 Camus, A. (2007). *La Peste*. Edhasa.

Miguel Fernández Nicasio
 (Universidad de Sevilla)

ESQUIROL, J. M. (2024), *La escuela del alma. De la forma de educar a la forma de vivir*. Barcelona: Acantilado.

El profesor y filósofo catalán Josep Maria Esquirol, de la Universitat de Barcelona, amplía y profundiza en su propuesta filosófica, conocida como *Filosofía de la Proximidad*, en su obra más reciente, *La escuela del alma. De la forma de educar a la forma de vivir* (2024). Este libro se inscribe en una trayectoria consolidada por obras previas como *La resistencia íntima* (2015), *La penúltima bondad* (2018) y *Humano, más humano* (2021), todas publicadas por la editorial Acantilado y traducidas a diversos idiomas. Si bien se podría categorizar como una reflexión filosófica sobre la educación, Esquirol va mucho más allá de esta etiqueta, ofreciendo un texto que profundiza en el acto de educar como un modo de habitar y transformar la vida. Desde el primer momento, el lector reconoce en la FP de Esquirol un trasfondo de atención a los detalles del vivir, una finura en el pensamiento y en el amor, y una valoración de la experiencia como riqueza inagotable. En esta obra, el autor retoma su característico talento para decir las cosas con claridad y belleza, combinando paciencia ante la inquietud de la cultura contemporánea con una tenacidad admirable para resistir sus impulsos más caóticos. Esquirol sabe ver y rescatar lo olvidado, devolviéndonos una mirada renovada sobre aquello que realmente importa.

Es que vivimos en una cultura que ensalza el progreso, la innovación, la economización y los beneficios como valores supremos. Este paradigma se filtra inevitablemente en el ámbito educativo, que, según el profesor Esquirol, debería poseer su propio mundo y lógica. La consecuencia de esta invasión es la aceptación acrítica de que una

educación basada en mejoras tecnológicas y burocráticas es una educación ideal: anti-problemática, eficiente, plana y obvia. Sin embargo, *La escuela del alma* se presenta como un antídoto contra esta visión reduccionista. El filósofo de Barcelona denuncia cómo la educación contemporánea corre el riesgo de falsificar y corromper el impulso genuino de enseñar y aprender. Frente a esto, su libro se erige como una firme resistencia, un contrapunto que busca devolver a la educación su sentido fundamental. Aquí, el acto de educar no es un mero ejercicio técnico ni una simple transmisión de conocimientos; es un compromiso vital con la formación de las personas y con la configuración de un mundo más humano, es decir, con mayor claridad y calidez.

El libro está compuesto por diez capítulos, precedidos de unas *Notas Introductorias* que combinan aforismos y argumentos. En estas páginas iniciales, Esquirol sienta las bases de su propuesta filosófica, articulando su pensamiento en torno a su idea fundante: “Con la clave de la proximidad he ido desplegando una comprensión de la situación fundamental” (p. 14). Estas notas preparan al lector para un texto que, en última instancia, se presenta como una acción de gracias por la vida de enseñanza y estudio, tanto en su dimensión de recibir como de dar. El cuerpo del libro está estructurado en torno a nueve bienaventuranzas filosóficas, que culminan en un capítulo final titulado *El último día de curso*. Estas bienaventuranzas no son simples máximas ni reglas, sino profundos ejercicios de meditación sobre la vida, el mundo, la formación y el espíritu. A continuación, se presenta una explicación de las mismas.

“Felices los que van a la escuela: cruzarán el umbral” (p. 21): Esquirol abre su reflexión sobre la escuela como un lugar donde se da la resistencia por medio de la *altertopía*. En este espacio, la comunidad educativa no se somete pasivamente a la cultura dominante, sino que la reconfigura, desafiando aquello que intenta imponer su dominio. “Felices los que encuentran buenos maestros: se acordarán de ellos” (p. 38): el maestro, para Esquirol, es un testigo vivo de la verdad, un regalo inmerecido que confirma el buen camino y deja una huella imborrable en sus estudiantes. Este encuentro es una experiencia de gracia, donde la confianza y el agradecimiento se convierten en pilares fundamentales. “Felices los que van contra el destino: ya son origen” (p. 52): Esta bienaventuranza celebra la capacidad humana de ser inicio, de transformar la realidad y de ayudar a otros a encontrar su propio camino. La libertad, la creatividad y la generosidad se presentan aquí como cualidades esenciales de la educación. “Felices los que prestan atención: entrenan su espíritu para recibir” (p. 65): La atención, según el filósofo de Barcelona, es un acto de resistencia frente a la dispersión y el caos del mundo actual. Este capítulo recupera ideas de *La mirada atenta* (2006), explorando cómo la enseñanza puede orientar la mirada hacia lo esencial. “Felices los que se hacen amigos de trazos, números, palabras o gestos: serán fuente” (p. 83): la educación es aquí entendida como un proceso de formación y generación de formas. Las buenas formas, como las palabras, los gestos y los números, generan armonía y sentido, mientras que la indiferencia y el mal conducen a la deformidad. “Felices los que no hacen mal a los demás: hacen ya mucho bien” (p. 107): este capítulo resalta la importancia de la bondad y la calidez en la educación. Enseñar a no

dañar, a colaborar y a comprender al otro es, para Esquirol, una de las tareas fundamentales de la escuela. “Felices los que, al cabo de los años, siguen atentos al mundo: verán el camino” (p. 122): la educación, señala Esquirol, es un proceso continuo que nunca termina. La madurez espiritual y la sabiduría son metas que requieren constancia y dedicación a lo largo de toda la vida. “Felices los que siguen atentos a la vida: verán la manera” (p. 142): la vida es un arte que requiere cuidado, paciencia y recogimiento. Este capítulo explora cómo la educación puede ayudarnos a encontrar la manera correcta de vivir, cultivando el reposo y el testimonio como virtudes esenciales. “Felices los que vuelven a la escuela del alma: tomarán apuntes en una libreta” (p. 153): este capítulo, se puede decir, es la síntesis aforística de toda la filosofía de la proximidad. Se empata, perfectamente, con el capítulo de cierre titulado *El último día de curso*. Aquí, el filósofo catalán enuncia la *orden filosófica del amor* en la que se hace eco de la solidaridad de los conmovidos de Patocka, es decir, esta orden es de todos aquellos que “se sienten tocados, juntos en la intemperie, y alerta para no dejarse llevar por los poderes alienadores ni por las confortables seducciones del momento” (p. 175). Esta orden mantiene como mejor forma de vida o como manera de vivir el camino del amor que es claridad y calidez.

En última instancia, *La escuela del alma* no es solo un libro sobre educación; es un llamado a revalorizar el acto de enseñar como una tarea profundamente humana y espiritual. Frente al empobrecimiento de la experiencia causado por la tecnificación y la burocratización, el profesor Esquirol aboga por una educación que cultive la atención, la bondad y la proximidad. La escuela no debe ser un espacio que simplemente se adapte a las exigencias del mundo contemporáneo; al

contrario, debe configurarse como un lugar donde las personas puedan florecer y encontrar sentido. Por eso, la educación, según Esquirol, no se mide por resultados inmediatos ni por estadísticas, sino por su capacidad de *trans-formar* vidas, de encender pequeñas llamas de esperanza y de paz en un mundo desorientado.

Así las cosas, *La escuela del alma* es un canto de gratitud. El filósofo catalán nos recuerda que educar no es simplemente transmitir conocimientos, sino cuidar de las almas y construir comunidades de sentido. En un tiempo caracterizado por la acelera-

ción y la fragmentación, su obra se erige como un faro que ilumina el camino hacia una educación que nos llena de esperanza, porque la forma de educar no florece sino con el tiempo: comienza, es y espera en el tiempo, porque poco a poco genera un tejido invisible que, a pesar de todo, va construyendo, con humilde y secreta laboriosidad, la forma de vivir.

Miguel Ángel Romero Ramírez
miguel.romero@usa.edu.co
(Universidad Sergio Arboleda)

BARAD, K. (2023). *Cuestión de materia. Trans/Material/realidades y performatividad queer de la naturaleza*. Barcelona: Holobionte Ediciones.

Karen Barad es una pensadora polifacética y multidisciplinaria, profesora en la Universidad de California, celebre por la publicación en el 2007 del ensayo *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning* (2007) en el que presenta su propuesta del realismo agencial. El carácter disruptivo de su obra la ha llevado a ser reconocida como una de las voces más influyentes en el campo de los Estudios Feministas de la Ciencia y la Tecnología, destacándose por su enfoque integrador en la intersección de la física cuántica, la teoría feminista y el posthumanismo. En un contexto de creciente radicalización de las tesis deterministas, su trabajo desafía las categorías tradicionales que han dominado el pensamiento occidental, problematizando las relaciones entre materia, significado y poder, y proponiendo un nuevo concepto de materia, alejado de la

visión tradicional que la concibe como un mero soporte pasivo y carente de agencia. En este sentido, se la considera una autora fundamental dentro de lo que se ha denominado el “giro material”, promovido por los nuevos materialismos filosóficos.

Con la etiqueta de nuevos materialismos nos referimos a un conjunto de teorías y enfoques emergentes desde principios del siglo XXI que buscan repensar la relación entre materia y vida. Pese al carácter aún incipiente de sus desarrollos y la enorme divergencia entre sus propuestas, todas ellas comparten el objetivo de restaurar un concepto de materia no como algo únicamente tangible y estrictamente físico, sino como un proceso dinámico y dotado de agencia. Estas propuestas han surgido en las últimas décadas en respuesta a los enfoques filosóficos dominantes durante el siglo XX, como el giro lingüístico o el constructivismo, que

desatendían el papel de lo material frente a una concepción lingüística y discursiva de las prácticas sociales. Además, suponen un desafío al antropocentrismo, ya que proponen desplazar las agencias humanas del centro del debate, reconociendo la importancia de otras entidades —humanas y no humanas, vivas e inertes— en la configuración de la realidad. En este sentido, abogan por una ontoepistemología más inclusiva, que reconozca tanto lo discursivo como lo material como entidades en co-constitución.

Con una clara inclinación postestructuralista, en su escritura se difractan—utilizando la propia metáfora que Barad emplea para oponer su metodología a la reflexión—las ideas de autoras como Judith Butler, Donna Haraway, Jane Bennett o Jacques Derrida para realizar una indagación no sobre los objetos materiales como entidades particulares, sino sobre el propio proceso de materialización de las diferencias que importan (*matter that matters*), que a la postre, produce unas cosas como distintas de otras.

En su sistema, Barad recurre a una interpretación particular de la filosofía de la física de Bohr, presentada en *Meeting the universe halfway*, para argumentar que las cosas no tienen fronteras o propiedades determinadas de forma inherente. Es decir, no poseen constitutivamente la sustancia y atributos predicados por las ontologías clásicas orientadas a objetos. En cambio, sostiene que la intervención del lenguaje, la medición y los sistemas de observación desempeñan funciones clave en la configuración de los fenómenos tal como se nos presentan. Es en este sentido en el que las propiedades o atributos solo adquieren valor real en el proceso de medición/observación y siempre dentro del contexto de una situación específica. Por tanto, su realidad y valor concreto se adquieren precisamente en el conjunto del dispositivo ideado para

realizar dicha práctica—medir y observar— en lo que Barad denomina *corte agencial*. Con este término, Barad se refiere al instante preciso y a la práctica concreta mediante los cuales se establecen las distinciones entre los componentes del fenómeno observado, incluyendo tanto la distinción entre observador y observado, como las prioridades o intenciones de la observación, que se determinan externamente a la práctica social. Se trata, por tanto, de una decisión ontoepistémica que crea límites temporales, bordes y fronteras como una configuración material específica del mundo.

En consonancia con estas ideas, Barad defiende una ontología en la que las relaciones no dependen de la existencia de objetos particulares o *relata*. Es decir, las relaciones son entidades fundamentales que no requieren la existencia de entidades discretas para definirse. A diferencia de las ontologías orientadas a objetos, en las que estos últimos son los elementos primarios de la realidad y las relaciones son secundarias, derivadas de la existencia de dichos objetos, Barad es una firme defensora de una ontología relacional sin *relata*, en la que esta relación se invierte. Es decir, las entidades no preexisten a sus interacciones, sino que emergen a través de ellas. Frente a la interacción entre objetos preexistentes, Barad introduce las *intra-acciones*, que materializan las propiedades y límites de las entidades a través de sus relaciones.

Estas ideas, que nos recuerdan en algunos aspectos a las ontologías procesuales a la Whitehead, desafían nuestras intuiciones cotidianas y la mayor parte de la tradición filosófica occidental, acostumbrada a pensar en términos de objetos individuales y sus interacciones. Sin embargo, proporciona un punto de vista interesante y potencialmente poderosa para comprender la naturaleza desde una perspectiva posthumanista, y

especialmente ante algunos retos tecnocientíficos contemporáneos como el problema de la materialidad del cuerpo, la hibridación entre lo humano y lo maquínico o la frontera entre lo animado y lo inanimado.

Cuestión de Materia, editado por Holobionte Ediciones, presenta algunos de estos debates, haciendo accesible por primera vez para los lectores hispanohablantes una selección de sus trabajos más destacados. Esta edición favorece la circulación de un pensamiento que no solo cuestiona las estructuras tradicionales de poder y conocimiento, sino que también está dotado de un fuerte compromiso ético frente a las crisis ecológicas y sociales de nuestro tiempo.

En sesenta y seis páginas se presentan cuatro textos publicados por Barad entre los años 2003 y 2015. La selección y traducción están a cargo de Silvana Vetö, quien afronta con gran éxito tanto el reto de identificar los textos que mejor reflejan la complejidad y los matices del pensamiento de Barad, como las dificultades de traducir a una filósofa que acuña sus propios conceptos teóricos a partir de juegos de palabras y deslizamientos semánticos.

El primer capítulo, “Intraacciones”, es una entrevista realizada por Adam Kleinmann a Barad para la revista *Mousse Magazine*. En ella se discuten de forma accesible algunos aspectos del realismo agencial, con especial énfasis en las cuestiones éticas y políticas de la ciencia, problematizando la idea de práctica científica y destacando la dimensión social de los procesos de producción de conocimiento. En esta entrevista, Barad explica que materia y significado están profundamente entrelazados y que la realidad no preexiste a la observación, sino que emerge a través de prácticas materiales y discursivas. Además, en línea con otras epistemólogas feministas como Helen Longino y Sandra Harding, subraya que la cien-

cia no es una práctica neutral, sino que está atravesada por múltiples relaciones de poder con importantes implicaciones éticas. Las prácticas científicas no solo descubren la verdad, sino que también la configuran, por lo que no podemos separar el conocimiento científico de las relaciones materiales y discursivas que lo constituyen. Las decisiones sobre qué estudiar, cómo medir o recoger los datos, y cómo interpretar los resultados impactan directamente en la configuración del mundo material.

El segundo capítulo, “Sobre el tocar: el inhumano que, entonces, soy”, fue publicado en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. En este texto, Barad articula una fenomenología posthumanista del sentido del tacto y de la sensibilidad, que cuestiona las nociones tradicionales sobre el cuerpo y la identidad. En su argumentación, defiende que el contacto físico excede el simple encuentro entre dos entidades separadas y previamente formadas, y que su explicación no puede reducirse a esto, ya que el contacto implica transformaciones mutuas y continuas que involucran la co-constitución de seres y materia. Nos constituimos como entidades en la medida en que afectar y ser afectados suponen la materialización de una identidad —un *corte agencial*. Así, en lugar de pensar en el tocar como algo que define límites entre lo que toca y lo que es tocado, lo humano y lo inhumano, Barad pone el énfasis en el proceso en el que las entidades se transforman mutuamente. Esta perspectiva difumina las distinciones binarias clásicas, como sujeto/objeto y humano/inhumano, proponiendo un modo de entender la naturaleza como un entrelazamiento continuo de materia y significado. Además, sugiere que reconocer esta co-constitución mutua entre lo humano y lo inhumano conlleva una reformulación de las prioridades éticas.

