

Daimon

Revista Internacional de Filosofía

Número 99. Septiembre-Diciembre 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 99. Septiembre-Diciembre 2026

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 99. Septiembre-Diciembre 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.



Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 99. Septiembre-Diciembre 2026

Artículos

El enfoque semiótico-material de Donna Haraway: influencias y características. <i>María Julieta Massacese</i>	7
Ficción de naturaleza. Yan Thomas y el proyecto <i>Homo sacer</i> de Giorgio Agamben. <i>Luis Periañez Llorente</i>	23
La cuestión del derecho en el pensamiento de Foucault. La escena hispanoamericana. <i>Luciana Alvarez</i>	37
Transhumanismo, posthumanismo y feminismo. Rosi Braidotti y lo posthumano. <i>Luisa Posada Kubissa</i>	55
Juventud, religión y comunidad. Los gérmenes nietzscheanos del pensamiento de juventud de Walter Benjamin. <i>Alexandre Iglesias Rodríguez</i>	69
La terapia psíquica según Hegel. De la osificación de la locura a la fluidez de la razón. <i>Andrés Ortigosa</i>	85
<i>Vita beata</i> y fugas de soberanía. Isabel de Bohemia frente a la generosidad cartesiana y las circunstancias de la subjetividad. <i>Elena Nájera</i>	101
A New Genesis of Kant's Essay on the Failure of All Philosophical Trials in Theodicy. <i>Pablo Genazzano</i>	117
En torno a la idea de tiempo: un diálogo entre Bergson y Zubiri. <i>Elena Ostos Ruiz</i> ...	133
Explicación estructural en Biología. Poniendo límites a la explicación mecanicista. <i>Roger Deulofeu Batllori</i>	149
El talento para la metáfora: Gracián vs. Aristóteles. <i>Héctor J. Zagal Arreguín</i>	167
De las dudas corporales a las dudas epistémicas. La situación de las mujeres en el espacio social. <i>Ana María Rosas Rodríguez, Miguel Antonio Rosso Jaimes</i>	183
Los afectos spinozianos y su «fantasma narcisista». <i>Marcos Travaglia</i>	199
La violencia lingüística y sus heridas corporales: performatividad y fenomenología. <i>Javier Castellote Lillo</i>	215

Reseñas

RODRÍGUEZ CASTRO, F. (2023). <i>Determinismo y contingencia. Una perspectiva evolucionista</i> . Madrid: Catarata. (Amada Cesibel Ochoa Pineda).....	233
VENEZIA, L. (2023). <i>El problema de la obligación política: una introducción</i> . Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. (Damián Jorge Rosanovich).....	238
VAN VOORST, R. (2024). <i>Sexo con robots y pastillas para enamorarse</i> . Barcelona: Deusto. (Irene Adán Sánchez-Infantes).....	241
PÉREZ CHICO, D. (ed.) (2024). <i>Hacia una concepción integral de la mente. Más allá del cognitivismo</i> , David Pérez Chico (ed.), Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 534 pp. (Daniel Moreno Moreno)	245
LIZ, M. y VÁZQUEZ, M. (Eds.). (2025). <i>La Máquina de las Respuestas. Reflexiones ante un espejo</i> . Barcelona: Laertes. (Sara González García).....	250
VAN DE VEN, I. & CHATEAU, L. (2024). <i>Digital Culture and the Hermeneutic Tradition: Suspicion, trust, and dialogue</i> . New York: Editorial Routledge. (Roberto Luis Díaz Perojo)	252
FERNÁNDEZ LÓPEZ, J. A. (2025). <i>Problemas fundamentales de la filosofía medieval. Una lectura contemporánea</i> . Madrid: Guillermo Escolar Editor. (David Soto Carrasco)	256
LEIVA BUSTOS, J. (2024). <i>Una teoría de la acción malvada</i> . Barcelona: Herder.. (Ainara Quirós Castro).....	259
CHILLÓN LORENZO, José Manuel. (2025). <i>Todavía. Esbozo de una filosofía existencial del tiempo</i> . Granada: Editorial Comares, 176 pp. (Gonzalo Martín Mozo)	264
MEJÍA, R. (2025). <i>Transhumanismo integral. En torno al deseo de vivir para siempre</i> . Madrid: Encuentro. (Ignasi Fuster Camp)	268

ARTÍCULOS

El enfoque semiótico-material de Donna Haraway: influencias y características

Donna Haraway's semiotic-material approach: influences and features

MARÍA JULIETA MASSACESE*

Resumen: En la literatura de estudios de la ciencia, es posible observar un interés creciente en enfoques semióticos-materiales. Sin embargo, el carácter precursor de las contribuciones de Donna Haraway no ha sido suficientemente explorado. El objetivo de este artículo es colaborar con la clarificación de las características del enfoque semiótico-material de la autora, a través de un análisis de su producción de las décadas de 1980 y 1990 y de los principales diálogos e influencias que estableció. Con este fin, nos enfocaremos, en particular, en el lugar de la figuración en su producción y en los influjos de la teoría literaria y el narrativismo, la ciencia ficción feminista y la filosofía del proceso de Alfred North Whitehead.
Palabras clave: Donna Haraway, semiótico-material, figura, estudios de la ciencia.

Abstract: In the literature of science studies, there is a growing interest in semiotic-material approaches. However, the pioneering nature of Donna Haraway's contributions has not been sufficiently explored. This article aims to contribute to a clearer understanding of the characteristics of Haraway's semiotic-material approach by conducting an analysis of her work during the 1980s and 1990s, as well as the prominent dialogues and influences she established. To achieve this, we will particularly delve into the role of figuration in her body of work and the impact of literary theory and narrativism, feminist science fiction, and Alfred North Whitehead's philosophy of process.
Keywords: Donna Haraway, material-semiotic, figure, science studies.

Recibido: 11/09/2023. Aceptado: 26/01/2024.

* Doctoranda en Estudios de Género, becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicada en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (Universidad de Buenos Aires). Profesora adjunta de Filosofía de Género (Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales) y ayudante de primera de Epistemología de las Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Líneas de investigación: estudios de la ciencia, humanidades ambientales, teoría feminista. Últimas publicaciones: "Feminist Imaginings in the Face of Automation and the «End of Work»: De-Automating Reproduction and Reorganizing Kinship", en *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 4(7), 2023; "Exámenes genéticos personalizados: riesgos y promesas de la era posgenómica", en H. Borisonik y F. Rocca (Eds.), *¿Un futuro automatizado?*, San Martín: UNSAM Edita, 2023, pp. 127-144. Correo electrónico: julietamass@gmail.com.

Durante los últimos años, la literatura ha tendido a relevar la importancia de los enfoques semiótico-materiales en la teoría y la investigación, en especial dentro del campo de los estudios de la ciencia y la tecnología. Aunque se trata de perspectivas que no conforman una teoría unificada, sus aportes y herramientas han resultado de utilidad para múltiples campos disciplinares e interdisciplinarios, como la teoría feminista, la etnografía de la salud y los estudios ambientales, entre otras. Lo que los enfoques semiótico-materiales tienen en común puede ser condensado en dos puntos: primero, dichos enfoques sostienen que los aspectos del orden del significado y del orden de la materialidad, lejos de constituir ámbitos puros y separados, se encuentran imbricados y deben ser estudiados en sus articulaciones. Segundo, en lugar de dar por preconstituídos y dados los objetos de investigación, se los investiga como emergentes y contingentes. De forma general, estos enfoques rechazan tanto la primacía del discurso y del lenguaje, como la idea de que la materia es pasiva e inerte. Por ende, presentan algún tipo de cuestionamiento al dualismo entre materialidad y significado. Suelen relevarse los aportes de la teoría del actor red y los aportes feministas como constituyentes de dichos enfoques (Law, 2009; Law y Singleton, 2014). Dentro del primer grupo, se suele destacar el trabajo de Michel Callon y de Bruno Latour, y dentro del segundo, el de Donna Haraway. Aunque se ha señalado a Callon como el forjador de esta perspectiva (Law, 2019, 7) otras contribuciones reconocen, de forma más adecuada, a Haraway como la acuñadora del término (Ribó, 2020: 3). A pesar del creciente interés en la revisión de su obra y de los aportes que han examinado algunas características de su enfoque semiótico-material (Law, 2019; Graham, 2020), consideramos que la sistematización de sus contribuciones en esta clave continúa siendo un tema que necesita mayor precisión.

El objetivo de este artículo es, por lo tanto, contribuir a clarificar el enfoque semiótico-material harawayano. Dada la extensión y el dinamismo de la obra de Haraway, resulta complicado proponer terminologías unificadoras que puedan dar cuenta de forma total de su corpus (1976-2019). En esta oportunidad, nos centraremos en el tiempo de formación del enfoque semiótico-material, esto es, en las décadas de 1980 y 1990. Sin embargo, estableceremos algunas conexiones con la producción anterior, en particular su libro de 1976, *Cristales, tejidos y campos. Metáforas que conforman embriones*,¹ y con su producción posterior al año 2000. Para ello, realizaremos una revisión del tema en el corpus de la autora. Dado el carácter dialógico de la obra harawayana y su intenso carácter interdisciplinario, exploraremos también las características principales de su enfoque semiótico-material a través de las influencias que ayudaron a conformarlo. Este artículo comenzará presentando una breve historización del lugar de la figuración en la obra de Haraway, ya que este tópico, lejos de reducirse a su dimensión semiótica, se encuentra conectado de forma directa con el enfoque semiótico-material. En segundo lugar, procederemos a presentar tres influencias principales en la constitución del enfoque (la teoría literaria y el narrativismo, la ciencia ficción feminista y la filosofía de Alfred North Whitehead), que nos ayudarán a identificar las características principales de la apuesta semiótico-material de Haraway.

1 Por motivos de espacio, incluiremos el título completo de las obras solo en su primera aparición, para luego proceder a referenciarlas bajo un título corto.

1. La figuración en la obra de Haraway

En este apartado presentaremos el enfoque semiótico-material harawayano a través de una revisión del corpus y de la propia reflexión de Haraway sobre el tema. Este recorrido nos permitirá caracterizar el enfoque como una forma de trabajo de largo alcance que comenzó en su primer libro con el papel de la metáfora en la historia de la ciencia, para luego expandirse hacia unidades mayores de análisis (figuras, narrativas, modelos), bajo nuevas preguntas y consideraciones. Más arriba indicamos “forma de trabajo”, debido a que el enfoque semiótico-material es una perspectiva y una práctica: “En lugar de «metodología», prefiero decir que tengo formas definidas de trabajar que se han vuelto más conscientes a lo largo de los años” (Haraway, 2000: 82). Los conceptos de *figura* y *figuración*, que fueron muy frecuentes en la producción de la autora durante las décadas de 1980 y 1990, protagonizaron la formulación del enfoque semiótico-material. En esa etapa, la cuestión del análisis de las transformaciones de la ciencia y la tecnología en el mundo contemporáneo, sintetizadas como *tecnociencia*, resultó central. Si en su trabajo inicial las metáforas implicaban expectativas, en su producción posterior las figuras establecerán promesas, característica que enfatiza su dimensión temporal y que en la tecnociencia da cuenta de la persistencia de una matriz cristiana de narración centrada tanto en la salvación como en el apocalipsis. Finalmente, adelantaremos una caracterización ontológica de las figuras en términos semiótico-materiales.

Aunque la figuración —como problema y como estrategia— está presente desde los primeros planteos de Haraway, a lo largo de su producción puede encontrarse en un grado cada vez mayor de tematización y reflexión. De su primer libro, *Cristales, tejidos y campos*, en el que analizó la historia de la embriología de principios del siglo pasado, es posible identificar el rol de las metáforas y analogías como bases epistemológicas y ontológicas de una investigación. Estas dan forma a los objetos de estudio, así como a las expectativas, los límites y las posibilidades de la práctica científica usual, como del cambio científico. Las influencias principales de este primer planteo pueden ubicarse en los análisis de las metáforas y las analogías de Mary Hesse y Max Black, en la visión historicista de Thomas Kuhn y en las perspectivas sobre la relación entre ciencia, arte e imaginación de George Evelyn Hutchinson y Philip Ritterbusch. En sus trabajos posteriores, ya alejados del marco kuhniano, las influencias son más variadas y el compromiso político feminista, socialista y antirracista de Haraway es más evidente. Asimismo, como adelantamos, la metáfora es relocalizada como un elemento, entre otros, de un marco mayor de análisis: el de la figuras. En el corpus de las décadas de 1980 y 1990, el análisis y uso de figuraciones fue constante, aunque no siempre caracterizado en los mismos términos. De forma general, podemos establecer que se observa una ampliación desde el primer foco sobre la metáfora hacia un marco mayor de figuras y narrativas. Esta práctica procede, asimismo, en dos claves: una de tipo crítico, que busca señalar el modo en el que lo material y lo semiótico se entrelazan, y la otra de tipo propositivo, a veces caracterizadas como figuración o *SF*² que se interesa por producir nuevos marcos y figuras para aportar marcos menos dualistas para entender el mundo.

2 La sigla, que usualmente refiere a la ciencia ficción (*science-fiction*), puede ser interpretada como relativamente equivalente al enfoque semiótico-material de Haraway. Más adelante, en este mismo artículo, revisaremos lo concerniente a la influencia y el rol de la ciencia ficción en los textos de Haraway.

La metáfora más influyente de la producción de Haraway, en lo que respecta a la recepción, se encuentra en *Manifiesto para cyborgs: Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, de 1985. Este trabajo, de marcado registro irónico y polémico, introdujo la propuesta del *cyborg* como metáfora de las transformaciones en la ciencia y la tecnología de la segunda mitad del siglo XX. Un objetivo central del texto fue intentar ofrecer un marco menos dualista y polarizante para las corrientes socialistas y feministas de mediados de la década de 1980 en los Estados Unidos, que usualmente desconfiaban de la tecnología. Evitando posiciones tecnófilas y tecnófobas, el texto invitaba a explorar las contradicciones y potencialidades de la época, bajo la convicción de que ningún movimiento que intentara construir un mundo más justo debería quedarse afuera de las discusiones sobre ciencia y tecnología. Destacamos que allí también aparecieron consideraciones en torno al carácter temporal de las formas de narrar el cambio histórico (tanto conservadoras como progresistas), entendidas bajo matrices cristianas de destrucción y salvación, especialmente en torno a la idea de progreso. Esta es una de las principales características del enfoque semiótico-material: incorpora las variables de la temporalidad y de la narración histórica, que para Haraway desde la Modernidad han sido inseparables de una matriz cristiana. En trabajos posteriores, la tecnociencia en especial, y en particular en los Estados Unidos, fue definida como “un discurso milenarista sobre los comienzos y los finales, sobre las primeras y las últimas cosas, sobre el sufrimiento y el progreso, la figuración y el cumplimiento” (Haraway, 2021: 78).

Al igual que el primer libro de Haraway, su segundo título, *Primate Visions. Gender Race and Nature in the World of Modern Science*, está repleto de metáforas. A diferencia de su ópera prima, aquí el estilo y los compromisos de la autora resultan más similares al del resto de su producción. En *Primate Visions* aparecieron dos novedades: la primera, es que comenzó a trabajar con imágenes (pinturas, fotografías, esquemas) que se incluyeron en la edición, y la segunda, refiere al hecho de que la ciencia fue comprendida en términos de “una práctica narrativa en el sentido de prácticas históricamente específicas de interpretación y testimonio” (Haraway, 1989: 4). Podemos comenzar señalando el mencionado desplazamiento del problema de la metáfora hacia una serie mayor de elementos figurativos y narrativos. Además de imágenes, interpretaciones y testimonios, la serie está compuesta por historias, figuras, figuraciones, especulación feminista, ciencia ficción y modelos. En particular, los modelos “en la tecnociencia [...] son más interesantes que las metáforas. Los modelos, sean conceptuales o físicos, son tropos en el sentido de instrumentos contruidos para comprometerse con ellos, para ser habitados, vividos” (2021: 270). Lo segundo que nos gustaría enfatizar es que si en *Cristales, tejidos y campos* Haraway (2022: 34) articulaba una crítica al rechazo de la historia y los “lenguajes ricos usados en la ciencia real” (poblados de imágenes y metáforas) en la reflexión sobre la ciencia, desde sus trabajos siguientes el lugar de la imaginación, la figuración y la ficción en la producción de conocimiento fue expandido. En *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra@_Conoce_Onco-Rata@* afirmó que “los tropos señalan la calidad no literal de la existencia y el lenguaje” (2021: 271) lo cual pone en primer plano una discusión de fondo entre lenguaje y mundo. Como veremos más adelante, el no reconocimiento del carácter figurativo del conocimiento se constituirá como un problema.