El tercer capítulo es el artículo “Performatividad posthumanista: hacia una comprensión de cómo la materia llega a ser/llega a importar”, que fue publicado en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Este es uno de los artículos más leídos de Karen Barad, donde se explican de manera accesible las ideas fundamentales del realismo agencial, presentadas originalmente en su libro *Meeting the Universe Halfway*, y también se aclaran algunos malentendidos. Además de abordar el concepto clave de *intra-acción*, Barad desarrolla su propuesta performativa y posthumanista para comprender la dimensión productiva de las prácticas sociales, incluidas las prácticas científicas, argumentando que no solo los humanos actúan o tienen agencia, sino que la materia misma participa activamente en los actos performativos.

Este enfoque, en consonancia con el concepto de actante de la Teoría del Actor-Red (ANT) de Bruno Latour, se distancia del uso que otras filósofas, como Judith Butler, hacen de la performatividad, ampliando su alcance más allá del ámbito humano y reconociendo la agencialidad de las entidades no humanas.

Uno de los aspectos más importantes de este artículo es que desarrolla la crítica de Barad al representacionalismo. Barad argumenta que hemos otorgado demasiado poder al lenguaje, mencionando como ejemplos de ello el giro lingüístico, el giro semiótico y el giro cultural, entre otros. Insiste en que, en cada uno de estos giros, todo ha sido transformado en un asunto de lenguaje o representación cultural, dejando de lado la materia. Sin embargo, Barad no busca descartar el lenguaje en favor de la materia, sino rescatar a la materia del lugar secundario al que ha sido relegada y cuestionar por qué el lenguaje ha llegado a considerarse más confiable que la materia.

En su propuesta, Barad cuestiona la creencia representacionalista en el poder de las palabras para representar todo lo preexistente, y lo ve como una impugnación de los hábitos mentales no examinados, que otorgan al lenguaje y otras formas de representación el poder de determinar nuestras ontologías. Así, desplaza el centro de la discusión de las cuestiones de correspondencia entre descripciones y realidad (por ejemplo, “¿reflejan nuestras teorías científicas adecuadamente la naturaleza del cuerpo?”) a cuestiones de prácticas y acciones. En su particular comprensión de la performatividad y su funcionamiento, Barad sostiene que no se trata de representar el mundo, sino de involucrarse activamente en su producción.

Ya por último, el cuarto capítulo recoge el artículo *Transmaterialidades: trans/materia/realidades e imaginaciones políticas queer*, publicado en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. En este texto, Barad aborda la intersección entre la teoría queer y el materialismo posthumanista a través del diálogo con el Frankenstein de Mary Shelley y un ensayo de la académica trans Susan Stryker *My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix*. A través de este diálogo, Barad analiza la potencialidad política y epistemológica de la figura del monstruo como metáfora crítica. En su análisis, y a través de Frankenstein, la materialidad de los cuerpos se revela no como algo dado o estático, sino como un devenir constante que atraviesa tanto la distancia que separa lo humano y lo no humano, como lo orgánico y lo inorgánico.

Además, siguiendo a Stryker, lo monstruoso es reclamado como una poderosa ficción política, encarnada en la figura de una criatura iracunda capaz de generar estrategias de resistencia y autovalidación. Desde esta perspectiva, la monstruosidad puede ser entendida como una forma de subvertir

los límites impuestos por el binarismo de género. Transmaterialidades desarrolla así una crítica al esencialismo, reivindicando la identidad como un proceso abierto al acontecimiento que no puede ser reducido a esquemas binarios. Las imaginaciones políticas queer se invocan, entonces, como estrategias para desafiar la razón y ofrecer una forma más amplia de entender la ontología y la política de la materialidad.

En conclusión, *Cuestión de materia* ofrece a los lectores hispanohablantes una excelente selección de los trabajos de Karen Barad sobre la interrelación entre materia, agencia y significado. Este libro facilita el acceso a los complejos debates del realismo agencial y los nuevos materialismos, al tiempo que subraya la relevancia contemporánea de las

discusiones sobre ciencia, política y género. De este modo, constituye una contribución fundamental para quienes deseen adentrarse en los intrincados debates posthumanistas, explorando sus dimensiones éticas, políticas y ontoepistemológicas. La obra de Barad, como demuestra esta recopilación, es una herramienta sumamente fértil para desafiar las fronteras del pensamiento occidental mediante la crítica queer, e introducirse en las ontologías relacionales y afectivas.

Enrique Latorre Ruiz
 Universidad de Santiago de
 Compostela
 enrique.latorre.ruiz@usc.es

ŠKOF, Lenart (2021) *Antigone's Sisters: on the Matrix of Love*. Albany, New York: SUNY Press

En *Antigone's sisters*, Lenart Škof nos ofrece una profunda y a su vez radical discusión sobre Antígona y cómo este personaje nos invita a adentrarnos en la búsqueda de un “código original del amor” (p. 5), el cual estaría conectado con la “identidad matricial” —es decir, la dimensión ético-ontológica femenina. Lo que a mi juicio es uno de los aspectos más interesantes de la obra es que no se limita a la tragedia de Sófocles, sino que a través de una suerte de ejercicio arqueológico el autor introduce a otras figuras femeninas cuyas hazañas heroicas resuenan con Antígona y con su visión de la compasión y la justicia — de allí que el autor se refiera a ellas como ‘hermanas’. Todo esto es posible gracias a ejercicio

dialógico que acompaña al lector durante los cuatro segmentos del libro, en donde se incluyen las visiones de autores como Hegel, Butler, Derrida, Schelling, Kristeva o Heidegger, así como contextos tan variados como la filosofía, la teología y el psicoanálisis. Sin embargo, serán las reflexiones de Luce Irigaray las que lograrán abarcar la complejidad de Antígona y sus ‘hermanas’, así como del orden sagrado que estas buscan mantener.

En la primera parte del libro “Cosmología / Teología del amor” el autor inicia con un primer capítulo donde aborda el sacrificio de Antígona como un gesto ético de amor por el otro. Pese a ser consciente del destino que le esperaba, ella se opone a

las leyes políticas de Creonte ya que no concibe motivo alguno para no atender el cuerpo sin vida de su hermano Polinices. Ninguna ley terrenal u orden político pueden suplantar la justicia divina, que antecede cualquier otro orden. En su análisis sobre Antígona, Irigaray considera que su labor no se limita únicamente a salvaguardar el orden cósmico, sino que como hermana y mujer es capaz de preservar el orden generacional, así como el de la diferencia sexual —haciendo alusión no al acto sexual sino a su propia identidad femenina. Teniendo como punto de referencia lo anterior, Škof nos expone el mito de Sófocles como algo que va más allá: Antígona lleva un mensaje similar al de Jesús, ya que el acto de redimir a Polinices a costa de su propia vida no es más que “the exuberance of the demand for love (p. 21)”.

Para profundizar en otros aspectos claves de la historia de Antígona, nos encontramos con la leyenda de Savitri, narrada en el libro hindú del Mahābhārata. Savitri es una princesa llena de virtudes que decide casarse con el príncipe Satyavan aun sabiendo, por una profecía, que tiene solo un año de vida. Cuando Yama —el dios de la muerte— absorbe el aliento del hombre, Savitri lo sigue y convence al dios que devuelva la vida a su esposo, por lo que Satyavan logra regresar de entre los muertos gracias a la intervención de su esposa. Para el autor, el acto de Savitri respondería a una lógica matricial del amor, ya que la valoración hacia el otro continúa existiendo incluso luego de la muerte. Su gesto trasciende el sufrimiento y revela un camino de esperanza absoluta puesto que sólo el amor, en su exceso, concede la inmortalidad. En líneas generales, y si bien difieren en contexto, tanto Savitri como Antígona comparten un lazo muy estrecho como protectoras de los órdenes cósmico y genealógico. Ambas se han comprometido a una misión

espiritual basada en la piedad, el amor y la justicia. Su ética está anclada en la tierra y en la comunidad de cuerpos —vivientes o no— que la conforman.

El capítulo dos trae consigo un riguroso análisis sobre las fallas morales de nuestro tiempo, las cuales son mayormente expresadas en la falta de hospitalidad y compasión hacia el otro. Škof nos introduce a Lepa Vida, una historia del folklore esloveno perteneciente a los siglos IX y XII. Esta joven madre, mientras busca ayuda para salvar a su hijo enfermo, es víctima de un comerciante que la secuestra y la lleva lejos de su familia y de su tierra. Al saberse engañada y separada de su hijo para siempre, la mujer decide poner fin a su vida lanzándose a las aguas del mediterráneo. La decisión de Lepa Vida sería similar a la de Antígona: utilizar su propia vida como una reivindicación de las normas éticas fundamentales. A través de su plena conciencia al derecho de nacer y habitar este mundo, ella demanda la restauración de una justicia que no puede ser dada ni a ella ni a su familia (p. 40). La lectura nos encamina a otra tesis del autor, para quien existen profundos paralelismos entre Lepa Vida con la diosa preolímpica griega Metis quien, estando embarazada, fue devorada por Zeus. A través de ese acto, Zeus no sólo priva a Metis de su poder matricial de dar vida, sino de su derecho genealógico de cuidar y mantener la vida de su hija. Škof expande esta reflexión a través de la noción de “matricidio” de Irigaray, la cual expone como el patriarcado se apropia y elimina el espacio sexual y maternal que ocupa mujer.

El quiebre de las leyes cósmicas matriciales —representativas de las antiguas cosmologías— implican, a su vez, un desequilibrio en el orden sagrado de la vida y la muerte, así como de los principios de hospitalidad y cuidado. Esto puede verse manifestado en todos los individuos y comunidades que

son desamparadas a su suerte, así como en la creciente insensibilidad hacia los cuerpos de aquellos que ya no están. En tal sentido, la desaparición de la diosa Metis significa, también, la desaparición de aquel orden que preserva el lazo entre padres, hijos y hermanos. Hay, por lo tanto, una demanda por una nueva ética que haga frente a los excesos de una lógica desmedidamente masculina, la cual repercute también en nuestra relación con lo sagrado: “without hospitality, there is no place. Hence, gods refuse to take our offerings(...)” (p. 43). Nuestro regreso a la compasión y la hospitalidad puede que se encuentre en la esfera matricial, la cual está mejor representada en la relación de cuidado y proximidad presentes en la maternidad.

El tercer capítulo expresa, ya desde sus inicios, la urgencia por un devenir espiritual, el cual debe estar acompañado de un diálogo entre —y para— todas las tradiciones y antiguas culturas del mundo. Esto requiere la invención de una teología matricial conectada con el cuerpo de la mujer y su propia identidad espiritual. El autor enfatiza como en gran parte de las tradiciones religiosas del mundo la mujer ha siempre estado desprovista de una conexión directa con lo divino. Esa desvalorización del género femenino puede verse en los millones de mujeres que han sido, y continúan siendo, usadas como moneda de cambio o un objeto de consumo. Škof toma como ejemplo la historia del Levita (en Jueces 19-21) quien entrega a su concubina a una turba de Benjamitas. La concubina es violada por el grupo y fallece poco después por el exceso de violencia. Vemos como en tal escenario de barbarie su cuerpo de mujer fue reducido por los hombres a un mero objeto sacrificable. Para encaminarnos, por lo tanto, en una dimensión teológica matricial debemos concebir al cuerpo femenino como un espacio en donde lo sagrado puede también encarnarse. Una

de las figuras que mejor revela esta premisa es la virgen María, madre de Dios. Según Feuerbach, los dones más característicos de Jesús —como su extrema sensibilidad, su amor y compasión— fueron dados a este en el útero de su madre (p. 53).

De aquí emerge una de las tesis más fascinantes de la lectura: la virgen María como aquella ‘tercera presencia’ indispensable en la Trinidad. Este tercer elemento permitiría no solo trascender la visión única y estática de Dios, sino también abrirnos a una concepción heterogénea de la divinidad (p. 56). En favor de esta dinámica triádica, el autor se apoya en las ideas de Okechukwu Ogbonnaya para afirmar que las relaciones dualistas no funcionan pues “[they] cannot assure the space in which both ontological or divine realities would exist in a mutual peaceful atmosphere and without an ontological conflict or any other form of appropriation” (p. 58). Incluso más importante, esta tercera presencia implicaría un aspecto sexual, así como paterno-maternal, ya que: “is related to offspring/child, and thus marking a communal atmosphere with its cosmic-ontological, sexual and generational aspects included and, most importantly, preserved” (ibid). Ese tercer espacio estaría ocupado por la *chora*, una noción platónica cuyo carácter esencialmente femenino, transformador y enigmático le otorgaría un rol similar al del útero-matriz. La *chora* sería, por lo tanto, ese espacio matricial que se abre paso al interior de la triada y un elemento sustancial para la propuesta del autor: una teología matricial de la encarnación. En esta ulterior reflexión de la trinidad cristiana, Dios sería tanto padre como madre y María sería, al mismo tiempo, la madre terrenal de Jesús, así como la matriz del cosmos. Al restaurar, pues, la *chora*, no solo reivindicaríamos a María con su propia ontología y conexión espiritual, sino que estaríamos oponiéndo-

nos a la visión patriarcal de lo divino, así como a los actos brutales que los hombres ejercen contra el cuerpo de las mujeres, tal como fue el caso de la concubina de Levita.

Luego de la primera parte —conformada por lo anteriores tres capítulos— el libro nos depara un segmento, si se quiere, liminal. Allí el autor explora, desde una dimensión fenomenológica, cómo a partir del cuerpo se adscriben nuestra interrelación con los otros y con la divinidad. Según la teoría de la sensibilidad de Feuerbach la piel es el primer vehículo de intercambio. El cuerpo, por lo tanto, se caracterizaría por su condición ‘porosa’ (p. 78). Es justamente a partir de esta porosidad que nuestro propio ser, además de estar intrínsecamente ligado al entorno natural, es dependiente de los otros, lo cual no hace más que enfatizar nuestra naturaleza intersubjetiva. En esta noción de intersubjetividad, inspirada en la filosofía de G. H. Mead, nuestro cuerpo es en sí mismo un puente hacia el otro (p. 77). Esto abre paso a otro término que será clave para la continuación de la lectura: la ‘relacionalidad’. Una condición que, opuesta a lo fijo y estático, es fluida, cambiante, abierta y múltiple.

A partir de este momento iniciamos la segunda parte de la obra, “Philosophy / Ontology of Love”, con un cuarto capítulo en donde el autor se dispone a analizar la naturaleza primordial e inmanente del amor a través de la obra Clara, de Schelling, escrita en 1810. La historia se desarrolla como un diálogo sobre la muerte. La protagonista, mientras conversa con un doctor y un cura sobre los preparativos para el Día de Todos los Santos, aflora sus sentimientos de tristeza y pérdida por el fallecimiento de su esposo. El amor y la devoción que Clara siente por el difunto la convencen de que debe existir algún modo de comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muer-

tos. Esa comunicación sería una expresión de un mundo espiritual que yace al interno de nosotros y al que siempre podemos acceder. Las lágrimas serían una materialización de ese mundo, así como un símbolo de “a hidden cosmic-spiritual connection we still need to conceptualize” (p. 92). Esta historia permite abordar al duelo como muestra de una —ya olvidada— ontología del amor.

Todos los seres estaríamos conectados, de una forma u otra y tanto en vida como en muerte, en esta esfera matricial del amor (p. 106). Al ser el amor aquello que todo lo une y condensa su naturaleza sería ‘abisal’ —profunda, inmensurablemente extensa y, por lo tanto, comparable con la *chora*. Para Škof, esta potencia honda y primordial que es el amor no puede ser comparada con Dios, ya que de hecho le precede. Es decir, el amor, como útero-matriz, sería la fuente del ser. La historia de Clara nos mostraría, entonces, como el amor no solo prevalece —manifestado a través del lamento y las lágrimas derramadas por la pérdida— sino que desde su propia ‘totalidad’ hace de puente entre el mundo de los vivos con el de los muertos. Además, dada la naturaleza abisal del amor, existiría una proximidad inquebrantable y radicalmente presente entre todos los seres. Al final del capítulo, Škof sintetiza bellamente el rol de esta historia: “Clara is all about communication – between mortals as living beings, but also living ghosts and the departed, a search for pure relationality beyond any material/spiritual divide” (p. 107).

El quinto capítulo nos adentra en lo que sería una rehabilitación de la noción del amor. Para ello, el autor nos introduce en la filosofía de Binswanger, quien considera la ‘renuncia’ como el gesto fundacional del amor (p. 113). Este ‘gesto de amor’ tiene lugar cuando se concede algo de valor, es decir, cuando damos lo que realmente nece-

sitamos y no lo que nos sobra. Desde esta perspectiva, “through the very forsaking and giving away what is mine I gain more love” (p. 114). Los lazos establecidos desde el amor vuelven al ‘yo’ un ‘nosotros’, por lo que nadie existe individualmente en el mundo. Al contrario, habitamos una suerte de tiempo y espacio compartido. En tal sentido, hablar de existencia implica, indudablemente, una coexistencia. Vivimos no solo ‘en’ sino ‘con’ el otro, incluso luego de la muerte. Según estas coordenadas dadas por el autor, pudiéramos afirmar que el amor es la realización del *Dasein* — ‘ser’ o ‘estar aquí’ — heideggeriano (p. 119).

Otro aspecto que vale la pena resaltar en este capítulo es el de la ‘trascendencia horizontal del amor’ (p. 124), una cualidad presente en todo tipo de relación amorosa, caracterizada por la ausencia de cualquier jerarquía y por preservar la singularidad del otro. De esta trascendencia emerge un espacio de total coexistencia entre los sujetos. Para el autor, este proceso de dar(nos) mientras recibimos a los demás en nuestro interior puede verse claramente en un tipo de amor que precede cualquier otro: aquel de los padres hacia sus hijos. Škof se refiere a esta proto-forma de amor como *amor genealógico*, el cual salvaguarda las etapas de nacimiento, vida y muerte en un delicado equilibrio. De allí emerge, de hecho, la misión de Antígona: al proteger el cuerpo de su hermano Polinices ella protege la vida misma, ya que estaría preservando el orden cosmológico que Creonte busca violentar.

En el sexto y último capítulo el autor explora como las dinámicas de ‘relacionalidad’ no se dan desde la individualidad o ‘lo mismo’ sino a través de la incorporación de las otredades. Para ello presenta la noción de Irigaray sobre la *auto-afectación*, una perspectiva ontológica que salvaguarda la propia subjetividad solo desde el reco-

nocimiento de las diferencias y la autonomía del otro. Desde la teoría de Irigaray, el encuentro entre dos sujetos propicia un intercambio que deviene en transformación. Sin embargo, para poder volvernos ‘dos’, la teoría de la *auto-afectación* nos enseña a no apropiarnos o alienar al otro durante el encuentro, así como a evitar ser alienados o expropiados de nuestro propio devenir. Este proceso también implica resguardar la diferencia sexual entre los mundos masculinos y femeninos. Extrapolando esto a la noción de intersubjetividad de Feuerbach, si bien los hombres y las mujeres son diferentes se necesitan mutuamente, así como necesitan al entorno natural que los contiene. “They are sharing each other’s finite lifeworlds with the interchange of breathing, touching, and various gestures (such as language) (...)” (p. 149).

Con relación al intercambio vital que se produce en cada encuentro, Škof nos adentra en la teoría de la ‘respiración’ de Irigaray — una noción que ha ya desarrollado ampliamente en otras obras. La respiración vendría a ser no solo el acto que nos mantiene vivos sino, además, un engranaje entre las realidades micro-cósmicas y macro-cósmicas, entre nuestro cuerpo y el del otro. La lectura nos sugiere que la vida de todo cuanto existe es producto del aliento de Dios. Siendo entonces conscientes de que en nosotros yace también el aliento vital, la respiración puede ser entendida como un encuentro íntimamente ligado a lo espiritual. Ese lazo entre la respiración y el devenir espiritual se materializa en la virgen María, quien comparte con Jesús el aliento divino — o el neuma — que ella encarna en su cuerpo de mujer. Este ‘dar vida’ a través del propio respiro podemos verlo igualmente en Antígona, quien proveyó su aliento vital — consciente de que tal gesto la llevaría a la muerte — para redimir el cuerpo de su hermano y regenerar,

así, la pérdida del orden cósmico. De este recorrido por el trabajo de Irigaray, el autor nos ofrece un par de conclusiones fundamentales: a) la posibilidad de un encuentro ético y transformador con el otro, a partir de la *auto-afectación*, la diferencia sexual y la respiración y b) una concepción horizontal y matricial de la religión, basada en la conexión y el intercambio de ‘aliento vital’ entre individuos y comunidades.

En el postludio de la obra, Škof nos interroga sobre todo lo anteriormente discutido con relación a Antígona y su función en el mundo. Mas allá de la pasividad que supuestamente define la condición femenina, sus acciones son las de una heroína. Antígona no solo defiende aquello que no puede ser traicionado, sino que, manteniéndose fiel a su propio espíritu, ofrece la esperanza de la

redención a través de su muerte. Desde esta óptica —y aquí confirmamos una reflexión dada anteriormente por el autor— existe un estrecho y fraternal lazo ente ella y Jesús. Ambos cumplieron su tarea de proteger el orden ético primordial, así como las genealogías de la vida a través del amor y del sufrimiento. Para Škof, la misión divina desarrollada primero por Antígona y luego por Jesús “have revealed and inaugurated a new matrixial covenant for this world” (p. 168). Estamos, por lo tanto, frente a una ontología matricial del amor fundamentada por el cuidado, la hospitalidad y la justicia.

Victoria Dos Santos
(Pontificia Universidad Católica de São Paulo/ Instituto de Estudos Filosóficos y Religiosos ZRS Koper)

RAMAS, C. (2024). *El tiempo perdido. Contra la Edad Dorada. Una crítica del fantasma de la melancolía en política y filosofía*. Barcelona: Arpa.

Se acaba de publicar el último libro de la filósofa Clara Ramas: *El tiempo perdido. Contra la Edad Dorada. Una crítica del fantasma de la melancolía en política y filosofía*, en la editorial Arpa. El libro comienza con la reconstrucción de una famosa escena del episodio piloto de *Los Soprano* donde el protagonista, Tony Soprano, acude por primera vez a la consulta de su psicoanalista después de haber sufrido un ataque de pánico. Para la autora, esta escena de la mítica serie de mafiosos muestra sin ambages el momento en el que nos encontramos: un tiempo epitomizado por la incertidumbre y la desazón, donde la ciudadanía se encuentra en un estado de profunda orfandad de

valores, peleada con el presente y sin atisbar senderos alternativos en el futuro.

Así, el punto de partida de este libro es la desorientación y el sentimiento generalizado de orfandad y pesadumbre que se cierne sobre los seres humanos del siglo XXI. El objetivo principal consiste en cartografiar la estructura de sentimientos de nuestra coyuntura histórica y reflexionar sobre la imperiosa necesidad de retorno que nos asola insistentemente en un contexto crepuscular y agónico. En este libro, la autora más que reflexionar sobre el pasado como un momento petrificado al que podemos acceder con el bisturí del presente, trata de arrojar luz sobre «lo perdido», debido a que

el ser humano se encuentra continuamente en un estado de pérdida o desorientación, de búsqueda de un origen: «y por ello tenemos la tendencia permanente a mirar atrás y adelante en busca de certezas, que sin embargo nunca podrán devolvernos del todo a un ansiado estado de plenitud originaria, porque nunca lo tuvimos» (p. 19).

La autora denomina «Edad Dorada» al estado de plenitud anhelado, pero inexistente en términos históricos. Con el término de Edad Dorada se trata de pensar el tiempo perdido caracterizado por un estado de abundancia sin agujeros y grietas, un tiempo que nunca ha existido tal y como lo imaginamos, y que su defensa con tesón y sin titubeos nos conduce solo a la reacción y el resentimiento, es decir, a pelearnos con nuestro presente y buscar en las semillas de un pasado inexistente todas las respuestas a nuestra desorientación actual. Quienes se encuentran en la búsqueda de la Edad Dorada presentan un rasgo peculiar, que, por otro lado, será una de las características fundamentales para comprender nuestra realidad: la melancolía.

Dicho esto, este libro está compuesto por una breve introducción, doce capítulos y las conclusiones. En los dos primeros capítulos se fija el objeto del libro. Se señalará que la desorientación es el rasgo más marcado de nuestro momento histórico, donde se ha cancelado la experiencia y el contacto con el mundo, de la relación orgánica entre el ser humano y la naturaleza sin la mediación de la forma abstracta de la mercancía. La pérdida de nuestra experiencia y contacto con los otros se explica por diferentes variables que se retroalimentan: la crisis ecológica, el capitalismo en su fase actual, la financiarización de la vida, la inestabilidad geopolítica, las guerras, los avances tecnológicos o las continuas crisis económicas.

Por todos estos motivos nos encontramos en un estado de desorientación y caos, donde se ha producido, según Ramas, la erosión permanente del significado (p. 33). Dentro de este estado de incertidumbre los viejos códigos y valores han perdido todo su significado; nos hallamos, en un sentido nietzscheano, en la última fase del nihilismo. Volviendo a las apreciaciones de Nietzsche en la *II Intempestiva*, hemos perdido el contacto productivo con el pasado, el presente se nos muestra vacío y carente de sentido y somos incapaces de vislumbrar las posibilidades de un futuro diverso. El resultado de esta incapacidad para experimentar el tiempo presente y atisbar posibilidades de futuro es un malestar cultural ante la ausencia de todo proyecto alternativo: «Un futuro cancelado y un pasado que echamos de menos. Un presente que se nos escurre entre los dedos. Esta es la verdadera cancelación del siglo XXI» (p. 34).

En este sentido, el objeto se fija sobre un pasado inexistente, pero que debemos defender como guardianes del tarro de las esencias. Así es como surgen los melancólicos, aquellos que se encuentran en la búsqueda del objeto perdido, es decir, de la Edad Dorada. El estado de la nueva melancolía radica en la recuperación del Edén, del objeto perdido, de la esencia de nuestra identidad. En palabras de la autora: «Quien se sitúa en esta posición se convierte así en guardián del objeto, vigilante del tesoro, protector del anillo. La vieja guardia melancólica. Solo ellos son leales al objeto. Solo ellos salvan al objeto. Solo ellos aman al objeto. Solo ellos aman a la patria, a la familia, a la política» (p. 42).

De todo esto se desprende que la melancolía es la forma predominante de relacionarse con los demás y la naturaleza, la única forma posible de lealtad ante el objeto perdido, a la Edad Dorada, allí donde nos encontrábamos

en estado de pureza y satisfacción plena. En los siguientes tres capítulos (tercero, cuarto y quinto), se presenta el marco filosófico para comprender el fenómeno predominante en el campo de los afectos en la actualidad: la melancolía. El objetivo de estos capítulos consiste en exponer los rasgos de la melancolía y su relación con lo perdido. Esta sensación de pérdida es inherente a la condición humana en tanto que tenemos la posibilidad de emplear el lenguaje. El lenguaje nos permite encontrar salidas en el campo de lo simbólico. El empleo de las palabras nos arroja a estar siempre en un estado de incansable búsqueda, de dotar de sentido aquellas grietas que observamos en nuestra condición de seres incompletos, en buscar las razones de nuestro origen.

Para Ramas, los seres humanos nos hallamos siempre en un estado de búsqueda que consiste en que vivir es sinónimo de abandonar el origen. A partir de esta constatación, la única salida para no acabar arrastrados a la melancolía propia del reaccionario como último guardián del tarro de las esencias es narrar la pérdida, ser conscientes que la pérdida está ahí y que su existencia depende de una condición de partida a la que no podremos llegar como si nada, pues nunca ha existido en la misma medida que la pensamos.

La melancolía surge cuando no somos capaces de aceptar que no podemos manejar a nuestro antojo el objeto amado. Cuando nos consideramos defensores de un objeto perdido que satisface nuestra identidad presente. Un melancólico es alguien que no sabe perder, que no asume e integra la pérdida, que no es capaz de vivir con la certeza de que no podrá encontrar aquello que anhela, que todo acto de integrar la pérdida es visto como alta traición. El melancólico no quiere olvidar la pérdida, dado que es todo aquello que le insufla ganas de conti-

nuar, que completa todos los vértices de una identidad cerrada e intransigente, es decir, hablamos de alguien que no busca trascender la pérdida: «El melancólico sustituye la autoconciencia y la capacidad creativa hacia el presente y el futuro por la pretensión de autenticidad» (p. 90).

Entre los capítulos sexto y noveno se delinea el retrato de los rasgos políticos y culturales de los nuevos melancólicos. Es importante advertir en este punto que somos hijos de una Modernidad que se impuso tras el derrumbe del mundo épico medieval y del cristianismo como asidero que daba una respuesta clara a la sensación de zozobra por encontrar el origen. Ser modernos supone no poder volver atrás, ya que, como bien señalaron Marx y Nietzsche, la Modernidad consiste en la disolución de lo sólido. Así, el mundo moderno está desencantado, algo en lo que incidió un asiduo lector de Marx y Nietzsche, el sociólogo Max Weber. El mundo que habitamos los modernos es un mundo sin Dios, sin un relato claro del origen y el fin de la humanidad y sin vida después de la muerte.

Tampoco podemos comprender la Modernidad sin el nacimiento del capitalismo. Una vez que todo lo sólido se ha disuelto en el aire el sistema de producción capitalista sitúa al mercado como una utopía que ha de ocupar todos los espacios de la vida. De este modo, para la autora del libro, capitalismo y reacción melancólica son dos caras de una misma moneda, ya que, la abstracción del mercado ocupa todos los espacios de la vida y produce una deflación de la experiencia que genera estados de agravio, resentimiento y reacción. Por eso, el canto más común que escuchamos entre los nuevos melancólicos es el resentimiento. Están resentidos porque dentro de un mundo moderno en continua transformación ellos no ocupan ya el lugar que previamente ate-

soraban, lo que genera un sentimiento de odio contra todo aquello que se entiende como culpable de que las certezas y lugares heredados hayan desaparecido.

Llegados a este punto, podemos comprender que el movimiento de los nuevos melancólicos es siempre el mismo: dar por hecho que existió un origen, una Edad Dorada donde tocábamos al objeto amado, donde lo poseíamos: «Considera que ahora habitamos la decadencia y que lo que había antes era como debían ser las cosas. Considera que, pese a la desorientación de la sociedad actual, ellos pueden todavía realizar un matrimonio sagrado y directo con las cosas mismas» (p. 127).

Para Clara Ramas, los nuevos melancólicos aciertan en el diagnóstico, esto es, en que nos hallamos en un estado de pérdida, pero se equivocan en la solución. No podemos hacer como si nada hubiera pasado porque la Modernidad lo cambia todo y no permite la traducción en el presente de escenarios pasados, pues no existe nada al margen de la mediación de la mercancía. Sin embargo, todavía están prestos a defender la última de las trincheras, quizá la más preciada de todas: el orden del género eterno, binario y natural (p. 134).