En el año 2000 y entrevistada por Tyzra Nichols Goodeve, Haraway ubicó *Primate Visions* y el resto de la producción de las décadas de 1980 y 1990 dentro de su producción figurativa (2000: 51). Ella ya había caracterizado de forma retrospectiva su modo de elaboración conceptual en términos de figuración unos años antes, en *Testigo_Modesto*, publicado en 1997. En rigor, el primer trabajo en el que utilizó la expresión “figuración” [figuration]³ se encuentra en “Ecce homo, ain’t (ar’n’t) I a woman, and inappropriate/d others: The human in a post-humanist landscape”, de 1992 (2004: 47-49). En ese breve texto, afirmaba que la figuración es una estrategia feminista frente a la crisis de narrativas históricas. Aunque adivinaba los rasgos de un paisaje intelectual poshumanista, reivindicaba para lo humano la figura de una “humanidad no genérica”, no universalista. Es *Testigo_Modesto*, sin embargo, la obra donde consideramos que se encuentran los desarrollos más relevantes sobre las figuras y el rol de la figuración, argumento que explicamos por dos razones principales. En primer lugar, además de reconocer sus anteriores trabajos de corte figurativo, en este libro analizó y propuso numerosas figuras. En segundo lugar, allí caracterizó la figuración en términos de nodos semiótico-materiales de connotaciones temporales y reveló algunas influencias de la perspectiva. En el siguiente apartado, revisaremos estas características a partir de la apropiación que Haraway realizó sobre algunos aportes de teoría literaria y teoría narrativista de la filosofía de la historia, para delinear su enfoque semiótico-material.

2. Diálogos y apropiaciones en la formulación del enfoque semiótico-material

Al pensar en la producción de Haraway de las décadas de 1980, es importante notar que las influencias son múltiples: entre las principales, se encuentran la teoría marxista y postmarxista, los estudios de la ciencia (en particular, el trabajo de Bruno Latour) y la teoría feminista. En relación con esta última, es posible identificar el influjo de los aportes de las epistemólogas e historiadoras feministas y el de los feminismos negros y chicanos. Por motivos de extensión, aquí nos restringiremos a lo que respecta al enfoque semiótico-material. Con este objetivo, seleccionamos tres vías relevantes: la teoría literaria y el narrativismo, en particular en lo que respecta a las ideas de figura, promesa y realismo figural; la ciencia ficción feminista en tres claves (como corpus, como modo de lectura y como modo de escritura); finalmente, la filosofía del proceso de Whitehead, que informó las posiciones harawayanas en lo que respecta a relaciones legítimas e ilegítimas entre lenguaje y mundo, conocimiento y naturaleza. Lejos de tratarse de casos de aplicación automática, consideramos que Haraway ha establecido diálogos y apropiaciones originales sobre estos aportes, que le sirvieron para establecer su enfoque semiótico-material. A continuación, exploraremos dichos influjos para delinear, a través de su revisión, las características de este enfoque.

3 Por otra parte, el término “figura” [figure] fue utilizado en numerosas ocasiones en *Primate Visions*, donde aparece también la expresión “literal y figurativamente” [literally and figuratively] (1989: 19).

2.1. Figuras como promesas: la influencia de la teoría literaria y el narrativismo

En *Testigo Modesto*, Haraway referenció su propio trabajo figurativo con los aportes del filólogo alemán y teórico literario Erich Auerbach, quien planteó una vía de lectura figural de las Sagradas Escrituras como alternativa a los modelos alegóricos y literales. El filólogo estudió el desarrollo de la idea de “figura” en la tradición cristiana, en particular respecto a la lectura de las Sagradas Escrituras. Respecto a estas últimas, recuperó una controversia tradicional: aquella que discute entre lecturas literales y alegóricas. Representadas por la Escuela de Antioquía, las exégesis literales insistían en el carácter factual e histórico del texto bíblico. Estas lecturas se afirmaban en el texto escrito, en el significado supuestamente explícito y ostensivo de las expresiones, y por ende, en su observación al pie de la letra. Las lecturas alegóricas de la Escuela de Alejandría, por su parte, consideraban que la letra sagrada debía ser interpretada de forma mística y simbólica: el sentido literal era un vehículo para interpretar otro sentido más profundo y verdadero. Esta última forma de leer es afín a algunos pasajes de la Biblia, en particular, a las parábolas. Entre estos extremos, Auerbach defendió una tercera vía hermenéutica llamada interpretación figural, la cual articula la dualidad cristiana entre mundo y espíritu, antes expresada en modos contrapuestos de leer. A diferencia de la alegoría, donde un símbolo es ligado a un acontecimiento, en la figura se establece una conexión entre dos hechos o eventos que se consideran reales. Uno señala e incluye al otro, que aparece como consumación del primero. En su obra *Figura*, de 1938, Auerbach sintetizó esta relación de la siguiente manera:

Ambos [sucesos] continúan siendo sucesos acontecidos en el interior de la historia; pero en esta concepción los dos suponen algo provisional e incompleto, se refieren mutuamente el uno al otro y señalan hacia un futuro inminente que será el acontecimiento pleno, real y definitivo. (1998: 106).

Así, los acontecimientos narrados en el Antiguo Testamento pueden ser entendidos como prefiguración de Cristo, pero en ellos, según Auerbach (1998) “no tiene lugar la consumación última, sino la promesa del fin de los tiempos y del verdadero reino de Dios” (106-107). Ambos hechos se sitúan en el tiempo y se conectan de forma sincrónica, aunque no bajo una causalidad temporal, sino figural, que es garantizada en último término de forma vertical por la Providencia.

Si la alegoría colocaba, como la definición estándar de metáfora, un elemento en representación de otro; bajo el modelo figural, por el contrario, se enlazan temporalmente dos elementos concretos, en el que el segundo es una consumación del primero. Aunque toda figura parece implicar una estructura temporal, Haraway especialmente relevó y propuso figuras que señalaban modos de leer el tiempo histórico en relación con el destino de la humanidad y el rol de la ciencia. Aquí la influencia de Auerbach es clara, pero también la de otros referentes de la teoría literaria y la filosofía de la historia, en particular, la semiótica de Charles Pierce y el narrativismo del filósofo de la historia Hayden White, con quien la autora trabajó en la Universidad de Santa Cruz. White consideraba que todo discurso de la historia que intenta ser realista se encuentra configurado retóricamente en cuatro tipos de

tramas literarias: la tragedia, la comedia, el romance o la sátira.⁴ De manera que, aunque las narraciones clasificadas como “puramente literarias” son diferentes de las narraciones históricas que pretenden informar cómo han sucedido los hechos, ambas estrategias se sirven de formas literarias. La escritura de la historia, para White (2000), siempre implicaba un tipo de figuración realista. En el análisis del realismo histórico occidental, también basó sus desarrollos en el realismo figural auerbachiano, en particular, en la idea de *causalidad figural*, que según María Inés La Greca le permitió a “dotar la historia de un significado de progreso hacia una meta que no es finalmente realizable ni completamente especificable” (La Greca, 2006) y formular la idea de una causalidad histórica que se oponía tanto a la historia lineal mecánica-moderna como a las concepciones antiguas y alegóricas.

En lo que respecta a las tramas narrativas, White consideraba que la comedia, el romance y la tragedia son modos de llevar adelante el relato de la trama histórica, con *pretensión realista*, lo que supone cierta liberación de lo humano frente a los acontecimientos: “mientras que la comedia desemboca en una visión de la reconciliación final de fuerzas opuestas, la tragedia cae en una revelación de la naturaleza de las fuerzas que se oponen al hombre” (1992: 20-21). El romance, por su parte, configura un drama heroico de trascendencia y redención final. Este tipo de operaciones de lectura histórica son usuales en la disciplina histórica, como también en todo tipo de movimientos estéticos, culturales y políticos, en los cuales sus actores se colocan a sí mismos como herederos de un legado disponible o no concluido. No solo constituyen una forma de leer el pasado histórico, sino también de reorganizar el campo presente. Dejamos para el final la forma narrativa más relevante para la investigación aquí propuesta: la sátira, que es la trama que corresponde al tropo de la ironía. Esta forma de tramar es diferente de las otras tres, ya que es *meta-tropológica*:⁵ en palabras de White, “la ironía representa un estado de conciencia en que se ha llegado a reconocer la naturaleza problemática del lenguaje mismo” (1992: 46). Destacamos la sátira y la ironía porque fueron tramas y recursos adoptados por Haraway de forma persistente.

Las matrices narrativas figurativas no están exentas de los modos en los que la ciencia y la tecnología fueron narradas. Esto incluye tanto las historias disciplinares específicas y también el modo en el que cada una ha narrado la naturaleza. Al respecto, Haraway (1989: 4) indicaba que:

Desde algunos puntos de vista, las ciencias naturales parecen ser oficios para distinguir entre realidad y ficción, para sustituir el participio pasado por la invención, y así preservar la experiencia verdadera de su falsificación. [...] Son historias con una estética particular, el realismo, y una política particular, el compromiso con el progreso.

Mientras el “hecho” parece ser un tema consumado (un participio pasado), solo listo para ser registrado, la ficción es una actividad.⁶ Según la autora, hechos y ficción no son opuestos, en todo caso, lo contrario de los hechos son las opiniones y prejuicios. Ambos

4 Para este análisis, White adoptó una “concepción tropológica del lenguaje fusionando teorizaciones de Roman Jakobson, Émile Benveniste, Kenneth Burke, e incluso Giambattista Vico” (María Inés La Greca 2013b: 117).

5 Véase La Greca (2013a).

6 Haraway volvió recientemente sobre esta reflexión en una entrevista realizada por Marta Segarra (Haraway y Segarra, 2020: 34-38).

tienen su base en la experiencia, pero mientras uno de los elementos enmascara la actividad generativa que le dio origen, el otro la enfatiza. Ambos son prácticas narrativas. A pesar de las pretensiones de secularidad, la tecnociencia se ha caracterizado por una matriz cristiana, que se agrava frente a las amenazas del propio desarrollo científico-tecnológico, como la destrucción nuclear o la crisis ecológica. En *Testigo Modesto* propuso la figura de Segundo Milenio Cristiano para referirse a esta matriz narrativa. Aunque el apocalipsis y la salvación o –de modo más secularizado– la destrucción total y el progreso se presentan como términos opuestos, más bien son términos interdependientes: “de manera extraña, creer en el desastre anticipado es en realidad parte de la confianza en la salvación, [...] la *promesa* de la tecnociencia es su principal peso social” (Haraway, 2021: 124-125). A pesar de que la tecnociencia amenaza día a día nuestro mundo, al mismo tiempo obtiene su validación en relación con unas supuestas potencialidades: inteligencias artificiales que superarán el ingenio humano, prevención definitiva de la vejez, energías limpias, etcétera. La autora sintetizaba la relación entre tecnociencia y promesa del siguiente modo: “La imposibilidad de materialización ordinaria es intrínseca a la potencialidad de la promesa [...] Pagamos amablemente por vivir en el cronotopo de amenazas y promesas definitivas”.⁷ En este sentido, es importante aclarar que tampoco el socialismo ni el feminismo están exentos de matrices de narración histórica formateadas hacia la redención o la aniquilación.

2.2. La influencia de la ciencia ficción feminista: modos de leer, modos de escribir

Como puede verse, la influencia de la teoría literaria y la filosofía de la historia en Haraway es notable, sin embargo, no es única. En *Testigo Modesto*, ella explicitó otros intercambios que la llevaron a forjar su perspectiva sobre la figuración, central al enfoque semiótico-material: la literatura de ciencia ficción feminista y la filosofía del proceso del lógico y filósofo inglés Whitehead. Comenzaremos por la ciencia ficción, que la autora definió en el prólogo de *Primate Visions* como “un territorio de reproducción cultural en disputa en mundos de alta tecnología” (Haraway, 1989: 5). En efecto, de forma típica, la ciencia ficción como género literario supone la exploración, en coordenadas espacio temporales diferentes, de las consecuencias de hipotéticos desarrollos de ciencia y tecnología. Aunque este género tuvo precursoras y fundadoras mujeres (como Margaret Cavendish o Mary Shelley), el canon fue constituido a través de nombres masculinos. La primacía visual de la tecnociencia, por su parte, se manifestaba en “aparatos de producción de una conciencia globalizada, extraterrestre y cotidiana en la pandemia planetaria” a través de “cyborgianos eventos del entretenimiento como *Star Trek*, *Blade Runner*, *Terminator*, *Alien*, y sus prolíficas secuelas” (Haraway, 2021: 83). Pero Haraway no dedicó demasiado tiempo a analizar

7 *Cronotopo* es una figura organizadora de la temporalidad que fue forjada por el crítico literario ruso Mijail Bajtín y que Haraway recuperó en *Testigo Modesto*. Este término, que une *cronos* y *topos*, pone en primer plano la unión de los aspectos espaciales y temporales: se trata de coordenadas articuladas entre sí. Bajtín describió cronotopos típicos de la novela de aventuras, del relato folclórico, de la novela rabelaisiana. Cada cronotopo habilita ciertos eventos y tramas que pueden tener lugar así como ciertas actitudes y acciones posibles para los personajes. Aunque utiliza el término primariamente para el análisis literario, Bajtín sintetizó el cronotopo “occidental” por excelencia en la imagen del camino: allí el tiempo y el espacio se presentan de forma lineal, continua, sucesiva y orientada a fines. Véase Bajtín (1989) y Haraway (2021: 124-125).

el canon audiovisual ni literario de la ciencia ficción producida por varones, sino que fue cautivada por las posibilidades de la ciencia ficción feminista y antirracista que surgió en los Estados Unidos en las décadas de 1970 y 1980. En esta línea se encuentra también la figura del *cyborg* que, según declaró años más tarde (2021: 138), fue influenciada por la novela *Mujer al borde del tiempo* de Marge Piercy. Tal como lo planteó en el *Manifiesto para cyborgs*, la ciencia ficción feminista tiene la capacidad de poner en entredicho convenciones en torno a estatutos comunes sobre la historia, la humanidad, el futuro y la literatura.

En *Primate Visions*, la relación entre primatología y ciencia ficción es doble. Por un lado, una propuesta central de la obra fue leer la primatología como un género de ciencia ficción. Por el otro, hacia el final del libro, la autora también leyó la ciencia ficción como primatología, esto es, como un texto que pretende establecer y explorar distinciones respecto a lo humano, lo no humano, la comunicación y el lenguaje (Haraway, 1989: 378). La ciencia ficción feminista, en particular la saga de *Xenogénesis* de Octavia Butler, introdujo modulaciones en torno a la raza y el género. Estas características convirtieron la obra de O. Butler en un insumo figurativo clave para imaginar otros mundos. Haraway también se referenció en la escritora y crítica de ciencia ficción Judith Merrill, quien a fines de la década de 1960 propuso reemplazar el término “ciencia ficción” por *ficción especulativa*, para designar, según sus propias palabras, “un complejo campo narrativo emergente en el que las fronteras entre la ciencia ficción (convencionalmente, *SF*) y la fantasía se volvieron altamente permeables de forma confusa, comercial y lingüísticamente” (Haraway, 1989: 5). En efecto, *SF* es un término que la autora ha utilizado a lo largo de su producción para caracterizar su trabajo: *SF* como *science-fiction*, *speculative figuration* y *speculative fabulation* [ciencia ficción, figuración especulativa, fabulación especulativa] (Haraway, 2013). *SF* es un nombre alternativo para el enfoque semiótico-material, pero preferimos esta última denominación por ser más comprensible en nuestro idioma. Aun así, nos resulta útil señalar que *SF* es un índice constante en la producción de Haraway, persistente hasta sus últimos libros, que tiene la ventaja de reunir en sus siglas una familia de figuras centrales para comprender el enfoque semiótico-material que la autora desplegó.