En los tres últimos capítulos (décimo, undécimo y duodécimo) se apuesta por pensar el tiempo perdido de otra manera, mediante la clásica obra *El tiempo perdido* de Marcel Proust. El libro de Ramas pivota sobre la idea de que el surgimiento de esta nueva melancolía se produce como consecuencia de una situación de precariedad material y desorientación política y cultural. La autora afirma que todos tenemos nuestra potencial reserva de melancolía. Todos nos encontramos buscando algo que dé sentido al sentimiento de orfandad. No obstante, la autora propone reflexionar el tiempo perdido mediante una nueva

lógica, aquella que se encuentra en la obra de Proust. Lo más valioso de la obra de Proust es que se da cuenta de que el pasado que anhelamos nunca ha existido. Todas las memorias valiosas son las que surgen súbitamente, sin que las evoquemos o las pronunciemos, sin esperarlas: «preservan el pasado con el aura de lo eterno, como lo que no fue dañado por ningún banal catálogo de los hechos, como, incluso, lo que nunca ocurrió» (p. 178).

La obra de Proust nos enseña que no existe ni ha existido algo así como la Edad Dorada, no hay objeto que poseer o recuperar, ya que, precisamente, todo lo que tenemos es el camino. La Edad Dorada solo existe como proyección hacia el pasado, no como un hecho objetivo, existe como un imperativo, por lo que el camino es todo lo que tenemos, es decir, la necesidad de encontrar un relato que otorgue sentido a lo caótico, sin necesidad de apresar y recuperar un Edén ideal. En última instancia, según Ramas, la obra de Proust nos invita a encontrar el sentido de lo que nos pasa: «El presente como tarea» (p. 197).

En definitiva, toda búsqueda de un origen no es otra cosa que ocuparnos de nuestro presente, es decir, de aprender a ver el mundo que nos rodea como la primera vez. Recobrar el tiempo perdido no es restituir una Edad Dorada desaparecida, pues el origen es una herida que nunca se cierra. Así pues, solo podemos convivir con la convicción de que la existencia de las cicatrices es toda nuestra verdad: «Aprender a envejecer es despedir la melancolía y reconocer que el mundo no está hecho para nosotros. Aprender a envejecer es la única salvaguarda frente al nihilismo negro de la melancolía» (p. 209).

David del Pino Díaz
(Universidad Nebrija)

GUATTARI, F. (2024). *Seminarios I: Agenciamientos y máquinas abstractas ¿Qué hacer con las singularidades?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.

El presente libro es una recopilación de diferentes encuentros —etiqueta elegida por los editores— que tuvieron lugar entre 1980 y 1981. En estos se explora y se aclara la propuesta de Félix Guattari para actualizar el psicoanálisis freudiano y lacaniano. Debemos destacar dos aspectos cruciales de estos *Seminarios* que lo hacen un libro fundamental para entender la terminología y la visión guattariana del psicoanálisis y de la filosofía: en primer lugar, la perspectiva pedagógica del autor, pues a lo largo de los diferentes encuentros hay constantes aclaraciones del contenido y la terminología empleada; en segundo lugar, la aproximación teórico-práctica que expone constantemente en los diferentes encuentros, pues a la vez que busca armar un *corpus* teórico también pretende que tenga un campo de aplicación, desde casos terapéuticos concretos hasta el análisis de ciertas escenas de la película *El resplandor*. En las palabras de Guattari: “Es más bien ver si esto puede funcionar, si se lo puede poner en funcionamiento en las prácticas de cada uno. Este sería, en alguna medida, el objetivo de estos encuentros” (2024, p.13).

Estos encuentros originalmente fueron publicados en la revista *Chimères* que fue fundada en 1987 por Gilles Deleuze, Jean Claude-Polack, Danille Sivadon y el propio Guattari consagrada al estudio y análisis del esquizoanálisis. Los recopiladores y traductores (Pablo Ires y Sebastián Puente¹) hacen

un excelente trabajo, pues acompañan el texto con ciertas aclaraciones de traducción y de referencias a otras obras del autor que enriquecen la lectura. La división de los encuentros responde a una cuestión cronológica a la que vamos a añadir una agrupación temática para así ofrecer un resumen de los temas que se tratan con el fin de recomendar la importancia de estos *Seminarios* para adentrarse en la obra de Guattari. En este sentido, ofrecemos la siguiente división: en primer lugar, aquellos que tratan cuestiones relacionadas con los agenciamientos; y, en segundo lugar, aquello que se dirigen a tratar las máquinas abstractas y las singularidades.

El primer bloque dirigido a los agenciamientos agrupa los siguientes encuentros: 1° “Presentación del seminario. Esquizonálisis y agenciamientos” (Guattari, 2024, pp.11-51); 2° “Aplicación de la noción de agenciamiento: los cuatro inconscientes”, “Noción general de agenciamiento: cuatro dimensiones y máquinas abstractas” (Guattari, 2024, pp. 51-73); y 3° “La pulsión freudiana y la teoría de los agenciamientos” (Guattari, 2024, pp.73-103). Este primer bloque trata tanto una teoría general de los agenciamientos como una crítica al psicoanálisis freudiano y lacaniano. Para ello, busca cartografiar la noción de esquizoanálisis para la cual propone una definición provisoria que irá desmenuzando a lo largo de los encuentros: “es el estudio de las incidencias de los agenciamientos maquínicos en una problemática dada” (Guattari, 2024, p.14)². En

1 Ambos son editores y traductores de diferentes obras de la editorial *Cactus*, especializados en pensamiento francés contemporáneo, entre las que destacan: de Pablo Ires, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* de Gilbert Simondon o *Líneas de Fuga, por otro mundo de posibles* de Félix Guattari. Y de Sebastián Puente,

como autor *Producción Bornoroni* y como traductor *Muertos a la obra* de Vinciane Despret.

2 Otras obras de Guattari en la que podemos encontrar otras aproximaciones son en colaboración con

este sentido, el primer encuentro se centra en desligarse de entender el inconsciente como significante (Lacan) y la práctica del psicoanálisis como algo sistémico que se aplica en una terapia o en el análisis de un fenómeno social. Frente a ello, Guattari propone centrarse en los puntos de referencia de los agenciamientos en un campo social dado, esto es, ver cuáles son las conectividades que se establecen entre la sociedad y un individuo, un grupo, una obra de arte, una película, un objeto, un animal etc.

El segundo encuentro se dedica a describir la conexión de los diferentes tipos de agenciamientos con los inconscientes, para dar paso a una cartografía final de los agenciamientos, en sus palabras: “Intentaré conjugar las cosas: partir de un punto de aplicación de la categorización que propongo sobre los agenciamientos, para luego leer un texto ya escrito que será una pequeña introducción; luego comentar y quizás proponer otros ejemplos” (2024, p.51). Así, desde estas directrices describe los cuatro inconscientes (inconsciente subjetivo, material, territorial o corporal y maquínico) que importan en la medida que se corresponden con un agenciamiento, sin embargo, la conexión entre estos no se da de un modo jerárquica, sino que, más bien, se articulan como dimensiones. Los tipos de agenciamientos pueden ser muchos, sin embargo, Guattari identifica cuatro, a saber, de expresión, de contenido, de territorio y de desterritorialización. El tipo de agenciamiento depende de la conexión o puntos de referencia que establece el agenciamiento y el sistema maquínico, esto es, “cierto tipo de máquina abstracta es portadora de las cuatro dimensiones del agenciamiento, bajo todas sus

modalidades, tanto sus modalidades agujero negro como sus modalidades diagramáticas” (Guattari, 2024, p.64). Es decir, que cuando hablamos de agenciamientos debemos hablar de, por un lado, del tipo de conexión que se establece con el campo social dado, y, por otro lado, las modalidades diagramáticas, esto es, de que a todo agenciamiento le acompaña la posibilidad de darse esa conexión de otra manera. La conexión entre el agenciamiento y los inconscientes se da por lo que Guattari denomina como proyecciones que pueden ser del tipo maquínico, representativa y diagramáticas, el tipo de proyecciones dependerá de cómo sea el campo social dado y los agenciamientos. En pocas palabras, para que hablemos de uno u otro agenciamiento debemos tener en consideración, qué conecta, cómo se da y qué otras posibilidades lo componen.

Para retomar un último apunte sobre los agenciamientos Guattari abre el tercer encuentro con la siguiente pregunta: “¿Cómo efectuar una traslación del aporte freudiano (primera y segunda tópicos) a una teoría de los agenciamientos?” (Guattari, 2024, p.74). En este sentido, para Freud, lo que forma el inconsciente es un espacio de representación que parte de las diferentes pulsiones. Sin embargo, para Guattari (2024):

[...] al mismo tiempo, lo que caracterizará a esas formaciones del inconsciente —ahora es preferible sustituir directamente el término y decir agenciamientos— es que los agenciamientos no son pulsiones. Pueden ser pulsiones, pero pueden no serlo. En todo caso, no es un sistema pulsional que caiga en la dicotomía del apuntalamiento de los objetos, de los sistemas de zonas erógenas, de empuje, etc. (p. 76)

Deleuze *El Anti-Edipo* y en solitario *El inconsciente maquínico: ensayos sobre esquizoanálisis* (sólo disponible en francés e inglés)

Así pues, para Guattari no se trata de un sistema de representación sino de una base de expresión que puede volverse parte del contenido (o del agenciamiento), pero que también puede no volverse parte de este. En este sentido, lo que caracteriza a la formación de la expresión no son una serie de pulsiones, sino más bien el deseo como punto de formación o producción que está en la base de la expresión: “[...] sobre la base de lo que implica como expresado, como territorio y como desterritorialización, produce algo que es el equivalente de lo que Prigine y Stengers describen como formación lejana al equilibrio” (Guattari, 2024, p.77). En pocas palabras, Guattari quiere poner en funcionamiento un psicoanálisis basado en la interconexión de diferentes planos que no están ligados a un sistema de representación, estos son: un plano de consistencia basado en la expresión (valorización, deseo, semióticas lejanas al equilibrio) y en el contenido (sustancias heterogéneas, singularidades); un plano de persistencia, es decir, un campo social dado (yo, persona, grupo, sociedad); y un plano de transistancia (o maquinaico), esto es, el campo de los posibles. Así, la noción general de los agenciamientos debe entenderse desde el plano de consistencia, pero en interconexión con los otros planos, es decir, con un campo social dado (por ejemplo, la sociedad capitalista) y con el campo de los posibles (otros modos de sociedad más allá del capitalismo).

El segundo bloque es el más extenso de todos, pues pone en juego a las máquinas abstractas y a las singularidades. Este se compone de los siguientes encuentros: 4° “Gestionar acontecimientos raros: universo de los problemas y universo de las máquinas abstractas” (Guattari, 2024, pp. 103-139), 5° “Dimensión maquinaica y el acto de singularidad” (Guattari, 2024, pp.139-171) y el 6° y último encuentro “Singularidad de

las máquinas abstractas. Vínculos entre persistencia y transistancia” (Guattari, 2024, pp.171-189). El punto que aúna los diferentes encuentros es la puesta en práctica de los conceptos que ha ido presentando Guattari en el primer bloque. Para ello, expondrá analíticamente los tipos de problemas según el tipo de agenciamiento que le llevarán a hablar sobre las máquinas abstractas como esos puntos a los que dirigirse para solventarlos.

El 4° encuentro busca identificar cómo diferentes problemáticas se dan según el tipo de agenciamiento. En sus palabras: “Los problemas habitan en los agenciamientos, bajo todo tipo de estatus: problemáticas reales, problemáticas imaginarias, problemáticas potenciales, problemáticas actuales; pero en todos los casos, *solo hay problema ligado a un agenciamiento, a un agenciamiento de valorización*” (Guattari, 2024, p.106). En este sentido, cuando Guattari habla de problemas se refiere a las dificultades que un sujeto terapéutico (y social) pueda tener a la hora de agenciar cierto tipo de subjetividad o cierto objeto. Así pues, el psicoanalista (o esquizo-analista) no debe dirigirse a la represión primaria o a la pulsión manifiesta, sino al agenciamiento, pues según sea de un tipo u otro hablaremos de diferentes problemáticas (concreciones problemáticas, complejones problemáticas o los agenciamientos problemáticos lejanos a equilibrios redundantes). Ahora bien, para interferir en esa problemática hay que dirigirse a las máquinas abstractas, pues estas son las que recubren el campo de los problemas. Pues: “Existe un campo universal de las máquinas abstractas que cubre el conjunto de todas las problemáticas. Es una garantía de consistencia, fuera de todas las coordenadas y fuera de todos los territorios. *Es la extensividad de la desterritorialización que nos permite generar posibles difusos*” (Guattari, 2024,

p.113). Esto es, que para poder intervenir y, por tanto, explorar las problemáticas, debemos dirigirnos a las máquinas abstractas no sólo porque posibilitan este campo, sino porque encierran, también, otra posibilidad de resolver esos problemas. Es decir, volvemos al campo de los posibles, si hay un conjunto de problemas y operamos desde las máquinas abstractas que escapan a toda determinación posible hay, a su vez, toda otra posibilidad de operar esas problemáticas. Y es en este punto donde hablamos de singularidades, pues están donde los problemas son transportados (por las máquinas abstractas) a otros puntos posibles del campo, es decir, si hay problemas hay singularidades, porque estas son las que posibilitan la conexión de los diferentes tipos problemáticos.

Una vez a expuesto el universo de los problemas y las máquinas abstractas Guattari expone en el 5º encuentro el inconsciente maquínico del que solo había dado unas pinceladas. Vuelve a este en la medida en que le interesa enfatizar cómo el acto y la singularidad ponen en juego el plano de la transistancia, esto es, el campo de los posibles. En primer lugar, el acto debe entenderse como aquello que pone en juego las diferentes dimensiones del inconsciente y, por tanto, no puede aislarse como un hecho concreto. Es en este sentido que Guattari habla de la subjetividad³, pues no se trata de algo ya dado o de un sujeto fundante, en el sentido fenomenológico, sino más bien de que la subjetividad es producida, en sus palabras:

No está ya dada. No hay ningún sujeto de antemano, ni una necesidad en sí de producción de subjetividad en el nivel del individuo o en el nivel, por ejemplo, de una concatenación de

cadena significantes, sino diferentes niveles de producción de subjetividad. En particular, el capitalismo mundial de hoy es un productor de subjetividad e incluso, podemos pensarlo así, esa es su principal producción. (Guattari, 2024, p. 141)

Desde esta descripción de la subjetividad Guattari quiere clarificar que cuando hablamos de “acto” no lo hacemos en el sentido de creación desde nada, sino que depende de una pluralidad de interconexiones y de diferentes grados de consistencia que dan existencia al acto. Es pues que debemos hablar de diferentes graduaciones del acto. Porque el acto es lo que pasa entre las dimensiones de la consistencia. Estas dimensiones de la consistencia son dos: en primer lugar, “la persistencia problemática del acto” (Guattari, 2024, p.142), esto es, todo lo que conecta la determinación del acto con estratificaciones, las cuales pueden ser desde territorios, estructuras, sistemas, sociedades, etc. En segundo lugar, “la transistancia maquínica del acto” (Guattari, 2024, p.144) aquella que tiene que ver con la dimensión diagramática del acto, es decir, aquello que escapa a la representación y que se *encuentra* en el mundo de los posibles o de las posibilidades. Desde esta doble dimensión debemos entender que el acto pone en juego tanto la dimensión de la representación como la dimensión de la posibilidad, así pues: “el acto sería entonces, el proceso de puesta en acto, de activación de los maquinismos abstractos” (Guattari, 2024, p.147).

En segundo lugar, para abordar la singularidad no vamos hacerlo desde un orden sistémico (freudiano o lacaniano) o partiendo de generalidades (inductivamente), sino que hay que mantener un enfoque plural sin tratar de reducirlas a una semiótica

3 Que en *Caosmosis* tratará bajo el rotulo de “producción de subjetividad”.

particular, esto es, entender la singularidad tal y como es, sea esta asemántica, asignificante, asintáctica o incomprensible. Y, para ello, Guattari distingue dos categorías: en primer lugar, la “singularidad contingente o problemática”, esta trabaja en el campo de la representación y se deja entender bajo el binomio forma/sustancia. En segundo lugar, la “singularidad maquinica”, que no se ubica en ningún espacio y lugar, pues pertenece al campo de los posibles, lo que quiere decir que estas singularidades tienen la peculiaridad de trabajar antes de que haya acto, e incluso aunque no lo haya. Para Guattari, lo importante son este segundo tipo de singularidades, pues son las que ponen en juego toda una lógica diagramática en conexión con las máquinas abstractas. Esta conexión es la que nos permite entender por qué, para que se dé un acto de expresión, intervienen ciertas singularidades y no otras. Así, cierto tipo de preguntas (las del psicoanalista o, por decirlo de una vez, del esquizo-analista) solo se pueden hacer desde la intervención diagramática, esto es, desde el campo de los posibles.

El 6° y último encuentro busca aclarar cómo el esquizoanálisis se dirige al vínculo entre el plano de la representación (persistencia) y el plano de la diagramatización (transistencia). En este sentido, Guattari habla de un “esquizoanálisis transformacional” encargado “de las líneas de fuga, las idealidades maquinicas, los actos de pasaje, los diagramas, las físicas de las transformaciones de los incorpóreos, materias opcionales no-energéticas, no-informacionales, no sistémicas. Entonces, en un nivel donde ni el topos, ni el logos, ni la energía son las referencias” (Guattari, 2024, p.177). Así pues, para que el esquizoanálisis pueda encargarse de estudiar ciertas máquinas tiene sentido plantear el problema de las singularidades

y de las máquinas abstractas para entender por qué hay ciertas conexiones que hacen que ciertas máquinas se constituyan de una manera y no de otra. Por ejemplo, no tiene sentido hablar del origen de la máquina capitalista, pero, para Guattari, sí tiene sentido hablar de la máquina *abstracta* del capitalismo, pues sería aquella máquina encargada de recoger ciertos impulsos (sean, modos de subjetivación, territorios, segmentaridades...) de otras sociedades anteriores que hoy en día han contribuido a formar la actual máquina capitalista. Así pues, dirigirse a la máquina abstracta capitalista abre la posibilidad de dirigirse a otra configuración del contexto capitalista, pues estaríamos trabajando en el campo de los posibles.

El libro de Guattari *Seminarios I* es un estudio que debe ser leído si se quiere profundizar en la terminología y el pensamiento del autor francés: en cada uno de los encuentros, que aquí hemos tematizado en dos bloques, explica detalladamente en qué sentido usa ciertos términos y contra qué sistemas de pensamientos cartografía la posibilidad de un esquizoanálisis capaz de operar en el campo de los posibles. Este sentido es en el que este texto de Guattari resulta una aportación fundamental para acercarse por primera vez a sus obras particulares y colaborativas que por primera vez se ofrece al público de habla hispana. Además, el libro clarifica especialmente dos puntos de suma importancia que recubren a la obra y que deben tenerse presentes a la hora de su lectura. En primer lugar, la abundancia de ejemplos puestos tanto por el propio Guattari como por los asistentes que ayudan a la comprensión de los debates y cuestiones que se disputan. Y, en segundo lugar, la visión teórico-práctica que el propio Guattari tiene del *corpus* que expone a lo largo de los encuentros, pues no se trata simplemente de establecer una

serie de conceptos y luego ver si tienen una posible aplicación. Por el contrario, a la vez que se propone un concepto se trata de ver su extensión práctica, pues como dice Guattari: “De lo contrario, ¡no me dan

ganas de hacer una elaboración teórica por puro placer!” (2024, p.12).

Eduardo Torres Morán
(Universidad Autónoma de Madrid)

ROOSEVELT, Franklin D. (2024). *Discursos políticos en los años de la guerra*, edición, traducción y estudio introductorio de José María Rosales. Madrid: Tecnos.

Este volumen contiene una selección de 24 discursos, conferencias, proclamaciones y extractos de Franklin D. Roosevelt comprendidos entre enero de 1937 y abril de 1945. El último discurso, del 13 de abril de aquel año, un día después de su muerte, nunca llegó a pronunciarse. Conjuntamente, esas intervenciones dan cuenta tanto de las continuidades como de los ajustes graduales en la retórica presidencial de Roosevelt durante sus tres últimos mandatos: enero de 1937–enero de 1941, enero de 1941–enero de 1945, enero de 1945–abril de 1945.

En *Discursos políticos en los años de guerra*, José María Rosales presenta al 32º presidente de los Estados Unidos a través del tipo especial de argumentación política que caracterizó su presidencia. El carácter pedagógico de las intervenciones de Roosevelt y su cortesía diplomática en las misivas a otros líderes políticos no ocultan ni errores de percepción en su evaluación del riesgo de entrar en guerra ni su inteligencia práctica, que la entrada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial puso de manifiesto. El hecho de que su gobierno optara por una política de rearme durante el período de entreguerras es indicativo de los temores justificados de un nuevo conflicto bélico a escala mundial.

En ese sentido, la presente selección de discursos tiene una finalidad doble: por un lado, de carácter histórico, centrada en distintos momentos del mandato de Roosevelt reflejados en documentos relativamente desconocidos, antes y después de la entrada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial; por otro lado, de carácter analítico, prestando especial atención a los rasgos que distinguieron sus esfuerzos diplomáticos de neutralidad con respecto a Alemania, Italia y Japón, y tras el fracaso de esos intentos, su carácter resolutivo durante la guerra (pp. XXV–XXVI).

Las conexiones retóricas y temáticas con el anterior volumen también editado por el mismo autor en la editorial Tecnos, *Discursos políticos del New Deal* (2019), son patentes. De hecho, las necesidades más acuciantes durante cada uno de los mandatos presidenciales de Roosevelt son visibles diacrónicamente, es decir, desde el punto de vista de la evolución temporal de dos fenómenos cruciales: la crisis económica derivada del crac de 1929 y la Segunda Guerra Mundial. A través de sus intervenciones políticas es posible entender cómo, siguiendo el clásico análisis de Max Weber, pueden aunarse liderazgo carismático y liderazgo legal-racional en proporciones extraordinariamente infrecuentes.

Ambos volúmenes reflejan las tensiones constitucionales constantes que los fines reformistas y electorales de Franklin D. Roosevelt, no siempre distinguibles, produjeron. El liderazgo político de Roosevelt antes y durante la guerra permite contrastar la exteriorización de un optimismo solo aparente y una medida cordialidad respecto a sus interlocutores internacionales que en gran medida se orientaban a afianzar una relación de confianza parcial, aunque recíproca. Las declaraciones públicas y comunicados presidenciales hacen patente su profunda desconfianza hacia los emergentes líderes totalitarios y el fracaso de esa estrategia.

La neutralidad y la negociación como estrategias diplomáticas tienen vigencia hasta finales de 1941, cuando la paz resulta insostenible. El estudio introductorio de José María Rosales destaca que en el ámbito internacional Roosevelt adopta un voluntarismo trufado de irrealismo desde su llegada a la presidencia (p. XXV). El riesgo de que una guerra a escala mundial agravase aún más la crisis económica que padecía el país impidió una estrategia de oposición abierta frente a Alemania, Japón e Italia. El expansionismo de estos dos primeros países dinamitó el equilibrio de fuerzas en Europa: la invasión de China por parte del Imperio de Japón (1937), la anexión (*Anschluss*) de Austria (1938) y la ocupación de Checoslovaquia (1939) evidenciaban un punto de no retorno en el equilibrio internacional de fuerzas.

La presente selección de discursos puede dividirse, a grandes rasgos, en dos partes: una primera parte que cubre los cuatro años de su segundo mandato presidencial, desde el Mensaje Anual al Congreso del 6 de enero de 1937 hasta el del 6 de enero de 1941, caracterizado por la búsqueda de alianzas con otros países y los esfuerzos de neutralidad (p. 15); y una segunda parte compren-

didada entre la Llamada al Emperador Hiroito para evitar la guerra en el Pacífico, del 6 de diciembre de 1941, hasta el discurso no pronunciado para el Día de Jefferson, previsto el 13 de abril de 1945, en los que se justificaron la entrada en la guerra y los esfuerzos bélicos subsiguientes.

En el primer período, la retórica presidencial mantiene un carácter eminentemente práctico, que prioriza los problemas económicos domésticos al mismo tiempo que se vale de la diplomacia para lidiar con la creciente amenaza de la Alemania nazi, el Japón imperial y la Italia fascista. La idea de que regímenes antidemocráticos aceptaran las reglas de juego del ámbito internacional no solo resultó impráctica e ilusoria, sino perjudicial para los intereses de los países democráticos. De hecho, la política inicial del presidente Roosevelt – y del propio Winston Churchill en Reino Unido durante sus primeros meses de mandato – permitió a las potencias del eje fortalecerse política, militar y diplomáticamente al mismo tiempo que la crisis del parlamentarismo europeo se agudizaba en Europa.

Las *Fireside chats* (charlas junto a la chimenea) emitidas en la radio reflejan una retórica presidencial franca y cercana. La del 3 de septiembre de 1939, tras la invasión alemana de Polonia, sirve a Roosevelt para justificarse ante la ciudadanía estadounidense. En esa charla comenzó lamentando los hechos acaecidos para inmediatamente a continuación defender sus esfuerzos diplomáticos por la paz a pesar de que su fracaso es ya evidente (p. 75). Se trata de una comunicación contradictoria: al mismo tiempo que hizo ver la inevitabilidad de la guerra a escala mundial optó por mantener la neutralidad de Estados Unidos (p. 77). El presidente reconoció la lesión de los intereses internacionales de Estados Unidos, de las democracias parlamentarias europeas y

de los países soberanos de Asia debido al uso indiscriminado de la fuerza por parte de las Potencias del Eje y la violación de las normas del derecho internacional. Sin embargo, Roosevelt siguió defendiendo la neutralidad de los Estados Unidos sin argumentos de peso.

Señalar abiertamente a los culpables de la guerra, Alemania, Japón e Italia, y admitir las consecuencias desastrosas de la guerra para la economía fueron argumentos insuficientes para romper la política de neutralidad de los Estados Unidos. La estrategia diplomática del gabinete presidencial hacia 1939 era ya a todas luces infructuosa para conservar la paz. A pesar de ello, incluso cuando la entrada de Estados Unidos en la guerra era ya inevitable, el presidente estadounidense trató de preservar una imagen pública de hombre resolutivo y prudente: con frecuencia dos perfiles difícilmente conciliables que a esas alturas resultaban parcialmente contradictorios.

El carácter excepcional de las medidas adoptadas por Roosevelt y la extensión de las facultades del poder ejecutivo afectaron a los pesos y contrapesos del estado constitucional, muy especialmente a la eficacia del Tribunal Supremo como contrapoder. El recurso constante a la emergencia de las medidas económicas, políticas y bélicas adoptadas fue a menudo injustificado desde una perspectiva estrictamente constitucional. Para sortear esas dificultades, Roosevelt llevó al límite sus facultades legales, convirtiendo así la excepcionalidad en la norma de actuación durante sus sucesivos mandatos presidenciales.

La retórica argumentativa del presidente cambia desde una política de neutralidad afín a Reino Unido, Francia y el resto de países aliados, hasta defender la necesidad moral de entrar en guerra. El argumento principal de Roosevelt no consiste en ape-

lar a los intereses efectivos de la nación, sino en destacar la unidad cívica y política mediante la defensa de la libertad común de estadounidenses y europeos. Frente a una retórica nacionalista, el presidente Roosevelt reivindica constantemente las virtudes del esfuerzo, el sacrificio, la solidaridad y la determinación como pilares civilizatorios de la sociedad norteamericana, compartidos también por todas aquellas naciones que luchaban contra la barbarie.

Las intervenciones públicas de Roosevelt tuvieron un marcado carácter pedagógico e intercalaban apelaciones cívico-morales recurrentes con explicaciones detalladas sobre las motivaciones que le llevaron a tomar cada una de sus decisiones. Así, el recurso retórico a la responsabilidad individual de los ciudadanos se complementa con digresiones sobre el apoyo mutuo que los miembros de una nación libre se deben entre sí. Roosevelt hace coincidir el sacrificio y la abnegación de los estadounidenses, los lazos de ciudadanía y la protección de la libertad con los intereses efectivos de los Estados Unidos y sus aliados. Preservar la libertad de los países aliados, defender la democracia y la civilización, hacer valer la superación, abnegación y sacrificio del pueblo estadounidense, junto con la promesa de prosperidad en el futuro, se convierten en apelaciones recurrentes cuya repetición permitió a Roosevelt dirigir un mensaje claro que concitase el apoyo mayoritario de la ciudadanía.

Ya en el curso de la guerra, destaca la charla junto a la chimenea del 28 de abril de 1942. Tras una relación pormenorizada de los avances bélicos, Roosevelt apela a la laboriosidad y la capacidad de superación de la ciudadanía para enumerar a continuación las medidas económicas que pretende adoptar en siete pasos. Justifica la subida de impuestos, los límites de precio a bienes

de primera necesidad y alquileres, junto con el estancamiento de los salarios y precios agrícolas, así como el racionamiento de recursos (p. 175). Se trata de medidas que contravienen directamente los intereses inmediatos del grueso de la población de los Estados Unidos.

Lejos de que la eficacia de esas decisiones para superar definitivamente la crisis derivada del crac de 1929 y la entrada en la Segunda Guerra Mundial fuese evidente, Roosevelt reconoció tácitamente sus deficiencias. Por ese motivo, argumentó con cierto nivel del detalle que, sin esos ajustes, acompañados del aumento de la deuda pública, los ciudadanos habrían tenido que asumir desigualmente sus costes. En ese sentido, Roosevelt se dirigió a hombres de negocios, medianos empresarios, pequeños comerciantes y asalariados admitiendo los costes directos que cada uno de esos grupos tendría que asumir sin ocultarlos o restarles importancia (p. 176). Su credibilidad política descansó en una relación fiduciaria con la ciudadanía estadounidense que cada victoria electoral había reforzado, pero que amenazaba con ampliar las facultades del poder ejecutivo a expensas del resto de poderes del estado.

La retórica presidencial, franca y pedagógica antes de diciembre de 1941 fue gradualmente reforzada desde entonces con elementos patrióticos no exentos de apelaciones a una ética compartida de la libertad y la prosperidad. Estadounidenses y europeos compartían a juicio de Roosevelt lazos políticos y morales que convertían la libertad y la democracia en bienes comunes.

Consecuentemente, defenderlos por todos los medios posibles constituía una obligación tanto política como ética. De hecho, Roosevelt justificó la entrada en la guerra como una obligación de marcado carácter moral ante el fracaso de la diplomacia. De ese modo, la guerra era el último recurso para defender la civilización occidental y los valores compartidos por los estadounidenses frente a su amenaza exterior.

En ese sentido, los *Discursos políticos en los años de la guerra* dan cuenta de la capacidad argumentativa de Roosevelt en momentos críticos para los estados constitucionales. Ofrecen al lector una oportunidad para indagar en las conexiones entre argumentación y desempeño político democráticos desde una perspectiva eminentemente práctica. La épica presidencial es solo uno de los rasgos destacados dentro de un estilo argumentativo marcado por una retórica cívica donde la responsabilidad y el sacrificio son compartidos por gobernantes y gobernados. Roosevelt apeló al sentido del sacrificio y la responsabilidad de los ciudadanos porque había acumulado un capital moral y político notable ante la ciudadanía. Su éxito como presidente, por tanto, consistió en un estilo retórico depurado, en gran medida alejado del rigor académico, en el que combinó argumentos políticos, morales y económicos con un sentido de responsabilidad histórica con las generaciones venideras.