Respecto a la fabulación feminista, es de interés citar el libro de Marleen S. Barr *Feminist fabulation* (1992), en el que Haraway también se ha referenciado y del cual ha recuperado la idea de *fabulación* (2013; 2021: 175). Bar analizó un extenso corpus de ciencia ficción feminista (que atravesó las obras de Virginia Woolf, Margaret Atwood, O. Butler, etc.) para configurar la categoría literaria de “fabulación feminista”, con el objetivo de dar cuenta de la exclusión de las mujeres del canon literario y el proceso de encapsulamiento de la ciencia ficción feminista. Bar recuperó los términos *fabulación estructural* y *metaficción* del trabajo del crítico literario Robert Scholes quien formuló la idea de fabulación como respuesta al realismo y al positivismo (1979). La fabulación, que recuerda al término “fábula”, sería asociada a este género literario no tanto por su motivación moral y pedagógica, sino por su operatoria de fantasía controlada. La fabulación sería metadiscursiva (meta-ficcional), discontinua (en términos espacio temporales) y autocrítica/experimental: llamaría a abandonar el realismo convencional para analizar de forma compleja las relaciones entre realidad y ficción. Estas características son precisamente aquellas que vuelven el corpus de la ciencia ficción feminista tan atractivo para Haraway también como tema de análisis. La presencia de obras de este género se ha repetido desde su *Manifiesto para cyborgs* y alcanzó también

sus últimas producciones. Además de las autoras mencionadas, es preciso destacar también a Joanna Russ, Ursula K. Le Guin, Marge Piercy, James Triptree Jr./Racoon Sheldon (Alice Bradley Sheldon), Vonda McIntyre, Samuel Delany y John Barley, entre otras y otros.

La ciencia ficción feminista también ha dado forma al estilo de escritura de Haraway. Según Istvan Csicsery-Ronay, existen dos estrategias estilísticas distintas en su obra, que no siempre son advertidas y que poseen una relación intrínseca con la ciencia ficción (Csicsery-Ronay, 1991). La primera es la ironía, que posee una función polémica, y sobre la cual Csicsery-Ronay aportó el ejemplo más típico de esta estrategia, la del *Manifiesto para cyborgs*, que leyó como una obra de ciencia ficción en sí misma. Al respecto, señalaba que “la ironía de Haraway es análoga a la ironía estructural de la ciencia ficción” ya que el *Manifiesto*, al mismo tiempo que presenta un programa radical de transformación, también describe el presente y el futuro cercano de los desarrollos científicos y tecnológicos, en el que la cuestión de lo “real” está problematizada (Csicsery-Ronay, 1991). La segunda estrategia estilística propia de ciencia ficción que aparece en las obras de la autora es la de la discreción, mediante una argumentación sólida y reflexiva que Csicsery-Ronay identificaba con el tono etnográfico. De forma inversa al *Manifiesto*, en *Primate Visions* —el caso típico de esta otra estrategia— la intención no fue construir un mito alternativo, sino desmitificar y quitar realidad a mitos establecidos.⁸ En el caso del *cyborg*, la relación con la ciencia ficción era explícita y dialogaba con el *cyberpunk* masculino de la época, al mismo tiempo que reelaboraba un *cyborg* feminista. En las vías discretas, la ciencia ficción evocada es aquella de tipo utópico, racionalista y procientífico que, agregamos, puede ser puesta en correspondencia con algunas obras de Ursula K. Le Guin. Si bien ambas vías están muy relacionadas, aunque en términos de difusión y recepción la vía irónica ha sido la más atendida, acordamos con Csicsery-Ronay en que es en la segunda estrategia donde se concentra una buena parte de la producción harawayana.

En conclusión, es posible establecer tres aspectos que resumen la relación de la obra de Haraway con la ciencia ficción feminista. En primer lugar, esta relación se expresa su estilo de escritura, ya sea en una modalidad irónica o “discreta”. En segundo lugar, el vínculo está presente en la forma de leer las narrativas de las disciplinas científicas, por ejemplo, la primatología. Finalmente, en tercer lugar, la relación con la ciencia ficción se manifiesta en aquello que se lee, es decir, en el corpus (en concreto, el feminista). Las tres vías señalan a este género como uno de los signos centrales del enfoque semiótico-material, dado que permite poner en entredicho las distinciones entre hechos de la ciencia [*science-facts*] y figuraciones especulativas [*speculative-figurations*], entre ficción y realidad, entre lenguaje y mundo. En particular, la ciencia ficción antirracista, escrita por mujeres y/o feminista ha permitido imaginar estas series de diferencias en relación con la raza, el género y la sexualidad. En general, es característico del género la posibilidad de especular sobre otras vías de desarrollo científico, social y tecnológico. La ciencia ficción resulta, en esta línea, un marco muy adecuado para la historia de la ciencia en la tecnociencia. A continuación, revisaremos otra de las influencias de largo alcance del enfoque semiótico-material, la del

8 Destacamos la lectura de *Primate Visions* en tanto sátira, a partir del trabajo de William Clark (1995). A pesar de que discreción y sátira parecen oponerse en principio, en el sentido de ser estilos que buscan desmitificar estas dos caracterizaciones se acercan.

filósofo inglés Whitehead, en particular en relación con sus reflexiones en torno a la investigación de la naturaleza.

2.3. La influencia de Whitehead: el problema de la naturaleza

El influjo de Whitehead puede ser rastreado desde las lecturas de Haraway en el laboratorio de Hutchinson y se encuentra citado ya en su primer libro. Whitehead pasó a la historia como mentor de Bernard Russell y coautor junto a él de los *Principia Mathematica* (1910-1913), obra cumbre de la lógica matemática del siglo XX. Menos conocido es el legado de Whitehead como filósofo, que en los últimos años ha tomado mayor visibilidad. Además de la autora, en la filosofía contemporánea euroestadounidense lo han retomado Gilles Deleuze, Isabelle Stengers, Bruno Latour y Judith Butler.⁹ Para Whitehead, los grandes representantes de la Modernidad, como Newton desde la ciencia o Locke en la filosofía, habían introducido una bifurcación en la naturaleza entre cualidades primarias (tales como extensión, número, cantidad) y cualidades secundarias (tales como colores, sonidos, texturas), las cuales se explicarían, en último término, por las cualidades primarias. Mientras las cualidades primarias serían, desde esta visión moderna, los componentes invisibles y fundamentales del universo, reales y sin valor subjetivo; las cualidades secundarias quedarían como aquello que es agregado por la mente para aportar sentido. Pero en tanto agregados de la mente, las cualidades secundarias carecerían de valor, realidad y utilidad para la ciencia (Latour, 2005: 2).¹⁰ De fondo, lo que Whitehead objetaba era la centralidad y la relevancia de la idea de *sustancia* en la investigación de la naturaleza. Esta noción, de raigambre antigua y griega, había fundamentado la doctrina moderna de la materia, de resistente tono hilemórfico, que llevaba para Whitehead a “postular un sustrato para lo que sea que se descubra en la advertecia sensorial” (Whitehead, 2019: 29). Pero él tenía otro tipo de proyecto para la filosofía, que insistía en partir de la pluralidad de la naturaleza, una pluralidad que se daba entera y no de forma bifurcada.

El problema con la bifurcación de la naturaleza se volvía patente en sus consecuencias. Bajo la separación mencionada entre cualidades primarias y secundarias, la explicación de un fenómeno natural: 1. Debía excluir sus llamadas cualidades secundarias (ya que estas le pertenecían a la mente). 2. Debía afirmarse en abstracciones como la explicación concreta de un fenómeno, que permanecía a la vez desconocido y a la vez era causa de dichas abstracciones. Revisemos esta segunda cláusula en las palabras de Whitehead: “la mente solo puede conocer aquello que ha producido ella misma y que en algún sentido retiene dentro de ella misma, aunque requiere una razón exterior que origine tanto como determine el carácter de su actividad” (2019: 43). En esta cita se insinúa que el hecho de dejar atrás las nociones de sustancia, materia y cualidades primarias/secundarias requiere de una radical reformu-

9 Aunque en Argentina Whitehead fue tempranamente traducido por Risieri Frondizi, filósofo y rector de la Universidad de Buenos Aires que pasó una temporada en Harvard estudiando con el mismo Whitehead, este programa de investigación había sido abandonado en la producción local hasta hace muy poco tiempo, volviéndose a editar textos de y sobre Whitehead solo recientemente. Al respecto, se destacan las ediciones de Stengers y Whitehead de la editorial argentina Cactus.

10 Sobre las cualidades secundarias, que serían de tipo subjetivo y mental, no tendría sentido debatir, para Stengers, “precisamente porque son materia de discusión indefinida” (2020: 56).

lación de muchos otros conceptos, como mente, cuerpo o causa. Por el momento, veamos las consecuencias de la bifurcación señalada por Whitehead para el concepto de naturaleza:

Así, la naturaleza recibe un crédito que en verdad debería reservarse para nosotros: la rosa por su olor, el ruiseñor por su canto y el sol por su resplendor. Los poetas están completamente equivocados. Deberían dirigirse a sí mismos sus letras, y convertirlas en odas de autocomplacencia por la excelencia de la mente humana. La naturaleza es un asunto aburrido, silencioso, sin olor, incoloro; simplemente el apresuramiento del material, sin fin, sin sentido (2010: 54).

Stengers, la gran revitalizadora de Whitehead, indicó de forma categórica y taxativa que “[para el filósofo] si esta consecuencia [...] no vuelve perceptible la absurdidad de la teoría que la impone, nada lo hará” (2020: 58). Aunque él no era un polemista, su argumento exhibía la ironía a la que conduce la bifurcación de la naturaleza, que podemos sintetizar en el hecho de que ella resultara, al mismo tiempo, indiferente y excluida de la labor científica. Que la naturaleza fuera discreta, inerte, muda y exterior no se correspondía con la experiencia. La naturaleza era, para Whitehead, un acontecimiento: “no existe el mantener quieta a la naturaleza y mirarla” (2019: 25). La idea de investigar el mundo, por ende, no podía partir de una separación entre naturaleza y mente, ni tampoco, como también indicó Stengers, de la idea un mundo mudo en el que solo podemos encontrar aquello que hemos presupuesto previamente (2020: 25).

Estas perspectivas han resultado de gran influencia en el pensamiento de Haraway al menos en tres sentidos importantes. En primer lugar, la consecuencia de la bifurcación de la naturaleza conduce a lo que Whitehead llamó “la falacia de lo concreto fuera de lugar” o, como se la nombra actualmente, falacia de reificación, que ocurre cuando se confunden las abstracciones con hechos concretos. Un ejemplo es considerar que una entidad puede tener una ubicación simple en el universo (temporal o espacial), sin referencia a sus relaciones con otras entidades, como si fuera una porción aislada de materia. En ese caso se confunde una propiedad matemática con la cosa real. La falacia de reificación de Whitehead ha sido reformulada por la autora en términos de *fetichización* y *literalización*. Ella utilizó los ejemplos de los mapas cartográficos y de los mapas genéticos, modelos que son a menudo reificados como si fueran una representación adecuada de las cosas mismas (2021: 281-292). Algunas lecturas de los mapas genéticos, por ejemplo, veían al gen como una entidad real (e incluso como un individuo egoísta, en el caso de Richard Dawkins), al mismo tiempo que olvidaban “los procesos técnico-naturales que producen al gen y al genoma como objetos de consenso en el mundo real” (2021: 288). Desde estas perspectivas no solo se excluyen cualidades consideradas secundarias, sino que también quedan afuera las terciarias (afectos y valoraciones estéticas, religiosas y morales).¹¹ En vez de informarse metodológicamente por los propios sesgos, esta posición científica pretende conocer el mundo *realmente*, al tiempo que rechaza y no reconoce muchas de sus cualidades. Los discursos científicistas

11 Para esta afirmación nos apoyamos en la interpretación de Russell J. Duvernoy, quien considera que Whitehead incorporó las cualidades terciarias a través de la categoría de “sentimiento”, como un operador metafísico primario de la ocasión actual. Véase Duvernoy (2020: 83).

pretendidamente más asépticos utilizan la falacia de lo concreto fuera de lugar y detentan, para Haraway, un carácter figurativo no declarado:

Curiosamente, los fetiches –ellos mismos «sustitutos», es decir, tropos de una clase determinada– producen un tipo particular de «equivocación»; los fetiches oscurecen la naturaleza trópica constitutiva de sí mismos y de los mundos. Los fetiches literalizan y así conducen a un error material y cognitivo elemental. (2021: 271).

El hecho de que los conceptos (en este caso, reificados) tengan componentes figurativos no los vuelve menos reales ni menos eficaces, pero que estén basados en una falacia plantea una relación injustificada con el mundo. El problema es desconocer el carácter figurativo de los conceptos y los modelos que está presente en la producción de conocimiento. Por eso, para la autora, algunos tipos de objetivismo o realismo ingenuo, en una aparente paradoja, niegan el objeto de conocimiento y se niegan a sí mismos como cognoscentes.

En segundo lugar, Haraway ha compartido la inquietud de Whitehead por la manera en que tanto la ciencia como la filosofía *producen* una naturaleza a la medida de sus propias concepciones. Este punto, que ha sido seriamente criticado por el filósofo respecto a Hume y a Newton, recorre todo el trabajo de la autora, quien ha intentado demostrar cómo diversas disciplinas y prácticas sociales han configurado una idea de *naturaleza* muda, pasiva y susceptible de ser conocida, claramente diferenciable de la cultura, y por esto garantía –promesa figurativa– del conocimiento producido. Finalmente, podemos indicar que la filosofía de Whitehead ha influenciado de forma global la ontología harawayana. El filósofo, además de criticar las metafísicas que distinguen individuos y propiedades, había dedicado su vida al desarrollo de una filosofía del proceso, cuyas unidades mínimas eran las relaciones. Esta peculiar perspectiva también aparece en la filosofía de Haraway y sirve para fundamentar su enfoque semiótico-material. La analogía, que es la base de la metáfora, es esencialmente una relación entre dominios. Las figuras, tal como las caracterizamos, son el conjunto de dos o más eventos o elementos concretos vinculados entre sí. Las narrativas, por su parte, conectan sucesos con versiones del pasado, el futuro y el mundo. De forma más profunda, y sin desconocer las numerosas distancias que pueden señalarse, las figuras fueron entendidas como nodos semiótico-materiales, es decir, como núcleos de una relación que no puede ser reducida –y que tampoco puede negar– sus aspectos materiales ni sus aspectos semióticos.

3. Conclusiones

En este artículo, nuestro objetivo fue reconstruir las características principales del modo de trabajo semiótico-material de Haraway. Para ello, analizamos, por un lado, las contribuciones de su propia autora y, por el otro, algunas de las influencias teóricas que informaron su enfoque: la teoría literaria, el narrativismo histórico, la ciencia ficción feminista y la filosofía del proceso de Whitehead. Lo primero que encontramos fue una continuidad, en la obra de Haraway, con sus primeros planteos sobre la metáfora, a su vez que la adopción de unidades más amplias de análisis: las figuraciones o las historias, que incluyen metáforas, narrativas, modelos, etc. Aquí, la influencia del narrativismo y la teoría literaria fue clave,

lo que nos conduce a la segunda característica: la introducción del carácter temporal de las figuras través de la idea de *promesa*, lo cual permitió relevar el papel de las narrativas de pretensión realista en la tecnociencia y su codificación en una matriz de progreso, salvación o aniquilación. En el análisis del influjo de la ciencia ficción feminista en las obras de Haraway, encontramos que esta se convirtió en un índice (*SF*) para el enfoque semiótico-material a partir de tres claves: como *corpus*, como forma de leer y como forma de escribir. Esto ha resultado de utilidad para la autora en el cuestionamiento de la oposición entre ficción y realidad, para la historia de la ciencia y para la imaginación de alternativas. Finalmente, la influencia de Whitehead puso de relieve temas problemas centrales para el enfoque semiótico-material: primero, la reificación de los conceptos, esto es, de la literalización, que Haraway conectó con la negación del carácter figurativo del conocimiento. Segundo, la producción de la naturaleza como un ámbito mudo, y tercero, el carácter procesual y relacional de la realidad que aporta una base ontológica al enfoque semiótico-material.