Francisco J. Bellido
(Universidad de Extremadura)

GALVÁN, V. (2024). *Así habló Juan de Mairena: cantares de un filósofo*. Granada: Editorial Comares, 164 pp.

Si la grandeza de Antonio Machado como poeta está fuera de discusión, su estatuto de filósofo constituye en cambio un asunto controvertido. La nutrida bibliografía al respecto, muy marcada por el estudio decisivo de Pedro Cerezo, *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado* (1975) se reparte entre los que resaltan la existencia de un filósofo machadiano original y representativo de las maneras especulativas hispánicas y los que minimizan su alcance, considerando incluso, como sugería Dámaso Alonso, que su poesía es excelsa a pesar de sus nocivos devaneos filosóficos. Pues bien, esta monografía del profesor Valentín Galván, conocido principalmente por sus excelentes investigaciones sobre la recepción española de Michel Foucault, parece terciar definitivamente esta disputa proponiendo no ya una tentativa sistematizadora del pensamiento machadiano, como hizo Cerezo, sino una lectura machadiana de la Historia de la Filosofía que revela a la vez el eco de su estilo intelectual más allá del propio Machado, en maestros recientes y poco conocidos como Juan Blanco de Sedas, glosado en el apéndice que acompaña a este libro.

Esta recuperación filosófica del poeta se lleva a cabo además sin estridencias, sin esa “pedantería” que tanto ridiculizó Juan de Mairena, sin academicismos impostados, pero con un conocimiento amplísimo de la obra de Machado, de sus comentaristas y del contexto histórico en el que vivió, con una escritura sobria, elegante y amena, con mucho ingenio a la hora de titular las distintas secciones.

La propuesta de Valentín Galván se divide en tres partes. En la primera (“Huid

de escenarios, púlpitos, plataformas y pedestales”) se hilvana la trama vital de Antonio Machado, su educación en el marco de la Institución Libre de Enseñanza, su antiacademicismo y la trabazón en su obra de poesía y pensamiento, tratando de desentrañar en este recorrido biográfico su aproximación a la filosofía. Esta es asumida, no como un quehacer teórico sino como una forma de vida y se sigue de cerca su familiarización con los clásicos del pensamiento, en particular con Platón, Leibniz y Kant, y sobre todo su proximidad a Bergson, al que pudo escuchar en el Collège de France parisino en 1911. Los años de Baeza, entre 1913 y 1919, fueron en este sentido particularmente fecundos, frecuentando, además de a los autores mencionados, a Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Eduard Le Roy y Benedetto Croce, entre otros. De este periodo es la composición *Proverbios y Cantares*, una construcción poética que refleja las inquietudes filosóficas de esa época, como sucede también con ese conjunto heteróclito de escritos que compone *Los complementarios*. El periodo que abarca de 1919 a 1924 supone una renovación de sus lecturas filosóficas, dando lugar a la creación de esos personajes apócrifos que operan como *alter ego* especulativo de Machado: primero Abel Martín, en el *Cancionero apócrifo*; Juan de Mairena posteriormente -en el único libro en prosa del poeta, publicado en 1936- y finalmente Jorge Meneses. De Juan de Mairena, el más conocido de los tres, se siguen los avatares tras el fallecimiento del poeta; su discusión en la literatura oficial franquista y su *revival* en la obra y la vida de Agustín García Calvo. Se dedica entonces un capí-

tulo a la glosa de estos tres protagonistas apócrifos y, al hilo de esa travesía, Valentín Galván se interroga por el estatuto disputado de la condición filosófica de Antonio Machado, un asunto enmarañado, incluso después de la celebración y recuperación de su obra en las postrimerías del franquismo y en el curso de la Transición. El desafío encarado por esta monografía consiste precisamente en rescatar esta vertiente machadiana, donde la filosofía consiste, no en un discurso acerca de las ultimidades sino en un arte de existir, entroncando así la “escuela popular de sabiduría” formada por la tríada de apócrifos, con la tradición de las escuelas morales del mundo antiguo.

La segunda parte del volumen (“Los miradores eternos de la filosofía”) propone un original itinerario por la Historia de la Filosofía de la mano de Antonio Machado. De sus consideraciones metafísicas, éticas, epistémicas y antropológicas. Este paseo se hace por tanto en compañía de los apócrifos intelectuales del poeta: Abel Martín, Juan de Mairena y Jorge Meneses. El recorrido se inicia con la filosofía antigua: la relación entre ser y pensar (Heráclito y Parménides); el escepticismo y el relativismo sofísticos y su impugnación socrática; la dialéctica platónica del amor y el logro ético de la felicidad (Séneca, Epicuro leído a través de Quevedo y los cínicos). La siguiente parada corresponde a la filosofía moderna, puesto que el asunto central del pensamiento medieval, el problema de la existencia de Dios se abordará en la tercera parte. Este momento moderno, que orbita en torno al problema del conocimiento, se escande en tres escalas: el diálogo de Machado con la monadología de Leibniz, articulado a través de la música de Mozart; el contraste de la duda poética con la duda metódica cartesiana y la confrontación de Juan de Mairena con la filosofía de Kant, a través

de ese pintor kantiano *avant la lettre* que fue Velázquez. El diálogo más extenso es el entablado con algunos representantes de la filosofía contemporánea. Se le dedica un amplio apartado al marxismo, que Machado afrontó en parte a través de Unamuno. El encuentro con Schopenhauer también aparece mediado por otros compañeros de la generación del 98, destacando además la recuperación machadiana de la teorización del humor. Más reticencias guarda Juan de Mairena con la transmutación nietzscheana de los valores, aunque haya una proximidad respecto a la escritura aforística. El pensador que sin duda encuentra más complicidad en Machado es Bergson, al que denominó “filósofo definitivo del siglo XIX”. Su abordaje de la temporalidad, la memoria y la intuición nutren la obra del poeta mucho más que la meditación de Heidegger sobre el ser, a pesar del habitual acercamiento de Machado a las reflexiones de *Ser y tiempo* y a pesar de que las consideraciones heideggerianas sobre la temporalidad de la existencia y la muerte no le resultaran ajenas al poeta.

En el tercer bloque de la monografía (“El folklore metafísico de nuestra tierra”), la recuperación filosófica de Antonio Machado se extiende al pensamiento español coetáneo, adentrándose después en las propias contribuciones del poeta a propósito de los problemas metafísicos que más le ocuparon. Lo primero se lleva a cabo contrastando las lecturas que Unamuno, Ortega, María Zambrano y Machado llevaron a cabo acerca de Don Quijote. Esta confrontación con la obra cervantina permite desentrañar los rasgos peculiares del filosofar hispano: su rechazo del formato académico, su opción por una racionalidad sintiente y su imbricación con la expresión narrativa y poética. Los tres capítulos siguientes pasan revista al tratamiento machadiano de otros tantos problemas metafísicos que atraviesan su obra: la

temporalidad, la muerte y la existencia de Dios. Viene después una honda e informada reflexión sobre el papel desempeñado por la Institución Libre de Enseñanza y su proyecto pedagógico en la propia trayectoria de Machado y en la articulación, a través de Juan de Mairena, de una filosofía que aprende del “pueblo” y de una política vocacionalmente republicana. El bloque se cierra con un capítulo que trata de cernir las singularidades del estilo intelectual exhibido por Juan de Mairena: un pensamiento dialógico que se encuentra a gusto en el ejercicio de la paradoja y donde la búsqueda racional de la certeza se arraiga en la vitalidad de la sabiduría popular encarnada en el lenguaje.

El apéndice que cierra el volumen (“Juan Blanco de Sedas, el último discípulo de la escuela popular de sabiduría”), es precisamente la visita inesperada y en buena medida el descubrimiento, de un ejemplar viviente, el último quizás, de esa estela de apócrifos

(Martín, Mairena, Meneses) que compuso la machadiana “escuela popular de sabiduría”. Valentín Galván concierta así una cita con Juan Blanco de Sedas, filósofo sevillano nacido en 1928 y fallecido en 2002. Sucede en este apéndice como en un relato de Borges, como si el sueño machadiano que engendró a Mairena y a sus pares hubiera dado a luz a un filósofo de carne y hueso. Se reconstruye con maestría la vida y la obra, se mencionan los seguidores apasionados y se recoge el eco -en pensadores tan renombrados como Manuel Sacristán- de este “Sócrates andaluz” que solo podía enseñar a pensar mediante la palabra viva del diálogo y que Valentín Galván, junto a la larga saga de sus discípulos, ha ayudado a salvar del olvido.

Francisco Vázquez García
(Universidad de Cádiz)

CAMPAGNOLI, M. A. (coord.) (2023). *Destellos de una biopolítica afirmativa: andar y desandar las violencias contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos.

Destellos de una biopolítica afirmativa: andar y desandar las violencias contemporáneas, coordinado por Mabel A. Campagnoli, libro colectivo en el cual muchas voces convergen en un recorrido por los efectos que las violencias contemporáneas generan en los cuerpos y subjetividades. Cada uno de los siete capítulos nos abre posibles derivas, figuraciones y resistencias a las tecnologías de dominación y a las lógicas de productividad capitalistas moderno- coloniales que fijan a los seres humanos como sujetos y a los demás seres vivos como meros recursos naturales. Se estructura en tres partes;

“Derivas contemporáneas de la biopolítica”, dónde se ubica el primer capítulo, tomará como base la noción *vio-política* la cual clarifica la inescindible relación de vida, política y violencia. “La resistencia en los cuerpos, las subjetividades y sus creaciones”, conformada por los capítulos dos a cuatro, analiza las formas biopolíticas de la violencia en prácticas culturales situadas y sus posibles desbordes; por último, “Nuevas ontologías”, constituida por los restantes tres capítulos, da cuenta de producciones corporales e identitarias que nos invitan a repensar otros y nuevos paradigmas.

El capítulo uno “*Vio-política. Formas biopolíticas de la violencia*”, único artículo de la primera parte “*Derivas contemporáneas de la biopolítica*” y escrito por Mabel A. Campagnoli, toma como eje el concepto *vio-política* con el objetivo de dar cuenta cómo la violencia y la vida están continuamente imbricadas. La vida es violencia no necesariamente destructiva; se centrará en su dimensión afirmativa en tanto persistencia de la fuerza de la vida. La violencia y la biopolítica están enlazadas, la noción foucaultiana que refiere a la serie de políticas y tecnologías desplegadas a partir del siglo XIX que tienen a la vida biológica de las personas como foco marca cómo, de forma paradójica, estas también producen con intensidad inusitada la muerte. En la modernidad y con la constitución de los Estados nación la estructura social se organiza a partir de la institucionalización, represión y utilización de la violencia, la cual adquiere dimensiones simbólicas que la edulcoran a la vez que su forma cruenta se intensifica. La autora analizará y problematizará las tramas de dominaciones coloniales, capitalistas y patriarcales y sus intersecciones en tanto conformadoras de la violencia estructural que permiten comprender aquellos vínculos de poder en donde se despliega la biopolítica. Se detendrá tanto en los aspectos explícitos como implícitos de la violencia y sus formas negativas. El capítulo busca tematizar la violencia desde el marco del biopoder para reflexionar sobre la problemática de su legitimidad, simpatizando con la violencia defensiva y revolucionaria y sus apropiaciones que jueguen “a favor de los pequeños”.

El capítulo dos “*Verificación del sexo en el deporte: una lectura sexopolítica y descolonial*” escrito por Dolores Pezzani, da inicio a la parte II del libro “*La resistencia en los cuerpos, las subjetividades y*

sus creaciones”. El capítulo se propone, partiendo de la lectura crítica de Paul B. Preciado realizada desde Latinoamérica, una articulación positiva con la filosofía descolonial. En las pruebas de verificación del sexo en el deporte convergen ambas dimensiones de análisis, sexopolítica y descolonialidad; en tanto implican una perpetuación de las categorías del Norte sobre la realidad del Sur, consolidando la imposición del género operada en la colonialidad. Desandar la noción binaria del género en estas pruebas, mediante el análisis de Preciado, contribuye a desandar la colonialidad; el análisis sexopolítico nos permite clarificar los supuestos sobre los cuales se sostienen y legitiman esas pruebas como a su vez mostrar los problemas teóricos que se derivan. La verificación del sexo en el deporte se encuentra destinada al fracaso desde el momento en el que, presuponiendo una ventaja masculina debido a la presencia de la testosterona, utiliza como referencia la medición hormonal cuando este aspecto, lejos de otorgarnos certezas dicotómicas, nos entrega meramente grados de diferencia. A su vez propondrá una renovación de los criterios de clasificación como también se preguntará si es qué acaso es necesario alguno, ¿la mujer deportista es efectivamente inferior al hombre deportista? ¿De qué necesita ser protegida?

El capítulo tres “*Hacia un coro de voces feministas antirracistas: temporalidad y resistencia al lenguaje de odio*” escrito por Julieta Maiarú, analiza el funcionamiento del lenguaje de odio en tanto lenguaje performativo que toma su potencialidad de su repetición en el tiempo, se nos presenta en tanto historización condensada en la cual el/ la emisor/a cita una convención uniéndose a un “coro”. A su vez, Maiarú nos expone posibles formas de resistencia, desde la apropiación del significante

transformando el significado peyorativo en legítimo hasta, siguiendo a Audre Lorde, el nombrar lo que no tiene nombre para poder convertirlo en objeto de pensamiento. La construcción de un coro de voces feministas funcionaría como un espacio de confluencia de voces de personas relegadas de la visibilidad, que permita recuperar la polifonía que denuncia el racismo y el sexismo interrumpiendo las narrativas hegemónicas; un coro de voces que traiga al presente las del pasado reactualizando sus reclamos. El insulto racial funciona por su repetición que intenta someter al individuo a un lugar subordinado; en contraposición, los discursos contrahegemónicos señalan que no existe una identidad oprimida sustancial, buscan la propagación de diferentes significantes y significados y ponen en marcha nuevas superficies de identificación subjetivadoras.

El capítulo cuatro “La escucha en la música y más allá: cuerpos, violencias y resistencias” escrito por Luciana Szeinfeld, problematiza la ausencia del cuerpo y el papel de la escucha en los marcos epistemológicos musicales tradicionales, los cuales aún hoy estructuran nuestra relación con la música. Estos se construyen en torno a la noción de obra, tradicionalmente entendida como producto de las intenciones del compositor (europeo y masculino), la cual pone el acento no en los sonidos en sí mismos, sino en la estructura y las relaciones internas entre ellos. Frente a esta concepción canónica la autora se pregunta por el lugar que ha ocupado la escucha en la tradición, siempre entendida como objetiva, impersonal y racional, una escucha sin cuerpo y necesariamente eurocéntrica, que dificulta la audición de músicas con otras características. Retomando los estudios sobre la auralidad el artículo evidencia cómo las diversas prácticas de escucha inciden en la

conformación de las expresiones auditivas válidas, en qué entidades poseen una voz y cuáles son entendidas como humanas. En este sentido, Szeinfeld recupera la práctica de las músicas afrocaribeñas en tanto cuestionan la tradición moderna occidental y desafían las categorías teorizadas al otorgarle una fuerte presencia a la corporalidad y la interpretación. La autora nos invita a practicar otra escucha que tenga a las músicas mulatas como resistencia; atender la dimensión política de la escucha y profundizar en la pregunta de qué habilitan o silencian sus distintos modos.