Como conclusión general, destacamos que la contribución principal del enfoque semiótico-material harawayano se encuentra en el carácter articulado e indisociable de sus dos aspectos. En esta insistencia por no priorizar uno de ellos se encuentra, precisamente, tanto su dificultad como su riqueza teórica. Por un lado, la apuesta de Haraway insiste en no negar la importancia de los aspectos figurativos, que entiende como constitutivos de una realidad ordenada en términos de discurso, figuras y narrativas. Negar el carácter tropológico del conocimiento, por el contrario, conduce a la reificación. Pero por el otro lado, tampoco quiere negar los aspectos materiales (incluidos los aspectos materiales de las figuras), puesto que esto conduciría a negar aquello que se pretende conocer, o a considerar que el objeto de conocimiento es mudo o preconstituido. En suma, a través de la revisión del corpus de Haraway y de los diálogos e influencias más relevantes en la conformación de su enfoque semiótico-material, es posible clarificar tanto las características principales de dicha perspectiva como su aporte a un pensamiento complejo y antirreduccionista.

Referencias

- Auerbach, E. (1942/1993). *Mímesis: La representación de la realidad en la cultura occidental*, Fondo de Cultura Económica.
- Auerbach, E. (1938/1998). *Figura*. Trotta.
- Bajtín, M. (1989). Las formas del tiempo y el cronotopo en la novela. En Bajtín, M., *Teoría y estética de la novela*. Taurus.
- Barr, M. S. (1992). *Feminist Fabulation: Space/Postmodern Fiction*. University of Iowa Press.
- Clark, W. (1995). Narratology and the history of science. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 26(1), 1-71. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(94\)00029-9](https://doi.org/10.1016/0039-3681(94)00029-9)
- Duvernoy, R. J. (2020). *Affect and Attention after Deleuze and Whitehead: Ecological Attunement*, Edinburgh University Press.
- Graham, S. (2020) « Of matter and money. Material-semiotic methods for the study of science and language», en Gruber, D. R & Olman, L. C. (eds.), *The Routledge Handbook of Language and Science*, Routledge, 211-226.

- Haraway, D. J. (1976/2022). *Cristales, tejidos y campos: Metáforas que conforman embriones*, Rara Avis.
- Haraway, D. J. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge.
- Haraway, D. J. (2000). *How Like a Leaf. An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*, Routledge.
- Haraway, D. J. (1992/2004). Ecce homo, ain't (ar'n't) I a woman, and inappropriate/d others: The human in a post-humanist landscape. En *The Haraway Reader*, Routledge.
- Haraway, D. J. (1997/2021). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_OncoRata®*, Rara Avis.
- Haraway, D. J. (2013). SF: Science Fiction, speculative fabulation, string figures, so far. *Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology*, 3.
- Haraway, D. J., y Segarra, M. (2020). *El mundo que necesitamos: Donna Haraway dialoga con Marta Segarra*. Icaria Editorial.
- Istvan Csicsery-Ronay, Jr. (1991). The SF of Theory: Baudrillard and Haraway. *Science Fiction Studies*, 18 (3), 387-404.
- La Greca, M. I. (2013a). Entre la ironía y el romance: Pasado, presente y futuro de la filosofía de la historia narrativista. *Páginas de Filosofía*, 14 (17).
- La Greca, M. I. (2013b). *Historia, figuración y performatividad: Crítica y persistencia de la narración en la Nueva Filosofía de la Historia*. Universidad de Buenos Aires.
- La Greca, M. I. (2006). ¿Realismo imposible?: Hayden White, la causalidad figural y la escritura de la historia reciente. *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Historia: "Reescrituras de la memoria social"*.
- Latour, B. (2005). What is given in experience? *boundary 2*, 32(1), 223-237. <https://doi.org/10.1215/01903659-32-1-223>
- Law, J. (2009) «Actor Network Theory and Material Semiotics», en Turner, B. (de), *The New Blackwell Companion to Social Theory*, Wiley-Blackwell, 141-158.
- Law, J. (2019) «Material Semiotics» [manuscrito]. Recuperado de: www.heterogeneities.net/publications/Law2019MaterialSemiotics.pdf
- John Law & Vicky Singleton (2014) ANT, multiplicity and policy. *Critical Policy Studies*, 8 (4), 379-396, <https://doi.org/10.1080/19460171.2014.957056>
- Ribó, Ignasi. (2020). Golden Triangle: A Material-Semiotic Geography. *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 29, <https://doi.org/10.1093/isle/isaa140>
- Scholes, R. (1979). *Fabulation and Metafiction*. University of Illinois Press.
- Stengers, I. (2002/2020). *Pensar con Whitehead. Una creación de conceptos libre y salvaje*, Cactus.
- Yoshida, M. (2020) Scaling Precarity: The Material-Semiotic Practices of Ocean Acidification, *JRCA*, 21 (1), 457-491, https://doi.org/10.14890/jrca.21.1_457
- White, H. (1973/1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica.
- White, H. (2000). *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, Johns Hopkins University Press.
- Whitehead, A. (1919/2019). *El concepto de naturaleza*, Cactus.
- Whitehead, A. N. (1925/2010). *Science and the Modern World*. Free Press.

Ficción de naturaleza. Yan Thomas y el proyecto *Homo sacer* de Giorgio Agamben*

Fiction of nature. The influence of Yan Thomas on Giorgio Agamben's *Homo sacer* project

*LUIS PERIÁÑEZ LLORENTE***

Resumen: Pese a la centralidad expresa del historiador del derecho Yan Thomas en el proyecto *Homo sacer*, pocos estudios se han detenido a analizar su legado. El presente artículo analiza la relevancia de la investigación de Yan Thomas sobre la relación entre ficción y derecho en la arqueología de Agamben, mostrando cómo aquella posibilita una mejor comprensión de la “máquina jurídico-política de la soberanía” y de uno de sus conceptos más polémicos: la “nuda vida”.

Palabras clave: Agamben; ficción; Yan Thomas; naturaleza.

Abstract: Despite the explicit centrality of the law historian Yan Thomas in the *Homo sacer* project, few studies have stopped to analyze his legacy. This article analyzes the relevance of Yan Thomas's research on the relationship between fiction and law in Agamben's archaeology, showing how it enables a better understanding of the machine of sovereignty and of one of its most controversial concepts: the bare life.

Keywords: Agamben; fiction; Yan Thomas; nature.

Recibido: 15/11/2023. Aceptado: 31/01/2024.

* La presente investigación ha contado con la financiación de un contrato predoctoral FPU concedido por el Ministerio de Educación y Formación Profesional, en el marco del proyecto de investigación “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault” (PID2020-113413RB-C31). Agradecemos a los/las revisores/as sus sugerencias y correcciones.

** Universidad Complutense de Madrid; luisperi@ucm.es ORCID: 0000-0002-2071-4401

1. Introducción

La arqueología agambeniana procede en los primeros volúmenes de *Homo sacer*¹, correspondientes a la *pars destruens* del proyecto, a un comentario sistemático de autores cuya finalidad es dibujar el marco de variabilidad de ciertos conceptos cruciales de nuestra experiencia contempor  nea². Se trata de conceptos como el de política, el de Estado, el de vida o el de soberanía, que, en cuanto ideas concretas vinculadas a una época histórica – *als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*, como reza el título de un ensayo de 1941 de Carl Schmitt (1958, 375-85) referido al concepto de Estado –, son objeto de usos particulares, inscritos en el esfuerzo por dar sentido y forma a nuestra experiencia común. Agamben enfoca así la primacía de su carácter performativo por sobre su posible capacidad de representación, su vinculación ambivalente con la realidad, su carácter pragmático, su potencial paradigmático, contra cualquier forma de sustancialismo (Galindo Hervás, 2015: 78).

La premisa epistemológica de Agamben supone un gesto similar al que ocupa al segundo Wittgenstein en su análisis de los juegos de lenguaje, tan reivindicado en momentos clave del proyecto *Homo sacer*³, o a Koselleck en su historia conceptual⁴. Se trata del rastreo de un uso, o de usos plurales dentro de un marco móvil pero delimitable. Y sin embargo la primera parte del proyecto *Homo sacer* esconde, tras su contundencia retórica y su agilidad para hacer jugar la polémica a su favor, este carácter *pragmatista* de la arqueología. Así, el comentario parece servir más, al inicio de *El poder soberano y la nuda vida*, para dibujar una

-
- 1 La obra de Giorgio Agamben ha sido objeto de una encomiable labor de traducción que hace casi innecesario al investigador el recurso a los textos originales. Sin embargo, el proyecto *Homo sacer*, al que se dirige esta investigación, posee una edición integral italiana, corregida, reordenada y ampliada, publicada en 2018, que aún no ha aparecido en castellano. En este artículo citaremos de acuerdo con las traducciones disponibles, indicando no obstante la página correspondiente a la edición integral italiana, de acuerdo con el siguiente formato: (HS volumen.tomo, pág. ed. integral / pág. Ed. castellana). En la bibliografía se incluyen las referencias correspondientes.
 - 2 Es pertinente y acertado el análisis que respecto a las premisas metodológicas de Agamben y otros pensadores así llamados “impol  ticos” despliega Alfonso Galindo. En última instancia, afirma, tras todo ello “trasluce el hecho de que analizar la política pasa en gran medida por analizar el lenguaje político, sus categorías y conceptos”, en la medida en que “los conceptos incorporan la doble virtualidad de servir como índices paradigmáticos de una época y de sus políticas, a la par que como factores de la misma” (Galindo Hervás, 2015, pp. 76-77).
 - 3 Encontramos dos referencias en *El sacramento del lenguaje* (HS II.3, 359 y 361 / 2011b, 82 y 86), otras dos en *Altísima pobreza* (HS IV.1, 937 y 947 / 2014, 93 y 106) y, por último, en *El uso de los cuerpos* (HS IV.2, 1245-1249 / 2017, 267-271). Para un estudio de la influencia de Wittgenstein en el proyecto *Homo sacer* véase: Saidel (2014); di Gesu (2019).
 - 4 Si bien la longevidad de estos marcos de variabilidad y de las dinámicas que los constituyen – la longevidad de aquello que Agamben llama “máquinas” en la estela de Furio Jes   – parecería incompatible con aquella advertencia de Koselleck que previene contra la trasposición anacrónica de categorías premodernas para la comprensión de lo moderno (Koselleck, 1979), es en la obra del historiador alemán en donde encontramos uno de los esfuerzos intelectuales más consistentes por mostrar en qué medida los conceptos se ven atrapados, desplazados y desarrollados en medio de redes discursivas heterogéneas de largo recorrido histórico. Para una exposición sumaria y un análisis de los lazos filosóficos que unen a Koselleck con Foucault, cf. Chignola (2007); para una problematización general de la historia de los conceptos, de Koselleck a Blumenberg, cf. los números monográficos publicados por Res Pública en 1998 (*El problema de la historia conceptual*) y 2003 (*Historia de las ideas, historia de los conceptos*).

lógica estática, una mutua implicación que ni Agamben ni nosotros tratamos de negar. Agamben (2016) ha mostrado la lógica presupositiva-negativa de la metafísica (ontoteológica) en tanto tradición de pensamiento, así como se esmerará en el primer volumen del proyecto *Homo sacer* en mostrar la relación simbiótica que une a la ontoteología y la soberanía⁵. Sin embargo, el verdadero aporte fundamental de la investigación es menos la lógica estática, interna, de la soberanía y la metafísica, cuanto la lógica externa, dinámica y práctica que las torna estables y disponibles para su uso eficaz en períodos extensos de tiempo. Es decir, no el despliegue dialéctico de un *telos* inscrito en la estructura de la metafísica, sino la dinámica y la virtualidad de un uso cuyo marco de variabilidad, eficacia y límites se busca delinear.

El notable esfuerzo académico por comprender este método que Agamben ha calificado de arqueológico ha estudiado a menudo la influencia de Michel Foucault, Carl Schmitt y Walter Benjamin. Más recientemente, han aparecido estudios que permiten vincular el carácter “positivo” o “pragmatista” de la arqueología agambeniana con los proyectos de investigación de Aby Warburg y Furio Jesi: la cuestión de la imagen, de su temporalidad compleja, de su performatividad y la cuestión del mito, de las máquinas mitológica y antropológica y por supuesto de la técnica, se han mostrado centrales para la comprensión de la arqueología⁶. En cambio, Yan Thomas, cuya presencia en el proyecto, como Warburg y Jesi, se hace explícita sólo en ocasiones pero siempre en momentos fundamentales, ha recibido menos atención. Sólo muy recientemente cabe encontrar estudios sobre su influencia metodológica en la arqueología de Agamben, por ejemplo *Vita e direito entre Giorgio Agamben y Yan Thomas*, de Benjamin Brum Neto (2020), *Los umbrales del derecho. La Fictio Iuris entre norma y vida*, de Carmelo Nigro (2023) o el capítulo dedicado a la filosofía de Agamben en *Ínsulas extrañas: una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory* (Agamben, Esposito, Rodotà y Resta), de Daniel J. García López (2023).

Sin embargo, la desatención al problema de la ficción en el proyecto *Homo sacer* puede llevar a confusiones. Una de las que más cola ha traído es la sustancialización de un concepto como “nuda vida”, que ha llevado a un debate infructuoso en ámbitos de las ciencias sociales como los *Critical Border Studies* y los *Critical Migration Studies*⁷. Nuestra atención en lo

5 Pueden encontrarse amplios análisis a este respecto en Castro (2008); de la Durantaye (2009); Watkin (2014); Abbott (2014); Primera (2019).

6 Para un estudio de la influencia de Aby Warburg en la arqueología de Agamben, y más en general para la relevancia de la problemática de la imagen, véase: Ruvitso (2013); Moyano (2019). El artículo *La máquina elíptica de Giorgio Agamben* (Prósperi, 2015) estudia cómo la recepción combinada de Aby Warburg y Furio Jesi permiten a Agamben elaborar su particular noción de máquina. Otros estudios relevantes serían: Manera (2018); Ruvitso (2014); Periañez Llorente (2023a; 2023b).

7 Las críticas al proyecto *Homo sacer* y a su recepción para el estudio de los fenómenos migratorios, sus desafíos y violencias, son especialmente duras entre los teóricos de la *Autonomy of Migration*. Es frecuente encontrar la acusación de que un concepto como “nuda vida” no podría nunca mostrar la “realidad” vivida, cotidiana, de los migrantes “irregulares”, especialmente en lo que respecta a su capacidad de agencia. Véase por ejemplo Owens (2009); Latif (2008); Mainwaring (2012); Johnson (2013). Otras voces, como Vicki Squire (2011) o Anne McNevin (2013) son igualmente críticas con Agamben y con la *Autonomy of Migration*. Puede encontrarse una recepción fructífera del proyecto *Homo sacer* y una exposición de estas polémicas en Nick Vaughan-Williams (2015). Sobre la relevancia de una noción de ficción como la que aquí trabajamos en este contexto polémico, véase Periañez Llorente (2023a). Por último, para una consideración de la relación entre la máquina antropológica y la experiencia migrante contemporánea, que se sirve de esta última para cartografiar una comunidad posible, véase Ortiz (2019).

que sigue será 1) mostrar la centralidad de la idea de ficción en los estudios del romanista, 2) recuperar los argumentos centrales del primer volumen de Homo sacer, *El poder soberano y la nuda vida* respecto a la constitución de la máquina jurídico-política de la soberanía; 3) mostrar cómo la naturaleza, sea en la forma de lo otro del derecho y de la política, de nuestra animalidad o de la “vida biológica” aparece siempre como ficción construida en el interior del derecho; 4) finalmente, se vincular   este carácter ficcional de la naturaleza y la nuda vida con el análisis agambeniano del *homo sacer* y de lo sagrado.

2. La imagen de la naturaleza

En su introducción a *Il valore delle cose*, de Yan Thomas (2021), Agamben afirma que a medida que le  a los estudios de Yan Thomas veía surgir entre líneas uno de los temas esenciales de su interés por el derecho: “la división – y, al mismo tiempo, la posible confusión – entre derecho y vida” (*  bid.*: 9). Agamben parece recibir de Thomas – o coincidir con él – en la percepción de la inconsistencia ontológica de las dicotomías basales del derecho occidental. De entre estas dicotomías, la distinción y la paradójica articulación entre lo instituido y normado por un lado, y por otro lo puramente natural, an  mico, ocupa un lugar privilegiado. Los cinco tomos que componen el segundo volumen de Homo sacer – *Iustitium, Stasis, Horkos, Oikonomia, Opus dei* – desarrollan una arqueología episódica, parcial, de la gigantomaquia jurídico-política en torno a la anom  a y lo natural. Como es sabido, es el ambiguo y liminal dispositivo de la excepción el que, en el diagnóstico de Agamben, opera la articulación primera y problemática entre el derecho y su otro. La arqueología que Agamben propone no persigue “aclarar la naturaleza jurídica o no del estado de excepción, sino más bien definir el sentido, el lugar y las modalidades de su relación con el derecho” (HS II.1, 217 / 2004, 77). Este aspecto que podríamos considerar foucaulteano se mueve igualmente en la línea de Yan Thomas. Como ha señalado Carmelo Nigro (2023: 175), Agamben y Thomas son ambos pensadores del umbral, “ambos se mueven a sabiendas y abiertamente en esa zona oscura, ambigua y crepuscular que es la frontera, el umbral”.

Este *limes* al que refiere Agamben en su introducción es, por supuesto, funcional al poder. Como ha señalado Nigro, este uso del concepto de *limes* para aludir al umbral no es inocente: el concepto, que originalmente designaba un camino que delimita una frontera entre campos, acaba por militarizarse en época imperial, refiriendo a un camino de ataque al servicio de las necesidades logísticas del ejército y que, en cierta manera, marcaba el límite de la extensión del imperio romano frente al mundo bárbaro. Nigro delata así el umbral como “[u]na línea fronteriza móvil, un límite armado y abierto hacia un exterior eternamente colonizable, un umbral problemático y conflictivo, constitutivamente incierto en la medida en que no puede definirse a priori” (*  bid.*). La anom  a y lo natural no constituyen una esfera de lo ente estable y determinable a priori. Antes bien la historia del derecho es la historia de la delimitación, institucionalización y gestión de lo an  mico.

Ha sido Yan Thomas quien ha señalado con mayor insistencia cómo en el derecho romano lo natural venía creado por el derecho y en el derecho, obteniendo en él y para él una funcionalidad propia (Thomas, 1991). En una conferencia de título *Imago naturae. Note sur l’institutionnalit   de la natura    Rome*, pronunciada en 1987, el jurista e historiador

francés demostró que la naturaleza se construye en el interior de la institución del derecho como ficción de afuera y espejo de aquél. Se trata en este caso de lo que Agamben habría llamado una exclusión inclusiva, en la que lo excluido no precede ontológicamente, sino que es constituido como tal por medio de esa exclusión: la naturaleza tal y como es puesta en juego en la casuística del derecho romano, no opera como trascendencia metafísica con primacía normativa, no ofrece principios, no es un modelo, no es instancia de legitimación. Tampoco queda fuera del derecho⁸, salvo como ficción de su afuera inmediatamente inscrita en el ámbito del derecho privado. Es, en cambio, el fruto de un artificio jurídico-político, radicalmente inmanente al campo mismo de las relaciones humanas institucionalizadas, y así lo expresa Michele Spanò en su ensayo sobre las técnicas de juridificación de la naturaleza, con el que acompaña la edición italiana de *Imago naturae*:

Si la trascendencia no contribuyó a nutrir la topología de la relación entre derecho y naturaleza en Roma entonces, aunque se la invoque como objeción, ésta resulta coextensiva al derecho que la invoca puntualmente haciéndola trabajar en la solución de casos concretos (...). No es, pues, la condición de las operaciones jurídicas, sino el fruto de su éxito (Spanò, 2020: 109).

El análisis de la naturaleza como institución se inscribe así en el conjunto de las investigaciones de Yan Thomas dentro de la cuestión más general de la *fictio*, la ficción. Esta es quizá una de sus tesis más originales y fundamentales: que la ficción es el *modus operandi* mismo del derecho romano. Para Yan Thomas no se trata de ver en ella el “síntoma de un conservadurismo del derecho romano que intenta preservar la norma agregando giros que extiendan su validez (...) sino de entender las modalidades” en que la *fictio* es implementada (Madero, 2014: 26). El derecho romano, con su singularidad paradigmática, pondría sobre la mesa la funcionalidad elemental que la ficción posee para toda forma de derecho: dotarle de poder de institucionalización.

El derecho instituye, esta es su prestación especial: se halla en situación de producir realidad (Thomas, 2021: 91); tanto sus técnicas como sus productos poseen una cierta performatividad que excede el marco del derecho mismo. En este sentido puede afirmar Michele Spanò que “si se acepta el argumento de Yan Thomas en torno a la idea de *fictio* – esta práctica de vestir los hechos, esta técnica de producción de realidad – la realidad misma no será sino el producto de una ficción jurídica, una provocación del *ars iuris*” (2020, 109). De acuerdo con Spanò – en un argumento en el que cabe reconocer a Agamben – todo proceso constituirá en este sentido una repetición en miniatura de la antropogénesis, de la escisión interna al propio lenguaje según la cual cabe siempre la posibilidad de que las cosas y las palabras no coincidan, por medio de la cual se despliega la potencia performativa del lenguaje⁹. Resulta

8 “El tratamiento jurídico del derecho natural demuestra que los juristas romanos no inscribieron sus normas en la dimensión de la trascendencia” (Thomas, 2020: 24).

9 Para Agamben, el derecho puede definirse como “el ámbito en el que todo el lenguaje tiende a asumir valor performativo” (Agamben, 2006, pp. 129-130). De acuerdo con el filósofo romano, el modo performativo del lenguaje es testimonio de una fase de nuestra cultura en la cual el lenguaje no refiere a las cosas en función de una relación constatativa, sino “por medio de una operación particular en la cual la palabra jura sobre las cosas, y es ella misma el hecho fundamental” (*Ibid.*, 131). El derecho es así el lugar que garantiza las condiciones

en todo caso crucial el matiz que Spanò se preocupa de añadir: estas consideraciones tienen poco de metafísico, y están orientadas a mostrar el aspecto “más artesanal” del derecho, pero también del mito. Así, en un ensayo de resonancias a Michel Foucault y Furio Jesi – *Le parole e le cose (del diritto)* – afirma:

Éste es, de hecho, el lugar principal de una técnica y una tecnología (una *ars*), Y aunque esta aproximación operativa, pragmática y procedimental al derecho no tiene nada de mítica, posee sin embargo una cierta parentela débil con el rito y la magia (Spanò, 2021: 95).

En juego, pues, la performatividad, la eficacia, y la temporalidad compleja de nuestras obras. Si “la verdad del derecho constituirá en efecto un régimen enteramente original, fundado en una serie de operaciones instituidas que culminan en una ficción de verdad que la sentencia impone más allá de toda exterioridad” (Madero, 2014: 28), los análisis históricos de Yan Thomas vendrán a reseñar la sutil dialéctica entre las representaciones ideológicas propias de los textos didácticos y el desempleo de la labor jurídica, que en el caso de la institucionalización de la naturaleza permitirá señalar las técnicas y los modos de su construcción como ficción operativa funcional al derecho. Así por ejemplo en su análisis del *Digesto*, código legal pionero del derecho romano publicado en el año 533 d.c., Yan Thomas vendrá a mostrar cómo, en el ese “vasto teatro de los altos conceptos” del derecho público, del derecho privado, de la naturaleza y la “humanidad de la edad de oro”, aquella naturaleza prístina y originaria que es invocada, en realidad está a priori consignada a la esfera del derecho privado. Para cuando los juristas evoquen la naturaleza universal, la humanidad sin estatus ni fronteras, en realidad estas ya aparecerán como ilusión por cuanto quedan contenidas en los muy restringidos límites que el Derecho les prevé. Y sin embargo, afirma aquí Yan Thomas, no se trata entonces de que la naturaleza tenga una función meramente ornamental, sino de vislumbrar y localizar su operacionalización como ficción interna al derecho privado (Thomas, 2020: 25).

Thomas pone a prueba los artificios teóricos y los artificios técnico-jurídicos del *Digesto*, así como la casuística concreta, para ver cómo se operacionaliza la naturaleza en cuestiones que apelan a ella de forma directa, como es la filiación parental en el caso de la adopción, o la recuperación de una supuesta libertad natural – la ingenuidad – en el caso de los libertos. Muestra, en primer lugar, la independencia del Derecho Romano de los siglos II y III respecto a una naturaleza concebida al modo que el estoicismo de Cicerón les había legado: los análisis del *Digesto* muestran que, si bien derecho natural, derecho público y derecho privado son pensados a partir de círculos concéntricos siendo el primero el que ocupa la mayor extensión, la relación entre los círculos no es de subordinación o jerarquía. Incluso, observará el historiador, los juristas romanos eran perfectamente conscientes de que instituciones tan relevantes como la esclavitud eran contrarias al derecho natural¹⁰. No queda nada, pues, del dispositivo estoico,

positivas en las cuales el lenguaje puede actualizar aquella esfera arcaica, mágico-performativa, en la que palabra y hechos, enunciación y eficacia real coinciden.

10 “Lejos de pensar que una institución contraria a la naturaleza sería ilegítima, o que la ley ha de conformarse a una *naturae norma*, la esclavitud, cuya legitimidad nadie puso en duda, estaba instituida – en efecto así se creía – *contra naturam*” – así lo afirma Yan Thomas (2020: 18) en su análisis de Florentino, Ulpiano o Justiniano.

según el cual un derecho contra natura es un derecho sin fuerza de derecho (Thomas, 2020, pp. 17-18). En la práctica, cuando la naturaleza así considerada universal y común es pensada en relación con el derecho, es principalmente a modo de obstáculo físico y no de norma moral o ejemplo: si el derecho prevé la categoría de primogénito es porque la naturaleza no permite un nacimiento simultáneo; el derecho de igual modo imita un límite natural al impedir la adopción de una persona de mayor edad por una de menor edad. Y, sin embargo, se demuestra hábil para introducir modificaciones en estos pocos límites: la adopción misma puede hacer de un hijo un hermano de su padre, si el abuelo lo adopta, o puede omitir a la mujer de la ecuación, siendo necesario solamente un ciudadano plenamente capaz.

La naturaleza aparece propiamente como institución que “lejos de fundar las normas (...) sólo prepara el terreno para extenderlas más allá de la ley” (Thomas, 2020: 22). Véase el ejemplo del parricidio entre esclavos, señalado por Yan Thomas: si bien el esclavo no posee ni *parentes* ni *cognati* en términos legales, los romanos podrán condenar al esclavo. “[E]l porqué, escribe Venulelio Saturnino, estriba en que aunque los esclavos no son tocados por la letra de la ley, la ley los reúne, ‘en tanto la naturaleza es común’ – y por ende la naturaleza concede a los esclavos aquellos progenitores que la ley les niega”. Así, la naturaleza, no supone un estrato previo, fundamental en sentido literal: “[l]ejos de contribuir a la formulación de sus prohibiciones, está al servicio de su extensión” (*Ibid.*). Algo similar ocurre con el incesto, que pese a constituir una cuestión de derecho, concerniente al ámbito de las prohibiciones matrimoniales (y no una cuestión de la naturaleza), el derecho romano se permite su ampliación a unos esclavos que, en el marco del propio derecho, carecen de parentesco legítimo. Aquí, “la naturaleza da a los esclavos los padres que la ley les niega” (Madero, 2014: 25). En ambos casos, sin embargo, el parentesco así instituido no es, por cierto, natural, sino ficción de naturaleza. En todo caso se trata de producir artificialmente una vinculación legal que requiere, sin embargo, para estos casos, del recurso a “la naturaleza”, de forma que “en nombre de la naturaleza, los juristas imaginan relaciones jurídicas construidas sobre aquellas creadas por la ley” (Thomas 2020, 39).

Este aspecto artificial, institucional, de la naturaleza, Yan Thomas lo muestra perfectamente respecto al caso de la manumisión y la libertad natural que ha de ser restaurada en el esclavo liberado. Tal libertad natural del sujeto, afirma, se presupone “en tanto necesaria a la acción reparadora del proceso” (*Íbid.*, 38). Tanto en la producción de una ficción de ingenuidad – *imago ingenuitatis* – como en el caso más radical de que el emperador conceda la ingenuidad (nótese la paradoja aparente: si se concede un estado supuestamente natural, es sólo en la medida en que es, originalmente, ficción de naturaleza), la ficción opera de forma similar. Esta *restitutio in natalibus* presupone en un mismo gesto 1) la ingenuidad, la libertad natural, como aquello que el emperador está en condiciones de restaurar, y 2) un nacimiento en condiciones de libertad y no de servidumbre que nunca ocurrió:

No se trata de una representación filosófica en sí misma: el *topos* viene reutilizado en numerosas ocasiones. La libertad natural es usada como artificio para producir libertad institucional. Uno de los temas más importantes del derecho natural es puesto al servicio de una técnica: todo ocurre como si el derecho forjase la naturaleza. Se finge creer que el derecho reestablece casualmente un régimen natural que él mismo habría hecho desaparecer (*Ibid.*).

La conferencia de Yan Thomas acaba así: “[e]s posible descubrir, me parece, que para los juristas no existe otra naturaleza que aquella que ellos mismos han creado. La coherencia del discurso institucional dota a la naturaleza de su estatus – muy original – de institución” (Thomas 2020, 45).

3. Estado de naturaleza y nuda vida.

Que lo natural –y con ello lo animal y lo no-humano– constituya un artificio humano, una ficción operante sostenida sobre una labor heterogénea, a la que el derecho no es, ni mucho menos, ajena; que su uso en tanto ficción sirva a efectos para gestionar la libertad, para extender la ley más allá de su texto, para, en definitiva, (re)producir y alterar relaciones de poder, estas son cuestiones que se hallan en el foco de Agamben a lo largo del proyecto *Homo sacer*.

El análisis que Yan Thomas desarrolla de la ficción en el derecho romano permite señalar la cosmovisión que subyace a la técnica jurídica romana: “una cosmovisión en la que el dominio del derecho sobre los hechos es total” (Nigro, 2023: 176). La arqueología agambeneana recupera en todas sus consecuencias este carácter performativo del derecho. Su procedimiento vuelve sobre las categorías, figuras y estrategias a partir de las cuales las distintas disciplinas, discursos e instituciones han operacionalizado la excepción no sólo para denunciarlas como ficciones intrínsecamente aporéticas, sino para probar la operatividad de tales ficciones. Las signaturas que portan (Agamben, 2010) son siempre la huella de un uso eficaz, de una *pragmática de la ficción*:

Que, de la misma manera que los conceptos de *maná* o de *sacer* en la antropología y la ciencia de las religiones entre los siglos XIX y XX, estas categorías sean, en rigor, mitologemas científicos, no significa que no sea posible y útil analizar la función que desempeñan en la larga batalla que el derecho ha librado en torno a la anomia (HS II.1, 217 / 77).

Se trata, entonces, de analizar cómo en ciertos mitologemas y ficciones teóricas se juega la construcción de una ficción de naturaleza, de vida biológica y de estado anómico. Uno de estos mitologemas, que se halla a la base de la narrativa moderna, sería el del “estado de naturaleza”. Agamben procede en el primer volumen de *Homo sacer* a desmitificar el paradigma del contrato social. Frente a la libre cesión de derechos entre iguales, que pondría a la base del derecho un vínculo o ligazón cuya amenaza condena y previene la propia institución, la arqueología sitúa en la desligadura (*déliaison*) el fundamento mismo del Estado y del derecho. La referencia aquí a Alain Badiou es explícita y supone una reapropiación de su pensamiento. Donde Badiou (1988) enfoca el aspecto catejónico del Estado en tanto volcado a la contención o prevención de su propia desaparición por medios violentos, Agamben sitúa en la conservación del derecho incondicional a la violencia por parte del poder soberano (esto es: en el no sometimiento a las condiciones del pacto) el fundamento del propio derecho (HS, I, 101 / 138).