El siguiente capítulo, “Notas sobre la diferencia sexual: entre el feminismo y el psicoanálisis lacaniano” da inicio a la tercera y última parte, “Nuevas ontologías”. Escrito por Sol I. Peláez, nos presenta su análisis de la diferencia sexual a través de las concepciones de algunas vertientes del psicoanálisis lacaniano. Expondrá cómo ha sido criticada la diferencia sexual por pensadores feministas debido a su aparente lógica binaria y androcéntrica, para luego esclarecer la manera en la que interviene en la discusión el psicoanálisis lacaniano en intersección con algunas corrientes del feminismo. De esta manera nos señala cómo el concepto de diferencia sexual rompe con el binarismo a través de la radicalización de la tesis de Lacan de que la relación sexual no existe; no hay una relación lógica que vincule los sexos. La sexuación no se determina por los órganos, sino por una experiencia de subjetivación no simétrica que nunca termina en una relación lógica con el otro (sexo). La imposibilidad de dar sentido a la relación entre los sexos implica que estos no están conectados por una lógica binaria oposicional en la cual uno se subordina al otro. La diferencia sexual no funda una bipolaridad ni biológica ni cultural ni filosófica,

sino que quiebra toda lógica opuesta entre ambos sexos. La autora rescata una posición feminista que permita identificaciones que no aspiren a la totalidad, que no aspiren a suturar la falta que implica la diferencia sexual; las identidades no pueden pretenden definir conjuntos homogéneos, sino siempre singulares. Su posición feminista “(...) crea identidades al tiempo que las desfonda, orbita en las fallas de nuestro goce y nuestra diferencia sexual” (Peláez, 2023, p. 170).

El capítulo seis “El antifundacionalismo escotomizado de Luce Irigaray: los equívocos de la diferencia y la potencia de la materia” escrito por Ariel Martínez busca acercarnos al pensamiento de la lingüista, filósofa y feminista resignificando su noción de diferencia sexual y dando cuenta cómo las críticas que la han calificado bajo el rótulo de esencialista son producto de una mala lectura que deja de lado los aspectos ontológicos a los que esa noción refiere. Esta crítica sólo es posible si leemos su pensamiento atrapados en la oposición esencialismo- construcción. Pese a que la filósofa recurre a la anatomía es también crítica del pensamiento occidental que define a lo femenino como vacío, ausencia o complemento en relación al falo. Está comprometida con la producción simbólica de lo femenino, y, señala Martínez, si llama sexual a la diferencia lo hace para disputar en el orden de lo simbólico las consecuencias materiales de quienes son inferiorizadas debido a su anatomía. El artículo busca poner en valor la complejidad del pensamiento de Irigaray y su noción de diferencia sexual en sus dimensiones ontológicas, no empíricas.

El último capítulo del libro “Desprendimiento onto-epistémico: figuraciones hacia un paradigma otro”, está escrito por Malen A. Calderón Fourmont. Basándose en un

enfoque decolonial nos invita a repensar la episteme que ubica y clasifica a los distintos cuerpos y vidas en más o menos valiosos. El trabajo se enmarca en torno a la noción *communitas* de Roberto Espósito y el idea butleriano de vidas plausibles de ser lloradas, buscando hacer visible la relación intrínseca entre vida, poder y política. Su enfoque decolonial implica una esperanza sobre la construcción de presentes-futuros horizontales, solidarios, responsables y con memoria, a partir de una mirada crítica sobre los saberes y las prácticas coloniales. La pregunta no es cómo ampliar los relatos y paradigmas ya existentes, necesariamente excluyentes en tanto sostienen diferencias raciales y sexuales; sino cómo producir nuevas normas que permitan regímenes de inteligibilidad más abiertos y flexibles a las normas de reconocimiento que habilitan. Ir hacia un paradigma otro, no necesariamente nuevo, sino disruptivo, instaurar una biopolítica ya no negativa, sino afirmativa. Nos presenta la liberación y absolución de Higui, lesbiana masculina que fue encarcelada producto de su defensa de un intento de violación grupal correctiva, en tanto figuración hacia un posible paradigma otro que nos permite comprender y defender nuestros cuerpos colectivos como legítimos, vivibles y defendibles. Calderón Fourmont (2023, p. 225) sostiene que “(...) los ataques y las agresiones a Higui son políticos, nos competen a todas y a todos, tienen que ver con ella y tienen que ver con la cotidianidad que los permite, de la que emergen (...)”, nos invita a buscar maneras de corrernos de los paradigmas que estructuran esta cotidianidad, conformando futuros presentes más habitables.

El libro presentado transita en derredor a las violencias existentes que estructuran el capitalismo moderno colonial en el que nos hayamos inmersas y cómo estas han

buscado moldear nuestros cuerpos y subjetividades. Pero también nos acerca otras posibilidades, otras maneras de pensar y habitar esta realidad; posibles destellos de una biopolítica afirmativa, donde las identidades no queden estáticas bajo categorías raciales y sexuales. Posibles resistencias a partir de las cuales podemos atisbar otras ontologías, dirigirnos hacia otros paradigmas donde quepamos todos.

Referencias bibliográficas:

Campagnoli, M. A. (coord.). (2023). *Destellos de una biopolítica afirmativa: andar y desandar las violencias contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos.

Milena Koyra
(Universidad Nacional de La Plata)

GUERRERO GUERRERO, A. L. (2024). *Gatopardismo en la ONU para las políticas de desarrollo*. CIALC-UNAM/Ediciones Eón.

Esta obra escrita por la filósofa mexicana Ana Luisa Guerrero Guerrero, aborda la cuestión de las políticas de desarrollo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), que se presentan como una forma de ayuda para los países que resultan más vulnerables económicamente y que se encuentran en gran desigualdad respecto a los países ricos; pero que en el fondo no lo son, dado que mantienen el *statu quo* y no promueven ningún cambio significativo, ni social ni económicamente, para los países en desarrollo. De allí, que emplee el concepto de “gatopardismo” en el título de la obra, que alude en términos de Giuseppe Tomasi di Lampedusa (2022) a la práctica de cambiar las apariencias para que todo siga igual, se simula un cambio que no se da efectivamente. Esto mismo sucede con la ONU, quien presenta cambios de manera superficial en las políticas de desarrollo, cuando en verdad las estructuras de poder se mantienen, dado el interés de unos pocos que se aprovechan de eso.

Compuesta de 190 páginas y estructurada en tres partes: I. Los *a priori* de la ética política, II. La ecología política y los Derechos Humanos colectivos de los pueblos indígenas y III. La aceleración de la sostenibilidad o el crecimiento del desarrollo, hace una crítica acerca del modo en que la Organización de las Naciones Unidas (ONU) da tratamiento a las políticas de desarrollo en aquellos países que se encuentran precisamente en vías de desarrollo. Si bien, la propia autora señala que no se trata de un análisis netamente cronológico, ni que pretenda abordar la totalidad de documentos disponibles a la fecha elaborados por la ONU acerca de la temática presentada, sí resulta clara y directa con los temas a abordar, los textos que se tomarán como basamento teórico, es decir, la normativa interna de los Derechos Humanos y aquellos que aluden a la creación de estrategias del desarrollo. Asimismo, da cuenta del momento histórico que se toma como punto de partida en su estudio y que alude a la década del

sesenta, precisamente cuando se da inicio en la ONU a la aplicación de manera internacional del modelo de desarrollo para lo que era conocido en aquel momento como “países subdesarrollados”, actualmente hablamos de países en vías de desarrollo.

Cabe señalar que, a comienzos de la introducción, la pensadora mexicana expresa que:

Los Estados cobran reputación por el grado de cumplimiento que sus gobiernos tengan con los derechos humanos y, al mismo tiempo, por el lugar que ocupen en sus políticas públicas los planes para el desarrollo económico, ahora llamados desarrollo sustentable. Ambos tipos de compromisos se han convertido en una especie de formas *a priori* con las que se observan e interpretan las acciones de los Estados para ser dictaminados en su grado de responsabilidad y cumplimiento social para el bienestar de sus poblaciones. (Guerrero Guerrero, 2024: 15)

Esta afirmación podría pensarse como una afirmación conclusiva de un trabajo de investigación, pero aquí presenta el punto de partida desde el que se desprenderán los planteos críticos que sustentan esta obra.

Otra cuestión no menor a tener en cuenta, es la experiencia que relata Guerrero Guerrero que tuvieron en América Latina, los países en los que se aplicaron los planes de desarrollo y que contrario a lo que se pensaría, tuvieron efectos desfavorables en torno a la cooperación entre países y no se generó el fortalecimiento económico que se esperaba. Es aquí donde cabe preguntarnos ¿quiénes realmente son los que se benefician con la implementación de los planes de desarrollo?, acaso los países en vías de desa-

rollo, los países desarrollados o las empresas transnacionales (ETN), que como bien señalan la autora, retomando a Tagi Sagafi-Nejad y John H. Dunnig (2008), suelen ser las que mayores críticas reciben, por creerse que son grandes entidades explotadoras, que apuntan a su propio crecimiento y ganancia. Sin embargo, habrá quienes, respecto a esto último consideren como motores de crecimiento.

Asimismo, se debe tener en cuenta en este contexto, el rol que poseen los Derechos Humanos en estas dinámicas que se gestan y que pueden ser contraproducentes para aquellos países que se encuentran en desigualdad de condiciones en tales relaciones de poder. O también cabría preguntarnos siguiendo a la autora “¿Qué se entiende por Derechos Humanos en la perspectiva del desarrollo como crecimiento económico?” (p.19)

Ahora bien, si nos centramos en el primer capítulo titulado *Los a priori de la ética política*, encontramos aquí un análisis que realiza la autora en relación a la actitud que presentan las ETN respecto a los Derechos Humanos. Señaladas como la clave para el crecimiento económico, se destaca a su vez la veta negativa que presentan para la naturaleza, la sociedad y los individuos en general, donde ponen en contradicción las finalidades del desarrollo económico frente a los fines de los Derechos Humanos. Esto contradice lo postulado por la ONU, acerca de que los Derechos Humanos y la economía no resultan contextos independientes y, podríamos agregar, contrarios. Incluso en la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), se señala el nexo fundamental existente entre el desarrollo económico y los Derechos Humanos. Entonces, resultaría apropiado preguntarnos ¿por qué el despliegue económico va acompañado de cierto avasallamiento hacia los Derechos Huma-

nos? ¿Por qué se prioriza lo económico y material, por sobre la calidad de vida y la propia condición humana? Para la autora esto se debe a la diferencia de intereses que se da entre ambos ámbitos. Si bien comparten la misma fuente, la ONU pese a sus esfuerzos no ha podido lograr que establezcan una conexión coincidente.

Para clarificar un poco lo anterior, podemos decir que se debe tener en cuenta que el escenario donde se desarrollan ambos ámbitos, es decir, el de los Derechos Humanos y el económico, es el propio capitalismo, donde cada uno se desenvuelve de manera diferente, y allí es donde entra en juego la cuestión de los intereses que posee cada uno, que por lo que se evidencia son de carácter disímiles.

La ONU planteó en su modelo de desarrollo para el crecimiento económico la cooperación entre Estados como cuestión necesaria a tener en cuenta y donde, a su vez, distintas organizaciones financieras pusieron su interés. Sin embargo, en materia de modernización económica respecto a los países pobres y en vías de desarrollo tras impulsarse el crecimiento material, se vieron vulnerados no solo el medio ambiente, los hábitats, sino también el propio bienestar de las poblaciones intervenidas. Tras la puesta en vigor del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en el año 1965, se postuló al sector privado como el “motor de crecimiento económico y creador de empleos en países en desarrollo” (p.32). De allí, que la propia ONU fuera quien promoviera la expansión de las empresas internacionales e instara a los gobiernos de los distintos Estados a que no pusieran trabas a las actividades resultantes del libre mercado capitalista. Hoy a sesenta años de la puesta en vigor del PNUD, podemos decir que de manera solapada la ONU de cierta manera priorizó los intereses de los países ricos y de

gran poder, así como también del sector privado, precisamente en lo que respecta a las empresas internacionales, por sobre las necesidades de los países en vías de desarrollo, pese a los deseos de tender nexos entre el derecho al desarrollo y los programas de desarrollo mencionados en el informe sobre derechos económicos sociales y culturales presentados por el secretario general de la ONU en 1981, se ve una constante en la cual es el sector más privilegiado a lo largo de los años.

Cabe destacar, además, lo que señalan Guillén y García-Canal (2011), referenciados por la autora, que la expansión y las mayores ventajas que obtienen estas empresas, se da a su vez, por la falta de políticas proteccionistas, ya sea que hablemos a nivel interno como externo, los coloca en pie de desigualdad y hace a los países en vías de desarrollo más vulnerables frente a entidades que detentan gran poder.

En este mismo capítulo Guerrero Guerrero, explicará cómo a través de la tercera Estrategia Internacional de Desarrollo (EID) se da el afianzamiento de las empresas transnacionales y qué problemática resulta de ello. Y finalizando este capítulo, se centrará en la emergencia que atraviesan los derechos humanos colectivos, es decir, los denominados derechos de tercera generación o derechos a la solidaridad, que aluden al derecho al desarrollo, la autodeterminación de los pueblos, a vivir en un medioambiente sin contaminación, etc. Este tipo de derecho permiten “fortalecer la oposición a políticas de desarrollo que deterioran la vida” (p.66), y por ello, podemos decir, que resulta necesario darle la relevancia que amerita, dejando de priorizar intereses económicos del sector privado que resultan dañinos para los mismos.

En el segundo capítulo titulado *La ecología política y los Derechos Huma-*

nos colectivos de los pueblos indígenas, Ana Luisa Guerrero Guerrero recurre a la obra de André Gorz, creador de la ecología política y crítico de las teorías del desarrollo, para incluir otro tipo de reflexiones y observaciones en torno a la temática tratada, y poder, a su vez, continuar con el abordaje acerca de las estrategias de desarrollo y las implicancias que estas poseen, desde una óptica distinta. Estas reflexiones, sin duda, interpelan al lector, invitándolo a pensar/se en el sistema en el que vive. Asimismo, la autora dedica algunas páginas a analizar las cuestiones de poder que median los nexos entre el desarrollo y las ETN en relación a las conquistas que han tenido los Derechos Humanos. Luego, da paso a reflexionar en torno a las políticas indigenistas en Latinoamérica, que permitieron hacer de los indígenas, ciudadanos de los Estados modernos latinoamericanos. De manera colateral aborda la cuestión de los derechos humanos colectivos de tales pueblos originarios. Finalmente, en el último apartado de este capítulo, la autora aborda la cuestión de si las personas jurídicas pueden ser titulares de derechos humanos, apelando a la opinión efectuada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en torno a una consulta realizada sobre el caso.

En el tercer y último capítulo, se retoma la última estrategia del desarrollo del siglo XX, que propone una nueva apuesta para combatir grandes problemáticas como el hambre y la pobreza, luego de que las EID se incumplieran, teniendo en cuenta la Declaración del Milenio y los Objetivos del Milenio para así afrontar el panorama económico actual. Vinculando, a su vez, el Pacto Global de la ONU del año 2000 y el documento que derivó de él tras reclamos de activistas, sociedad civil, etc., en el año 2011 en que se declaran una serie de principios

rectores sobre las empresas y los Derechos Humanos, por la falta de control jurídico que suele haber sobre las primeras. En razón de ello, la autora focalizará en las limitaciones y alcances del mismo.

Unas páginas más adelante, Guerrero Guerrero analiza la Agenda 2030 del año 2015, contemplando para dicho análisis el Pacto Global y los principios rectores que antes mencionamos. Recupera así los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), relacionados, a su vez, con los Objetivos del Milenio (OM). Y dado que la autora concluye que los mismos nos favorecen en sí a la situación económica mundial, del medio ambiente y, por ende, humana, propone la creación de un decimoctavo objetivo: “Lograr relaciones económicas que privilegien la vida” (p. 160), que permita cambios profundos en la economía donde se prioricen los Derechos Humanos, en especial, el derecho al desarrollo, contemplando un enfoque intercultural para el disfrute de tales derechos.