La desvinculación o el estado de naturaleza caen al interior del derecho como su fundamento, descompuesto en dos figuras extremas: por una parte, el soberano, imagen de la

máxima disposición de cualquier medio para la consecución de sus intereses, incluidos por supuesto los medios violentos, y por otra, la nuda vida de los ciudadanos, imagen de la máxima exposición a la violencia. Se trata entonces de un vínculo sostenido sobre la ficción operativa de una desvinculación máxima: ficción, pues su forma, Agamben lo ve bien, es la de un “como si”: “todo sucede como si los ciudadanos varones [en el caso de la *patria potestas* que le sirve de paradigma] tuvieran que pagar su participación en la vida política con una sujeción incondicionada a un poder de muerte, como si la vida sólo pudiera entrar en la ciudad bajo la doble excepción de poder recibir la muerte impunemente y de ser insacrificable” (HS I, 88 / 117). Y sin embargo, ficción operante, pues el carácter ficticio no impide, sino que asegura la presa del derecho.

Agamben recupera aquí explícitamente la obra de Yan Thomas para mostrar cómo el propio derecho construye el concepto de “vida” (que originariamente está lejos de constituir un concepto técnico del derecho) a partir de su exposición al derecho de muerte del padre. La fórmula *vitae necisque potestas*, clave en la constitución de la *patria potestas* como “mito fundacional del poder soberano”, construye así la ficción según la cual la vida es ya a priori pensada como imagen negativa del poder de arrebatarla¹¹:

[L]a vida aparece originariamente en el derecho romano sólo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte (...). Este poder es absoluto y no es concedido ni como castigo de una culpa ni como la expresión del poder más general que compete al *pater* en cuanto cabeza de la domus: surge inmediata y espontáneamente de la relación padre-hijo. (...) la *vitae necisque potestas* recae sobre todo ciudadano varón libre en el momento de su nacimiento y parece así definir el modelo mismo del poder político en general. No la simple vida natural, sino la vida expuesta a la muerte (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario (HS I, 86 / 114).

El vínculo estructural entre soberano y vida absolutamente expuesta a la muerte hace de la segunda el fundamento negativo de la institución jurídico-política de la soberanía; sin embargo, es externo a la misma, o es, en palabras de Agamben, una exterioridad interior al propio derecho. La absoluta exposición al poder del *pater* “surge espontáneamente”, “recae sobre todo varón libre en el momento de su nacimiento”: la politización de la vida requiere de una naturaleza ficticia; un exterior del derecho que sólo puede generarse en el interior, y por medio, del derecho.

Resulta especialmente importante enfatizar la exterioridad de dicho vínculo, que se plasma siempre en la forma de una doble exclusión: exclusión de la protección y el amparo del derecho, exclusión de los medios que el derecho dispone para ejecutar las condenas. Podemos observar este primer aspecto del poder soberano en la obra de Hobbes, cuando afirma que toda demanda o toma en posesión de bienes por parte del soberano bajo el pretexto de su propio poder cae fuera del derecho, es inapelable por medios legales (Hobbes, 2017: 187). El segundo aspecto, en cambio, es perfectamente visible en el caso hipotético que Calpurnio Flaco plantea y Yan Thomas analiza, en el que un padre entrega a su hijo al

11 Yan Thomas refiere a esta *patria potestas* como una suerte de oficio público y una soberanía residual e irreducible cf. HS I, 87 / 115.

verdugo ejerciendo su derecho de vida y muerte, y, sin embargo, el propio hijo se opone y exige que sea el padre quien le mate. Como muestra Agamben haciéndose eco de este mismo análisis, “el *impune occidi* que de ello se deriva no puede ser en modo alguno asimilado a la muerte ritual en ejecución de una condena capital” (HS I, 88 / 117), quien es expulsado del derecho, es expulsado tanto del alcance de su protección como del alcance de sus armas. Pero de esta forma, la expuls  n no se da a un afuera del poder de condenar, sino que constituye la entrega que el poder se hace a sí mismo de la vida de los ciudadanos.

4. Conclusiones

La cuestión de la doble exterioridad contenida al interior del propio derecho complejiza la topología clásica que reconoce en los conceptos interior/exterior un pilar fundamental de nuestro armazón metafórico-conceptual, hasta el punto de ser considerada por Reinhart Koselleck (1997: 77) una condición de posibilidad de la experiencia y la narración históricas. Sin embargo, el gesto teórico de Agamben no impugna la Histórica de Koselleck ni desmiente el carácter central en la (auto)compresión humana del par antinómico, sino que nos obliga a sostener la mirada en ambos fenómenos: 1) la presencia, en el interior del ordenamiento jurídico, de una exterioridad que coincide con la suspensión de la ley (su *vigencia sin significado*) y la exposición a una violencia impune, 2) la operatividad de la ficción de la soberanía construida sobre la distinción entre el interior del ordenamiento jurídico (que coincide con los límites del territorio) y el exterior, *beyond the pale*, como espacio de desprotección, salvajismo y peligro, pero sobre todo de amenaza y violencia desmedida. El gesto es tan jurídico como político: consiste en la institucionalización de la distinción interior/exterior en el interior del propio derecho. La naturaleza como lo otro del derecho es una ficción operante en el centro del propio derecho, creada y sostenida por él. También esa extraña vida natural cuyo rastro persigue la arqueología de Agamben en su arqueología de la máquina antropológica – en la distinción histórica entre el hombre y el animal –, en su arqueología de la teología – en la distinción entre alma y cuerpo – y por supuesto en su arqueología de la biopol  tica¹².

En la arqueología de Agamben, el paradigma escogido cuya elaboración ha de iluminar la persistencia de esta lógica práctica de la excepción – constituida por la doble exclusión –, así como la afinidad entre el poder soberano y la retórica de lo sagrado, es una figura del derecho romano arcaico, el *homo sacer*, que ha adquirido en la literatura científico-social y en la filosofía una presencia abrumadora y no exenta de polémica.

En la definición de Festo del *homo sacer* convergen la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio, la exclusión del *ius humanum* y del *ius divinum* (HS I, 75 / 96). El gesto teórico central en este punto será la desacreditación del marco retórico y conceptual de lo sagrado. En cierto modo, la arqueología de la soberanía y de la excepción y la ontología del derecho que Agamben desarrolla en estos primeros volúmenes estarían completas y poseerían plena potencia hermenéutica crítica en ausencia de este paradigma. Aquello que la

12 Sobre los distintos conceptos de vida que maneja Agamben en función de su marco de estudio y perspectiva, véase la entrada de Catherine Mills en *The Agamben Dictionary*, “Happiness/happy life” (2011) o *Nudit  : Agamben e la vita*, de Carlo Salzani (2019).

arqueología del *homo sacer* desvela es la ambivalencia de lo sagrado en su resignificación histórica. En este sentido, la idea de sacralidad – en concreto, la sacralidad de la vida – porta la signatura de una “dimensión jurídico-política originaria” que hay que arrancar del marco científico de la antropología moderna y de sus mitologemas (HS I, 80 / 104-105)¹³.

Es de este modo como, “restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política” (HS I, 82 / 108). Esta forma mínima – y extrema – de juridicidad, consistente en la posibilidad de su suspensión, de la doble excepción que abre una zona de indistinción entre sacrificio y homicidio, define la soberanía¹⁴.

El argumento de Agamben posee explícitas resonancias con la crítica benjaminiana al dogma de la sacralidad de la vida que cierra su ensayo sobre la violencia legal, pero también con los análisis de Yan Thomas en *Il valore delle cose* sobre la relación entre lo sagrado y el derecho:

Creo que es posible e incluso necesario entender la idea de una salida de la religión como un instrumento consciente de construcción jurídica: el derecho romano claramente se pensó a sí mismo como una salida de la religión y pensó en el comercio como la eliminación de un interdicto (Thomas 2021: 53).

Sin embargo, es importante recordar que también esta salida ha de ser pensada como institucionalización de su otro, artificio que reelabora y juridifica la propia esfera de lo religioso. Carmelo Nigro señala a este respecto:

13 Se trata aquí, para Agamben, de localizar en la *sacratio* el nexo íntimo que vincula la máquina antropológica y la máquina jurídico-política de la soberanía. La *sacratio* lleva en sí la signatura de su imbricación funcional: aquella vida que la máquina antropológica excluía en el interior del humano, tomándola como fundamento, es tomada simultáneamente como fundamento de un poder político caracterizado esencialmente por la posibilidad de hacer efectiva en la práctica su exclusión. En su artículo *Seeing the Impossibility of Seeing or the Visibility of the Undead: Giorgio Agamben's gorgon*, Robert Buch critica la “dialéctica de la ceguera” de la relación entre poder soberano y nuda vida en este primer volumen de *Homo sacer*. De acuerdo con Buch, esta relación “no puede verse” (Buch, 2007: 187), de forma que Agamben fallaría en su intento por mostrar el punto secreto de convergencia entre nuda vida y poder soberano. Sin embargo, coincidimos con Mercedes Ruvituso (2013b, 172) en que la crítica a las “retóricas e imagerías de la ceguera” en *Homo sacer* carece de una comprensión precisa de la función epistemológica de los paradigmas, las signaturas y las máquinas. Para un análisis crítico del dispositivo imagen-exposición en relación con las figuras del *homo sacer* y el soberano, cf. Ruvituso (2013), Cap.V. Por otro lado, el artículo de Buch no alcanza a comprender la caracterización agambeniana de los distintos umbrales y zonas de indistinción, tan centrales en su análisis del carácter performativo y las consecuencias políticas de las ficciones, considerando el recurso a las zonas de indistinción “fallas argumentativas”. Para una profundización en la cuestión, véase: Cavalletti (2010) y Downey (2009).

14 “Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera. (...) La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono” (HS I, 82 / 109).

Desde este punto de vista, las cosas, incluso las divinas, son instituidas procedimentalmente por la acción humana, mediante una técnica muy precisa, la del *ius*, cuyo dominio sobre la realidad es ilimitado. Dentro de esta técnica, y en los confines de su propio imperio, la naturaleza misma es un artificio al servicio de otros artificios (Nigro 2023: 180).

Es en este contexto en el que adquiere pleno sentido la crítica agambeniana según la cual la vida sólo es sagrada en cuanto está integrada en la relación soberana. La sacralidad, como la naturaleza, son ficciones operantes instituidas jurídica y políticamente.

Sacer esto no es una fórmula de maldición religiosa que sanciona el carácter *unheimlich*, es decir a la vez augusto y abyecto de algo: es la formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano (HS I, 84 / 111).

Referencias

- Abbott, M. (2014). *The figure of this world: Agamben and the question of political ontology*. Edinburgh University Press.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004). *Homo sacer II, 1. Estado de excepción*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos* (A. Piñeiro, Trad.). Trotta.
- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum: Sobre el método* (F. Costa & M. Ruviduso, Trads.; 1   ed). Anagrama.
- Agamben, G. (2011). *Homo sacer II, 3. El sacramento del lenguaje: Arqueología del juramento* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (2014). *Homo sacer IV, 1. Altísima pobreza: Reglas monásticas y formas de vida* (F. Costa & M. T. D. Meza, Trads.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (2016). *El lenguaje y la muerte: Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (T. Segovia, Trad.). Pre-textos.
- Agamben, G. (2018b). *Homo Sacer IV, 2. El uso de los cuerpos* (C. Palma, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (2018). *Homo sacer: Edizione integrale: 1995-2015*. Quodlibet
- Badiou, A. (1988). *L'  tre et l'  v  nement*. Editions Seuil.
- Brum Neto, B. (2020). Vida E Direito Entre Giorgio Agamben E Yan Thomas. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 61(147), 559-579. <https://doi.org/10.1590/0100-512x2020n14701bbn>
- Buch, R. (2007). Seeing the Impossibility of Seeing or the Visibility of the Undead: Giorgio Agamben's Gorgon. *The Germanic Review*, 82(2), 179-196.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben: Una arqueología de la potencia*. Baudino.
- Cavalletti, A. (2010). El filósofo inoperoso. *Deus Mortalis*, 9, 51-71.
- Chignola, S. (2007). Temporalizar la historia. Sobre la *Historik* de Reinhart Koselleck. *Isegoría*, 0(37), 11-33. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2007.i37.107>

- De la Durantaye, L. (2009). *Giorgio Agamben: A critical introduction*. Stanford University Press.
- Di Gesu, A. (2019). Agamben's uses of Wittgenstein: An overall critical assessment. *Philosophy & Social Criticism*, 45(8), 907-929. <https://doi.org/10.1177/0191453718814879>
- Downey, A. (2009). Zones of Indistinction. Giorgio Agamben's «Bare Life» and the Politics of Aesthetics. *Third Text*, 23(2), 109-125.
- El problema de la historia conceptual*. (1998). Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas, (1). <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/issue/view/2571>
- Galindo Hervás, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo: Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*. Sequitur.
- García López, Daniel J. 2023. *Ínsulas extrañas. Una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory (Agamben, Esposito, Rodotà y Resta)*. Valencia: Tirant lo blanch
- Historia de las Ideas—Historia de los conceptos*. (2003). Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas, (11-12). <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/issue/view/2570>
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (M. Sánchez Sarto, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Johnson, H. (2013). 'The Other Side of the Fence: Reconceptualizing the "Camp" and Migration Zones at the Borders of Spain'. *International Political sociology*, 7, 75-91.
- Koselleck, R. (1979). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Koselleck, R. (1997). *Histórica y hermenéutica*. Ediciones Paidós.
- Latif, N. (2008). Making Refugees. *New Centennial Review*, 8(2), 253-272.
- Madero, M. (2014). Una lectura de Yan Thomas. *Glosae. European Journal of Legal History*, 11, 5-41.
- Mainwaring, C. (2012). 'Centring on the Margins: Migration Control in Malta, Cyprus, and the European Union'. [Tesis doctoral no publicada]. University of Oxford.
- Manera, E. (2018). *Furio Jesi. Mito, violencia, memoria*. Carocci Editore.
- McNevin, A. (2013). Ambivalence and Citizenship: Theorising the Political Claims of Irregular Migrants. *Millennium: Journal of International Studies*, 41(2), 182-200. <https://doi.org/10.1177/0305829812463473>
- Mezzadra, S., & Neilson, B. (2017). *La frontera como método o La multiplicación del trabajo*. Traficantes de sueños.
- Mills, Catherine. 2011. «Happiness/happy life». En *The Agamben Dictionary*, editado por Alex Murray y Jessica Whyte. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Moyano, M. I. (2019). *Giorgio Agamben. El uso de las imágenes*. Ediciones La Cebra.
- Nigro, C. (2023). Los umbrales del derecho. La fictio iuris entre norma y vida. *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought*, 6(2), 171-187.
- Ortiz, Irene. 2019. «La máquina antropológica. Límites de una singularidad impersonal». Tesis doctoral. Dirigida por: Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Owens, P. (2009). Reclaiming «Bare Life»? Against Agamben on Refugees. *International Relations*, 23(4), 567-582.
- Periáñez Llorente, Luis. 2023a. «La ficción de la nuda vida: polémicas en la recepción del aparato categorial agambeniano en el estudio del humanitarismo neoliberal». *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought* 6 (2): 126-46.

- Periañez Llorente, Luis. 2023b. «Máquina mitológica y cultura de derechas en la propuesta epistemológica de Furio Jesi». *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26 (2): 157-65. <https://doi.org/10.5209/rpub.85830>.
- Primera, G. E. (2019). *The political ontology of Giorgio Agamben: Signatures of life and power*. Bloomsbury Academic.
- Prósperi, G. O. (2015). La máquina elíptica de Giorgio Agamben. *Profanações*, 2(2), 62-83.
- Ruvituso, M. (2013). *La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben. Entre estética y política*. [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de General San Martín; Università del Salento.
- Ruvituso, M. (2014). La máquina mitológica de Furio Jesi y la cita a Walter Benjamin. *Boletim de Pesquisa Nelic*, 14(22), 104-114.
- Saidel, M. L. (2014). Form(s)-of-life. Agamben's Reading of Wittgenstein and the Potential Uses of a Notion. *Trans/Form/Ação*, 37(1), 163-186.
- Salzani. 2019. «Nudità: Agamben e la vita». En *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, editado por Valeria Bonacci. Saggi 15. Macerata: Quodlibet.
- Schmitt, C. (1958). *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*. Duncker & Humblot.
- Spanò, M. (2020). «Perché non rendi poi quel che prometti allora?» Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura. En M. Spanò (Ed.), *L'istituzione della natura. En colaboración con Yan Thomas und Jacques Chiffolleau*. (pp. 103-124). Quodlibet.
- Spanò, M. (2021). Le parole e le cose (del diritto). En Y. Thomas, *Il valore delle cose. A cura di Michele Spanò. Con un saggio di Giorgio Agamben*. (pp. 85-98). Quodlibet.
- Squire, V. (Ed.). (2011). *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and Irregularity*. Palgrave Macmillan.
- Thomas, Y. (1991). Imago naturae. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome. En *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome*. (pp. 201-227). École française de Rome.
- Thomas, Y. (2020). Imago naturae. Nota sull'istituzionalità della natura a Roma. En M. Spanò (Ed.), *L'istituzione della natura. En colaboración con Yan Thomas und Jacques Chiffolleau*. (pp. 13-46). Quodlibet.
- Thomas, Y. (2021). *Il valore delle cose. A cura di Michele Spanò. Con un saggio di Giorgio Agamben*. Quodlibet.
- Vaughan-Williams, Nick. 2015. *Europe's border crisis. Biopolitical security and beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Watkin, W. (2014). *Agamben and Indifference: A Critical Overview*. Rowman Littlefield.

La cuestión del derecho en el pensamiento de Foucault. La escena hispanoamericana

Law in Foucault's thinking. The Hispanic American scene

LUCIANA ALVAREZ*

Resumen: En este trabajo buscamos dar cuenta de las particulares condiciones de recepción del pensamiento de Foucault en Hispanoamérica en relación al problema del derecho, desarrollada tempranamente, desde la filosofía del derecho, por Enrique Marí y Antonio Serrano González. Con ello intentamos mostrar diversas cuestiones. En primer lugar, la tesis del abandono del derecho por parte de Foucault, que supo circular con algo de centralidad en el debate anglosajón, según la cual el pensador francés habría menospreciado la operatividad del derecho en las sociedades modernas y contemporáneas, no se replicó en el circuito hispanoamericano hasta la segunda década del siglo XXI, al ser incorporada por autores de referencia en el campo filosófico y jurídico. En segundo lugar, la relevancia que tuvo en esa temprana recepción la publicación en 1974 en portugués, y en 1980 en español, de las conferencias de Río de Janeiro dictadas por Foucault en 1973. Y, finalmente, la importancia de dichas conferencias para una comprensión integral de lo jurídico en el pensamiento de Michel Foucault.

Palabras clave: derecho, analítica del poder, formas jurídicas, genealogía.

Abstract: In this work we aim to give an account of the particular conditions of reception of Foucault's thought in Hispanic America around the problem of law, early developed by Enrique Marí and Antonio Serrano González, from the perspective of Philosophy of Law. By doing so, we hope to show a few things. First, the fact that the abandonment thesis, certainly central in Anglo-Saxon debate by virtue of which Foucault might have underestimated the role of law in modern and contemporary Western societies, was not relevant in the Hispanic American scene, until 21st Century, when it was incorporated by some relevant academics in the field of Philosophy and Philosophy of Law. Second, the importance of the edition in 1974 in Portuguese, and in 1980 in Spanish, of the Rio conferences in this early Hispanic American reception. And, finally, how necessary they are to raise a global understanding of the problem of law in Foucault's thought.

Keywords: Law, analytics of power, juridical forms, genealogy.

Recibido: 12/05/2023. Aceptado: 08/02/2024.

* Doctora en Derecho, Investigadora Independiente de CONICET, profesora titular de Filosofía del Derecho, Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Becaria modalidad María Zambrano, Universidad de Zaragoza 2022-2024. En docencia e investigación se ocupa de problematizar la producción de conocimiento en el campo jurídico, así como de la elaboración de análisis genealógicos de diversas positividades jurídico-sociales. Entre sus últimas producciones se mencionan: *Política, subjetivación y derechos humanos*. En Alvaro, D. et. al., *Diseño de la vida, filosofía y neoliberalismo* (159-175). Buenos Aires: IIGG-UBA, 2023; *Sobre la concepción foucaultiana del derecho: claves para pensar el debate anglosajón*, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 7, 2019, 123-151. Contacto: lalvarezbauza@gmail.com.

Diversas publicaciones de los últimos años, en diferentes idiomas pero especialmente en inglés y español, refieren que la relación de Foucault con el derecho ha sido leída sobre la base de suponer que, tras ofrecer una atención sobredimensionada a las relaciones de poder, habría subestimado los modos en que lo jurídico funciona en las sociedades modernas y contemporáneas. Independientemente que esta referencia se utilice para discutirla, por errada o reduccionista; o para confirmarla, funciona como una lectura más o menos generalizada en el campo de estudios que atraviesan la filosofía, el derecho, así como su singular articulación (Hunt y Wickham, 1994; Rose y Valverde, 1998; Golder y Fitzpatrick, 2009; Bernalles Odino, 2011, Benente, 2013, 2018; Díaz Marsá, 2016; Castro, 2021, 2022). En la academia anglosajona esta lectura puede resultar a primera vista verosímil. Algunos de los textos más relevantes que toman por objeto las prácticas jurídicas, como las conferencias de Río de Janeiro sobre *La verdad y las formas jurídicas*, editadas en portugués en 1974, no fueron traducidos ni publicados en inglés hasta el año 2000. Los cursos del *Collège de France* de 1971 a 1973, y el curso de Lovaina de 1981, fueron editados en inglés después del 2014. En ese contexto, cobró forma en la academia anglosajona, a mediados de los años '90, la denominada *tesis de la expulsión* propuesta y desarrollada por Hunt y Wickham (1994), que afirmaba: «la ley nunca constituyó un centro de interés o un foco de estudio para Foucault. No hay un libro, artículo o entrevista, que pueda ser incorporado de manera directa a la literatura jurídica [...] el derecho no constituyó jamás uno de sus objetos principales de investigación». Sin embargo, en 2013 Alan Hunt reconoció que, al no encontrarse disponibles en inglés, las conferencias de Río no fueron consideradas al proponer esta tesis. En el circuito anglosajón, ha comenzado a prestarse atención a las conferencias de Río hace apenas algunos años, al menos en el campo de los estudios socio-legales donde, por el contrario, los desarrollos de Foucault relativos a la disciplina, así como aquellos enfocados en la gubernamentalidad, tuvieron una recepción de cierta relevancia a partir de los años '80 (Valverde, 2010).

En Francia la cuestión de Foucault y el derecho habría seguido otras derivas, centrándose con mayor fuerza en torno de las tensiones ley/norma, a partir los desarrollos de Canguilhem en relación a la norma, lo normal y lo patológico; los trabajos de François Ewald de los años '90 vinculados a la cuestión de los riesgos y la seguridad, a los que siguieron publicaciones relativas a las normas de Pierre Macherey, Guillaume Le Blanc y Stéphane Légrand, entre otros, para finalmente cobrar importancia la reflexión sobre los derechos de los gobernados, a partir de los años 2000.

Si prestamos atención al circuito en español, advertimos que la cuestión del derecho estuvo signada por otras derivas. Las conferencias de Río se editaron en el año 1980 y comenzaron a circular fluidamente de manera casi inmediata, habilitando distintos trabajos de recepción.

Lo jurídico en la recepción de Foucault en España y América Latina

La relevancia que supo tener la edición en español de las conferencias de Río se percibe casi a simple vista. Las formas jurídicas y las prácticas judiciales ocupan en ellas un lugar central, contribuyendo a conformar una lectura de lo jurídico en Foucault en la que podemos percibir dos cuestiones igualmente significativas. Por un lado, tanto en América Latina como

en España, el circuito académico pudo conocerlas y trabajar con ellas, casi inmediatamente, a través de su edición en español en 1980.¹ El campo filosófico-jurídico hispanoamericano no cuestionó que el derecho constituyera un problema trabajado por Foucault, en tanto se trataba de una pregunta cuya respuesta afirmativa no suscitaba dudas. Por otro lado, tuvo lugar una temprana recepción en ese espacio expresada en publicaciones desde finales de los '70 por parte de Enrique Marí (1979, 1980, 1982, 1983, 1993), en Argentina, y principio de los '80 por parte de Antonio Serrano González (1984, 1985, 1987a, 1987b), en España. Junto con la introducción del pensamiento de Foucault en Hispanoamérica, no es posible reconocer la existencia de un debate, o de una controversia, respecto de la atención dedicada al derecho, ya sea como objeto directo o lateral de indagación. La controversia aparece como fondo común, y se instala, en la segunda década de este siglo. Por el contrario, quienes se ocuparon inicialmente de ello elaboraron aproximaciones consistentes, mostrando el lugar específico de lo jurídico en el campo de preocupaciones foucaulteanas. Ello, sin perjuicio de la heterogeneidad de modalidades que presentan esos usos en el campo jurídico, respondiendo a coyunturas singulares, tanto editoriales como socio-políticas.²

Sin pretender avanzar en una reposición detallada del contexto de recepción del pensamiento foucaulteano en España y América Latina en los términos de una sociología del conocimiento (Bourdieu, 2000, 2002), recordamos que la circulación de ideas, las dinámicas de recepción de teorías, las relaciones académicas y los procesos de articulación de figuras de referencia y autoridad, tanto a nivel nacional como internacional, se despliegan en un espacio de relaciones sociales de poder con características precisas. Se trata de discursos con marcas singulares relativas a sus condiciones de inscripción, circulación y conservación (Foucault, 1970, 1992, 2023). En relación al campo jurídico en general, diversos estudios han contribuido a dilucidar cómo se produce la circulación de ideas, debates y la consolidación de líneas de pensamiento a nivel global, mostrando el rol que juegan en ellas las dinámicas geopolíticas marcadas por la distinción centro-periferia en que tienden a privilegiarse y hegemonizarse las producciones del norte global (Dezalay y Garth 2005; Lopez Medina 2004), pero en las que son igualmente relevantes los contextos locales, tanto de producción como de recepción. Atendiendo a ello, no perdemos de vista las diversas coyunturas que signaron el derrotero socio-político tanto de América Latina como de España. El comienzo del periodo de represión militar y dictaduras en Latinoamérica, a partir de los años '60, correlativo al proceso de declive del franquismo, que inicia su transición hacia la democracia a mitad de la década del '70, permitió que los problemas vinculados a la legalidad, la institucionalidad y la persecución política se tornaran ciertamente sensibles, a un lado y otro del atlántico, al igual que el problema de la resistencia y la transformación social.

Si atendemos a la agenda editorial de los libros, los cursos y las conferencias de Foucault, atinentes a problemas jurídicos, encontramos: el libro *Moi, Pierre Rivière hayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...* fue publicado en francés en 1973, traducido y editado

1 Aun cuando no hemos encontrado referencia explícita de Enrique Marí a las conferencias de Río de Janeiro en sus publicaciones de comienzos de los años '80, el problema de la verdad y las prácticas judiciales aparece con agudeza en Marí (1979, 1980 y 1982). Como parte de la bibliografía general, aparece una primera referencia en Marí (1983).

2 En este sentido, puede verse la relevancia que supo tener *Vigilar y castigar* en la problemática carcelaria durante la transición democrática en España, en torno del año 1977 (Galván, 2009a).

en español en 1976; *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* fue publicado en francés en 1975, con una primera edición en español en 1976; *Historia de la sexualidad vol I. La voluntad de saber*, fue publicado en francés en 1976 y en español en 1977, *La verdad y las formas jurídicas*, fue editado en portugués en 1974 y se publicó en español en 1980;³ *Defender la sociedad* tuvo una primera edición en español en 1992 bajo el título *Genealogía del racismo*, luego se editó en francés en 1997 y esta última edición se tradujo al español y se publicó en el año 2000; las conferencias de Lovaina de 1981, editadas bajo el título *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, fueron publicadas en francés en 2012 y en español en 2014; *La sociedad punitiva*, se publicó en 2013 en francés y en español en 2016; finalmente, *Teorías e instituciones penales* se publicó en francés en 2015 y en español en 2021. De manera que, vinculados al problema del derecho, nos encontramos con una serie de materiales asequibles entre 1973 y 1980; otros materiales entre 1992 y 2000; y por último materiales que fueron publicados a partir de 2012.

En lo que hace a la recepción académica de Foucault, tanto en América Latina como en España, es necesario prestar atención a las posibilidades del mercado editorial y a la disponibilidad de los ambientes de discusión tanto universitarios como culturales, para leer a los autores franceses en su idioma original. La academia norteamericana no funcionó como mediación para la recepción temprana, al menos, de Foucault en América Latina (Canavese 2018, 2021). En su lugar, se configuró un circuito de lectura, discusión y apropiación singular. Argentina, por ejemplo, constituyó un polo de intercambio con la academia europea por el cual los autores, especialmente franceses, pudieron ser leídos en idioma original sin la necesaria espera de años que puede suponer una traducción; la producción editorial de Buenos Aires habilitó las primeras traducciones de textos de Foucault al español a comienzos de los años '60, facilitado por la reticencia del gobierno franquista hasta comienzos de los años '70 en que comienza la transición democrática.⁴ Incluso a pesar del declive del franquismo, la incidencia latinoamericana, a través de México y Argentina, en la edición en español de los materiales foucaulteanos continuó siendo decisiva: las primeras ediciones en español de la mayoría de textos se realizan en México o Argentina. Brasil constituye un caso singular marcado por la temprana recepción de los trabajos foucaulteanos y, de manera especial, por los numerosos viajes de Foucault a Brasil, entre los años 1965 y 1976 (Conde Rodríguez y Rago, 2011).

En una dirección similar, Galván (2009b: 101-112) da cuenta de una recepción en España que se caracteriza tanto por una lectura en idioma original, previo a la traducción al español,⁵ así como por una circulación inmediata de los textos traducidos aun cuando las ediciones provinieran de las sedes argentinas o mexicanas de Siglo Veintiuno o Paidós, como es el

3 Cabe recordar que estas conferencias se publicaron en francés en 1994, al incorporarse al volumen 2 de *Dits et écrits*, traducidas del portugués.

4 La primera traducción al español de un texto de Foucault corresponde a *Enfermedad mental y personalidad*, editado en 1961 por Paidós Argentina. En España, la primera introducción de su pensamiento, mediante la aparición de una reseña de *Las palabras y las cosas* en la revista *Convivium* realizada por Pere Lluís Font en 1967 (Galván, 2009b: 102). Igualmente, en Chile una recepción temprana se registra a través de una propuesta interdisciplinar de abordaje de *Las palabras y las cosas*, en la Facultad de Derecho (Bassa Mercado, 2019).

5 Tanto fue así, que Galván señala, incluso, que *Vigilar y castigar* circuló con mayor facilidad en francés que la edición mejicana en español (2009a: 28).

caso de *Las palabras y las cosas* que habría dado inicio a la recepción y crítica en 1967, a la que siguieron presentaciones globales de la obra en curso de Foucault.

Si prestamos atención al campo específico del derecho, en Latinoamérica y en España, se destacan las recepciones y apropiaciones iniciales de Enrique Marí y Antonio Serrano González, a comienzos de los años '80. En el caso de Marí, abogado y filósofo argentino, nos encontramos con publicaciones de 1979 en las que, sobre la base de *Moi, Pierre Rivière...*, comienza a elaborar una tesis fecunda relativa al discurso jurídico y su heterogénea configuración que, en parte, sentó las bases para el desarrollo de Escuela Crítica del Derecho en Argentina y su concepción del derecho como práctica social discursiva. El mismo texto fue editado en 1980, en la Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid y, en 1982, como capítulo del libro colectivo *El discurso jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*. Este texto pudo circular incluso entre Argentina y España y fue consultado y trabajado por Antonio Serrano González en su *Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder*, editado en 1987, como versión ampliada de su memoria de licenciatura, defendida en la Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza, en 1982.