Finalmente, en el último apartado de este capítulo, focaliza en la constitución del Grupo de Trabajo Intergubernamental de Composición Abierta sobre las Empresas Transnacionales y Otras Empresas con Respecto a los Derechos Humanos establecido en el año 2014, en él se postula como objetivo final, que lo que se pretende es frenar los daños que generan las ETN poniendo de relieve el necesario cumplimiento de los Derechos Humanos. En último lugar y a modo de cierre, se pone de relieve la importancia que detenta el Tratado de Escazú, que apunta a frenar los daños al medioambiente y fortalecer al mismo tiempo los Derechos Humanos, entre sus principales líneas de implementación.

A modo de conclusión, la presente obra da cuenta, sin duda, de una crítica a la manera en que la ONU encara las políti-

cas de desarrollo evidenciando que dicha organización da prioridad a los intereses que tienen los países ricos y de gran poder, por sobre las necesidades que ponen de manifiesto los países que se hallan en vías de desarrollo. Asimismo, hace un llamado a efectuar una reforma por parte de la organización, de manera tal que se pueda tratar de modo más efectivo aquello que origina la desigualdad y la pobreza en los países en desarrollo. A lo largo de todo el recorrido del libro, destaca el orden y la claridad de las ideas expuestas, como también, la pertinencia de los ejemplos empleados. Sin duda alguna, Ana Luisa Guerrero Guerrero, logra hacer un análisis adecuado para la temática en cuestión, que resulta en un gran aporte en el área de estudio.

Referencias bibliográficas

- Guillén, M. F. y García-Canal, E. (2011). *Las nuevas multinacionales. Las empresas españolas por el mundo*. Ariel.
- Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos* (Resolución 217 A de la Asamblea General).
- Sagafi-Nejad, T. y Dunnig, H. J. (2008). *The UN and Transnational Corporations. From Code of Conduct to Global Compact*. Indiana University Press.
- Tomasi di Lampedusa, G. (2022). *El gatopardo*. Anagrama.

Carolina Y. Andrada-Zurita
(Universidad Nacional del Sur)

INFORMACIONES SOBRE *DAIMON REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*

1. Personas que han llevado a cabo tareas de revisión-evaluación en 2025

Los editores de *Daimon Revista Internacional de Filosofía* agradecemos la desinteresada y eficaz ayuda que nos han prestado las personas que han colaborado en la revisión-evaluación de originales a lo largo del año 2025. La calidad de una revista científica depende sobre todo de dicha labor de revisión y evaluación que realizan estas personas (en nuestro caso, sin recibir compensación económica). ¡Muchas gracias!
CLAVE: Apellido(s), Nombre, número de originales evaluados en 2025.

Albet, Laura, 1	Carmello, Marco, 1
Altuna Lizaso, Belén, 2	Carriquiry, Andrea, 1
Alzola Molina, Aitor, 1	Casacuberta, David, 1
Andrade, Ricardo, 1	Casadesús Bordoy, Francesc, 1
Anton Mlinar, Ivana María, 1	Castillo, Ruth, 1
Arana García, Daniel, 1	Castillo Gaitán, Bernardo, 1
Ariso, José María, 1	Castillo Merlo, Mariana, 2
Aspiunza Elguezabal, Jaime, 1	Castiñeira, Ana Victoria, 1
Assalone, Eduardo, 1	Castleton, Alexander, 1
Balaguer García, Esmeralda, 1	Castro Albano, Javier, 1
Ballester Corres, Roberto, 1	Castro Possi, Florencia, 1
Barroso Rojo, Maribel, 1	Ciner, Patricia, 1
Bartoli, Fabio, 1	Cladakis, Maximiliano Basilio, 1
Benito, Jorge, 1	Conderana Cerrillo, Jesús Manuel, 1
Bermúdez Vázquez, Manuel, 2	Contesi, Filippo, 1
Bey, Facundo Norberto, 1	Corbí, Josep, 2
Biscaia Fernández, José Miguel, 1	D'Angelo, Valerio, 1
Blanco, Juan, 1	D'Auria, Anibal, 1
Blanco Ilari, Juan, 2	da Cunha, Gladson, 1
Botto, Michele, 1	Darat, Nicole, 1
Butierrez, Luis Fernando, 1	de Armenteras Cabot, Marcos, 1
Calderón Melnick, Paula Andrea, 1	Delpech, María Beatriz, 1
Caneda Lowry, Santiago, 1	Diaz Leon, Esa, 1
Carazo Diez-Aja, Guillermo, 1	Drivet, Leandro, 1
Cárdenas Marín, William, 1	Duarte Arias, Daniel Augusto, 2

- Echarte Alonso, Luis, 1
 Erquiaga Martínez, Cristina, 1
 Esparza, Daniel Ricardo, 1
 Espinoza Venzor, Samuel Ricardo, 1
 Fayos, Rafael, 1
 Fernández Bascones, Elisa, 1
 Fernández López, José Antonio, 1
 Fernández-Jardón, Francisco, España, 1
 Ferrari, Mariela, 1
 Ferreyra, Julián, 1
 Fischetti, Natalia, 1
 García Cuadrado, José Ángel, 1
 García Pavón, Rafael, 1
 García Ranedo, Mar, 1
 García Ruzo, Antonieta, 1
 García-Lorente, José Antonio, 1
 Garrido Rodríguez, Natividad, 1
 Gil, Natalia, 1
 Giornetti, Francesco, 1
 Gómez Franco, Irene, 2
 Gómez Rincón, José Francisco, 1
 Gómez Rodríguez, Carlos, 1
 Gómez-Ledo, Ignacio, 3
 Gomila Benejam, Antoni, 1
 González Fuxà, José, 1
 González García, Sara, 1
 Guarde Paz, César, 1
 Gutiérrez, Antonio, 1
 Gutiérrez García, José Antonio, 1
 Herrera, Juan José, 1
 Herreros, Alfonso, 1
 Hortal, Joaquín, 1
 Ibarlucía, Ricardo, 1
 Illarraga, Rodrigo, 1
 Jerade, Miriam, 1
 Kleinman, Raquel, 1
 Laleff Ilieff, Ricardo, 1
 Larrea Melgarejo, Felipe, 2
 Lasaga Medina, José, 1
 Lawler, Diego, 1
 Leiva Bustos, Javier, 1
 Lencina Guardiola, Agustín, 1
 Liz Gutiérrez, Manuel, 1
 Llinàs Begon, Joan Lluís, 1
 Llopis Piquero, José Manuel, 1
 Llorca Albareda, Joan, 1
 Loewe, Daniel, 1
 López Sanz, Hasan Germán, 2
 Magnet Colomer, Jordi, 1
 Malatesta, Olimpia, 1
 Manzano Corona, Elías, 1
 Marcos, Jairo, 2
 Marino, Silvio, 1
 Martínez, Ariel, 1
 Martínez Martínez, Félix, 1
 Martínez Morales, Andrea, 2
 Martínez Sánchez, Alfredo, 1
 Martínez Sánchez, Ángel, 1
 Massó Guijarro, Ester, 1
 Mata García, Gonzalo, 1
 Mejjide Casas, Sergio, 1
 Mejjide González, Nieves, 1
 Mejía Fernández, Ricardo, 2
 Meloni, Carolina, 1
 Menacho, Mónica, 1
 Mendoza-Canales, Ricardo, 2
 Michelow, Daniel, 2
 Molina Cantó, Eduardo, 1
 Montes Sánchez, Alba, 2
 Mora, Jesús, 1
 Morales Cañavate, Emilio Ginés, 1
 Moreno Márquez, César, 1
 Moreno Zurita, Alba, 1
 Morillas Esteban, Jordi, 1
 Moyano, Cristian, 2
 Müller, Marcos José, 2
 Muñoz Mederos, Liana, 1
 Muñoz Sánchez, María Teresa, 1
 Murga, Ezequiel, 1
 Navarrete Alonso, Roberto, 1
 Niel, Luis Ignacio, 1
 Núñez García, Amanda, 1
 Ogonegbu, Festus, 1
 Ortigosa, Andrés, 1
 Osta Vélez, Matías, 1
 Palacio, Martha, 1
 Palacio Avendaño, Martha, 1
 Palacios Morales, Aida, 2

- Pareto Boada, Julia, 1
 Parra Jounou, Iris, 1
 Parrilla Martínez, Desiderio, 2
 Pellicer Planells, Milagros , 1
 Pérez Cortés, Adriana, 1
 Perriñez Llorente, Luis, 1
 Peris Suay, Ángel, 1
 Pizano, Alfredo, 1
 Pizzi, Matías Ignacio, 1
 Pou Sabaté, Lluçia, 1
 Pradas Sanchis, Carlos, 1
 Pradier Sebastián, Adrián, 2
 Prestifilippo, Agustín Lucas, 1
 Prieto López, Leopoldo José, 1
 Raffo Quintana, Federico, 1
 Recasens, Josep , 2
 Rendón Ángel, Juan Edilberto, 1
 Reyes Maciel, Juan Manuel, 1
 Ricci Cernadas, Gonzalo, 1
 Ríos Ramírez, Alejandra, 1
 Rivera Novoa, Ángel, 1
 Rodríguez, Pablo Uriel, 1
 Rodríguez, Juan José, 1
 Rodríguez López, Blanca, 3
 Roggero, Jorge Luis, 2
 Roldan, David, 1
 Roman Maestre, Begoña, 1
 Rueda, Jon, 1
 Sales Gelabert, Tomeu, 1
 Sánchez-Gey Venegas, Juana, 1
 Santamaría Santiago, Manuel, 1
 Santolaria González, Juan, 1
 Santos de Torregroza, Lorena, 1
 Schwember, Felipe, 1
 Scotto, Carolina, 1
 Sebastián, Miguel Ángel, 1
 Serra, Manuel Alejandro, 1
 Sierra García, Emilio, 2
 Silva, Trinidad, 1
 Silva Valencia, Pedro José, 2
 Solana, Mariela, 1
 Sonna, Valeria, 1
 Tasset Carmona, José Luis, 3
 Tavera Villegas, Hugo, 1
 Tejada Barros, Antonia, 2
 Torres, Bernat, 1
 Trakas, Marina, 1
 Úbeda Gómez, Jorge, 1
 Velayos Castelo, Carmen, 1
 Vera Vega, Pablo, 2
 Vila Núñez, María Josefa, 1
 Viñas Vera, Ángel, 1
 Zamora Bonilla, Jesús, 1
 Zúnica García, Alfonso, 2

2. Datos estadísticos de los años 2023, 2024 y 2025¹²³⁴

	2025	2024	2023
Envíos recibidos ¹	215	194	187
Envíos aceptados	58	70	72
Envíos rechazados	170	95	112
Envíos rechazados (antes de revisión)	84	40	54
Envíos rechazados (después de revisión)	86	55	58
Envíos publicados	89	82	63
Días hasta la primera decisión editorial ²	64	60	33
Días hasta la aceptación	143	95	122
Días hasta el rechazo	100	105	85
Tasa de aceptación ³	26%	45%	34%
Tasa de rechazo ⁴	74%	55%	66%
Tasa de rechazo antes de revisión	47%	27%	33%
Tasa de rechazo después de revisión	27%	28%	32%

Murcia, 28 de enero de 2026. Dr. Salvador Rubio Marco (Editor Jefe/Secretario de *Daimon*)

- 1 Los envíos incluyen todo: artículos, reseñas e informaciones (por ejemplo, el listado anual de personas evaluadoras).
- 2 El número de días que la mayoría de envíos tardan en recibir la primera decisión editorial, como rechazarlo inmediatamente o enviarlo a revisión. Estos datos indican que el 80% de envíos alcanzan una decisión dentro del número de días proporcionado. Esta estadística intenta describir el plazo en que la mayoría de autores/as que hacen un envío a su revista recibirán una decisión.
- 3 El porcentaje para el rango de fechas seleccionado se calcula para envíos que fueron enviados durante este rango de fechas y que han recibido una decisión final. Por ejemplo, pongamos por caso que se hicieron diez envíos durante este rango de fechas. Cuatro fueron aceptados, cuatro rechazados y dos aún esperan una decisión final. La tasa de aceptación será del 50% (4 de 8 envíos) porque los dos envíos que no han alcanzado una decisión final no son contabilizados.
- 4 El porcentaje para el rango de fechas seleccionado se calcula para envíos que fueron enviados durante este rango de fechas y que han recibido una decisión final. Por ejemplo, pongamos por caso que se hicieron diez envíos durante este rango de fechas. Cuatro fueron aceptados, cuatro rechazados y dos aún esperan una decisión final. La tasa de aceptación será del 50% (4 de 8 envíos) porque los dos envíos que no han alcanzado una decisión final no son contabilizados.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

La finalidad de *Daimon - Revista Internacional de Filosofía* es publicar trabajos de investigación en filosofía. *Daimon* es, desde 2001, una publicación cuatrimestral. Algunos de los números son monográficos y otros no. Los números monográficos son anunciados con antelación suficiente (al menos un año) mediante la correspondiente *llamada para aportaciones (call for papers)*, en la que se anuncia el tema del monográfico y el nombre de la persona encargada de coordinarlo. En el caso de que un monográfico no reciba originales suficientes para completar el volumen (actualmente tenemos fijado un límite en torno a las doscientas páginas), se completará con una sección de artículos variados.

Formato de los originales: Véase en <https://revistas.um.es/daimon/about/submissions>

El texto de los artículos y de notas críticas que sea enviado para revisión NO debe contener datos personales del autor o autores, ni en el propio texto, ni en las propiedades del archivo informático, ni en las citas bibliográficas (en este último caso, cada cita de trabajos del autor ha de ser sustituida por la palabra "Autor" y el año de la publicación referida).

Las citas bibliográficas han de hacerse de acuerdo con el ESTILO APA a partir de *Publication Manual of the American Psychological Association, 7th edition*, de 2020 (<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/index>). Resumen en español de la 7ª ed. de estas normas en <http://www.um.es/analesps/informes/APA7ed-resumenNormas-v10febr2021.pdf>.

Derechos de autor:

Las obras que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

1. El Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia (la editorial) conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

© Servicio de Publicaciones, Universidad de Murcia, 2011

2. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.



3. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones en avance (versión evaluada y aceptada para 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 98. Mayo-Agosto 2026

Artículos

¿Quién puede hacer cosas con palabras? Injusticia discursiva e interseccionalidad. <i>Julieta Maiarú</i>	7
El aspecto <i>realista</i> del realismo capitalista y el retorno de la imaginación a través de la obra de Mark Fisher. <i>Aleix Martínez Comorera</i>	21
Kant y el sentido pragmático de la psiquiatría. <i>Sergi Solé Plans</i>	37
Elegance and Parsimony in First-Order Necessitism. <i>Violeta Conde</i>	53
La resignificación de la experiencia y el sesgo de la memoria. Una interpretación sobre la concepción arendtiana de narración. <i>María Camila Sanabria Cucalón y Jesús Carrasquilla Ospina</i>	61
Propuesta de una lectura crítica de la fenomenología desde Jean-Luc Nancy. <i>Paula Sánchez Mayor</i>	79
Los perjuicios de la arrogancia. <i>Ángeles Eraña</i>	95
Antonio Gramsci como actualista herético: la interpretación de Augusto Del Noce. <i>Francisco Jesús Cañete Cantón</i>	111
La encrucijada de la "fenomenología del conocimiento". La discusión implícita de Heidegger con los <i>grundzüge</i> de Hartmann. <i>David Hereza Modrego</i>	127
El Sistema pared blanca-agujero negro y su antagonista el cielo-negro-estrellado. Una lectura política de la filosofía de Deleuze-Guattari. <i>Luis Ángel Campillos Morón</i>	145
El problema de los universales en W. Quine: ¿nominalismo o conceptualismo?. <i>Francisco Haro Almansa</i>	163
Lefort y la nueva ontología maquiaveliana. <i>Agustin Volco</i>	179
Reseñas	195
Informaciones sobre Daimon 2025 (revisores y estadísticas)	235