Marí y Serrano González: una lectura de lo jurídico en Foucault

Los desarrollos de Marí supusieron un gesto inaugural en torno al problema del derecho en Foucault, que marcaron la influencia de Foucault en las aulas de derecho en Argentina (Anitua, 2015: 12).⁶ Aun cuando, como él mismo señala, la repercusión de Foucault en el terreno de la teoría jurídica fue escasa, dada la hegemonía del iuspositivismo y el iusnaturalismo (1994: 884). De modo que, más allá de la atención que Foucault pudo haberle prestado al fenómeno jurídico, Marí advertía que la atención por parte de los juristas hacia la obra del pensador francés había sido en general bastante marginal o lateral y, quizás, algo de estos desfases nos permita comprender algunos desencuentros de lecturas.

Siguiendo el argumento del grupo de trabajo del *Collège de France* liderado por Foucault, Marí muestra los mecanismos por los cuales el discurso jurídico cobra realidad a partir de una singular articulación entre lo explícito y lo clandestino, entre lo aludido y lo eludido, y encuentra en la compleja relación saber-poder la cifra de aquello que él mismo es. Si bien, en los primeros párrafos de su trabajo, se esfuerza en justificar la viabilidad del movimiento de la reflexión foucaulteana fuera de su región de origen, esto es: en el desplazamiento que supone trasladarla desde el campo del discurso médico y psiquiátrico al discurso jurídico,

6 Si bien las conferencias Río de Janeiro de 1973, circularon durante el periodo de la dictadura cívico-militar en Argentina (Canavese, 2012: 5), su divulgación se amplificó luego de la recuperación democrática y llegaron a ser incorporadas como contenidos de programas de estudios universitarios a partir de 1984 (cátedra de Introducción a la Filosofía de la Facultad de Derecho, de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina) y en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Buenos Aires). Una referencia especial corresponde a la tesis de doctorado en Derecho de Julián Sauquillo, publicada en 1989 bajo el título *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, en que señaló como determinante para la definición del objeto de tesis: el haber tomado conocimiento de «Unas supuestas conferencias de éste en Río de Janeiro, en el año 1973, donde subrayaba el interés que tenía analizar la práctica judicial en su materialidad»; la lectura de la edición española de *Moi Pierre Rivière...*, y el contacto con Enrique Marí (1989: 17-18), en ocasión de una visita de éste a España. Al igual que Marí y Serrano González, Sauquillo reconoce que «el interés de Foucault por el derecho fue evidente» (1989: 19), posición que mantiene en publicaciones recientes (Sauquillo, 2022: 2).

lo hace insistiendo en el anclaje jurídico del propio texto. En rigor, *Moi, Pierre Rivière...* puede moverse hacia el campo jurídico porque ya se encuentra en él,

el juego de relaciones poder-saber, sus modos de presentación en discursos no jurídicos, se producen en el caso Rivière en el punto exacto de inserción de ellos en y con las instituciones y los roles jurídicos prescritos, como la institución judicial con los peritos y expertos, el acusado, el loco-criminal, etc. (1993: 256)

Es en el expediente judicial donde vemos expresarse, en este caso, la articulación del saber médico con el poder político puesto que, como señalara Foucault en las conferencias de 1973 dictadas el mismo año de edición de *Moi, Pierre Rivière...*, las prácticas judiciales se encuentran entre las prácticas sociales que, por excelencia, permiten observar los modos históricos de emergencia de las subjetividades, formas de saber y modos de relación entre tipos de sujetos de conocimiento y aquello que se produce como verdad en un momento determinado. Y, si bien en *Moi, Pierre Rivière...*

Foucault se propone más bien el análisis de la formación y juego de un saber distinto del jurídico como el de la medicina, la psiquiatría y la psicopatología, tratando de detectar relaciones de dominación, lucha y poder en el interior mismo de esos discursos (1993, 255)

Marí muestra cómo —inversamente— los saberes jurídicos, al igual que otros saberes, poseen una procedencia múltiple y heterogénea, y el expediente judicial puede funcionar como cantera del discurso jurídico, del mismo modo que lo hace con otros dominios de saber. Aquello que reconocemos como derecho y prácticas jurídicas, no sólo suponen la escena en la que podemos observar los modos en que se producen las verdades de una época, el «lugar de origen de un determinado número de formas de verdad» (Foucault, 1980: 18), sino la escena en que el derecho mismo se enfrenta a su heterogénea constitución. La multiplicidad constitutiva del saber jurídico que permanece velada. Pero, esa operación de velamiento, funciona diferencialmente, incidiendo mayormente sobre el discurso propiamente político, discurso cuya ausencia domina la configuración definitiva del discurso jurídico, mediante el cifrado del juego multívoco de fuerzas. Ese discurso se explicita en una serie de avances y retrocesos, marchas y contramarchas, juegos de fuerzas que tornan comprensible la metamorfosis característica de la lengua de lo jurídico. Se trata, de hecho, de una serie de mutaciones aparentemente internas al discurso jurídico pero que, a distancia de lo pregonado por la ciencia jurídica estandarizada, no se explica como efecto de

distintas interpretaciones de una norma jurídica, ni de la deducción de reglas que cuentan con un significado a descubrir (como cree el formalismo jurídico), ni de decisiones individuales (como piensa el realismo), sino de un discurso que surge, se modifica y transforma por batallas y a través de batallas (Marí, 1993: 278)

De modo que lo jurídico se explica a través de aquello que hace a su propia sombra, aquello que descarta y que estructura en definitiva su composición: «el discurso jurídico producto-final descarta el discurso político, pero sólo se comprende por lo que descarta» (1993, 290).

Este texto es la referencia ineludible de Marí a la operatividad propia del pensamiento foucaulteano en el campo del derecho, sin reducirlo al campo penal. Otro trabajo relevante que da cuenta de la apropiación de las investigaciones foucaulteanas es *La problemática del castigo: El discurso de Jeremy Bentham y Michel Foucault* (1983) en el que se ocupa de la problematización de la prisión como forma de castigo paradigmática en las sociedades contemporáneas, en cuya bibliografía se encuentra consignada *La verdad y las formas jurídicas*, en la edición en español de 1980.

A pesar de lo inaugural de la recepción de Marí, que supuso toda una marca, una modalidad de acercamiento desde el arsenal foucaulteano a la configuración de lo jurídico, no alcanzó a constituirse como una aproximación integral a la obra de Foucault desde el campo jurídico.

Por su parte, Antonio Serrano González trabajaba en su memoria de licenciatura en derecho editada en 1987. Dos años antes había traducido al español y editado *Herculine Barbin llamada Alexina B.* (1985), acompañada del estudio introductorio titulado «Una historia política de la verdad». Según sus propias palabras, realizó una aproximación a la obra de Foucault, al menos a la porción de su obra publicada hasta 1986, desde el campo del derecho, con la pretensión de

estudiar el papel que otorga al derecho –a sus instituciones, pero también a sus discursos correlativos– en la *problematización* que Occidente a hecho de determinados temas fundamentales [...] para conseguir que los individuos reconozcan en sí mismos aquello que pueden y deben pensar (1987b: 2)

Asume una concepción amplia de lo jurídico, que permite incorporar el conjunto de aparatos, instituciones, reglamentos que se aplican al derecho, dando lugar a la consideración de los actores y sus prácticas en tanto que conjunto móvil. Por un lado, en la línea de trabajo abierta por Marí, propone una genealogía posible de los juegos de verdad del saber jurídico. Esto es, si tal como sostiene Foucault los dominios de saber se configuran como tales en tanto efectuación de fuerzas, asequibles a nivel de las prácticas jurídicas, ellas mismas funcionan como la llave de acceso a los saberes jurídicos. Es posible utilizar la caja de herramientas foucaultea para hacer la arqueo-genealogía de las verdades o saberes jurídicos. Puesto que,

Todo este instrumental metodológico permite avanzar en una línea de trabajo que no trate de hacer ni historia de las ideas ni tampoco historia de las instituciones, sino que siendo especialmente sensible a los pequeños dispositivos administrativos y judiciales intente llevar a cabo una historia social del propio saber jurídico estudiando el conjunto de prácticas que hicieron posible la racionalización del derecho en forma de ciencia. [...] estudiar a través de qué vías y en función de qué estrategias se produce

en un momento histórico determinado la creación o transformación de una noción jurídica, un modelo interpretativo o una teoría (1984: 336)⁷

Al igual que Marí, reconoce a través de la lente provista por Foucault el carácter necesariamente múltiple y heterogéneo de la discursividad propiamente jurídica. Del derecho no puede decirse una univocidad reconducible a la voluntad soberana de la cual la ley emana, puesto que lo jurídico, emerge de ese conjunto móvil de prácticas entrelazadas a normatividades de diversos tipo, junto a estrategias y técnicas eminentemente heterogéneas. Tampoco, del derecho puede colegirse una pura máscara ideológica capaz de velar una verdad necesaria e inequívocamente económica. Avanza en una caracterización del derecho, situándolo en el tejido intermedio, en ese espacio intersticial que lo supone no reductible al funcionamiento material del poder, pero tampoco lo absolutamente otro del poder. Entonces, ¿cuál sería el estatuto específico del derecho? Como primera aproximación conviene no perder de vista que el derecho opera a nivel de las prácticas, ese conjunto móvil, esa red a partir de la cual emergen los discursos de verdad, en la que se traman «técnicas jurídicas, códigos morales, racionalidades científicas y condiciones económicas» (1984: 333); «red histórica de primera magnitud para explicar la emergencia de determinados saberes en occidente, como la psicopatología o la medicina.» (1984: 334). De todos modos, más allá de su localización a nivel de las prácticas que conforman las condiciones de posibilidad de los sujetos y las verdades de una época determinada, reconoce que

el mayor mérito y originalidad de la obra de Foucault consiste en haberse situado en las zonas fronterizas del derecho, en un más acá inexplorado, que se encuentra al mismo tiempo dentro y fuera de los discursos e instituciones jurídicas. [...] Sin quedar deslumbrado por el resplandor de la ley, ha sabido analizar en términos de estrategia –es decir, de funcionalidad– las zonas de sombra de las sociedades contemporáneas (1984: 338)

Ese más acá del derecho, que no se identifica con la ley formal pero tampoco habilita una ruptura radical, le lleva a la necesidad de operar dos distinciones igualmente necesarias. Por un lado, es necesario atender a la diferenciación entre la ley y las disciplinas, lo que supone reconocer que el derecho no constituye «el tipo más importante y dominante de normatividad» (1987b: 143). A la vez que es igualmente importante evitar identificar, lisa y llanamente, poder disciplinario y derecho. Las disciplinas, en cuanto técnicas de normalización, se apoyan tanto en los detalles jurídicos, en los actos administrativos, los decretos, las sentencias, como en la multiplicidad de mecanismos y técnicas policiales, epistemológicas y sociales (económicas, pedagógicas, terapéuticas u otras) que tienen por objeto tanto el encauzamiento de las conductas, a través del secuestro, la segmentación, la vigilancia o el examen, como la producción de sujetos según el umbral que permite concebir lo normal y lo anormal.

7 Lectores/as interesados/as en genealogías en el campo jurídico pueden consultar, entre otros, los siguientes trabajos: Serrano González, 1992; Alvarez, 2023, 2018; Raffin, 2006.

Aun cuando, en el apartado final reniegue del aparente reduccionismo de Foucault respecto del derecho penal (1987b: 146-147), no hace sino insistir en el hecho de que ello no agota todo su análisis. Justamente, en la tematización de las relaciones de poder en tanto racionalidades de gobierno y técnicas conducción de conductas, lo jurídico amplía el espectro más allá de lo punitivo. En cierto modo, el poder pastoral habilita una problematización del derecho en cuanto se encuentra imbricado en las técnicas de gobierno que producen formas singulares de subjetividad:

En lugar de acabar saliendo fuera del derecho, fascinados por esa microfísica bajo nuestros pies, se trataría de volver sobre él y hacer la historia de su verdad, intentando instalarse en esa zona fronteriza donde emergen los discursos jurídicos, en ese «impensado» de las grandes construcciones doctrinales que también produce formas –tan insidiosas como las otras– de subjetividad. (1987b: 148)

Serrano González alerta sobre un posible riesgo en la utilización del pensamiento de Foucault en el campo jurídico en la medida en que una exacerbación de lo disciplinario tendería a excluir del análisis al derecho, pero un abordaje de «la ciencia del derecho desde su genealogía, mostrando su papel específico como instancia de sujeción, como técnica de *contrainte*, como sistema de reglas y valores que “trabaja” en la constitución del sujeto» (1984: 337), contribuiría a dar cuenta del específico papel que el derecho desempeña en los procesos de subjetivación.

La tesis de la expulsión en clave hispanoamericana o la invención de la ausencia

En buena medida, es posible que esta tensión entre la insuficiencia del modelo del derecho como analizador del poder y la potencialidad del arsenal o caja de herramientas foucaultea en el dominio disciplinar del derecho, explique algunas de las derivas de la cuestión del derecho en Foucault, en el espacio de circulación hispanoamericano. En rigor, luego de estas primeras recepciones que ubicamos en la década del '80, sigue un periodo de relativo silencio en torno de este problema, en el que encontramos una serie muy dispersa de trabajos que se caracterizan por su brevedad y cierta falta de sistematicidad, hasta la primera década del presente siglo en que vemos incrementarse la problematización de lo jurídico en Foucault. En este periodo, más o menos intermedio, encontramos diversos trabajos⁸ en los que, de uno u otro modo, y aun tratándose en algunos casos de lecturas fragmentarias, se realiza una utilización de los desarrollos foucaulteanos como marco teórico para el abordaje de problemas tradicionalmente jurídicos, pero en los que de ningún modo se propugna su inviabilidad o inutilidad en el campo del derecho. Especialmente, el libro de Alves da Fonseca, editado en 2002 bajo el título *Michel Foucault e o Direito*,⁹ desarrolla una muy

8 Pueden verse los trabajos de Da Fonseca ([2002]2012), Quinche Ramirez y Quinche Ramírez (2006), Médici, (2009), Vatter (2010), Aguilera Portales y González Cruz (2011), Rebouca (2015), Rocca (2016), Pereira Da Silva (2016), Vega (2017), Bassa Mercado (2019), entre otros.

9 Esta primera edición se realiza bajo el sello Max Limonad, y luego se realiza una segunda edición bajo el sello Saraiva en 2012.

cuidadosa e integral reposición del problema a partir del conjunto de trabajos foucaulteanos. Si bien ubica como punto de partida la ausencia del objeto *derecho*, lo hace abriendo el espacio para «identificar únicamente algunas *imágenes* o *figuras* del derecho que son sugeridas por sus trabajos y apuntar al funcionamiento que estas imágenes asumen al interior de los diferentes contextos en que aparecen» (2012: 30). Se trata de una disposición eminentemente fragmentaria, en la que es posible atender a diversos planos: uno teórico, que daría lugar a la clásica figura de oposición entre el derecho y la normalización (analítica del poder o modelo de comprensión del poder); y otro práctico, que daría lugar a dos figuras posibles, la del derecho como vehículo de la normalización tanto disciplinaria como securitaria, y la del derecho como posibilidad de resistencia a tales mecanismos de normalización.

En estos trabajos percibimos cierta ausencia de la pregunta sobre el lugar de lo jurídico en las investigaciones de Foucault, casi una prescindencia respecto de ese posible debate. Se trataba de un planteo que parecía no tener lugar,¹⁰ en cierto modo no cabía duda que Foucault se había ocupado de lo jurídico, la pregunta era: cómo lo había hecho y qué tipo de trabajos podía contribuir a desarrollar.

A partir de aquí, e incluso de manera contemporánea a esta reposición, se inaugura un nuevo momento. Se pone en entredicho la cuestión del derecho en Foucault, hay un problema con esto, el terreno se ha vuelto dudoso. Entre los primeros trabajos que dan cuenta de esta zona de discusión, contamos con el artículo de Bernal Odino (2011) quien introduce la cuestión a partir del señalamiento de un cierto sentido común sobre la ausencia del derecho como objeto y problema en Foucault, a partir de miradas tan diversas como las de Agamben, Habermas, Alexy o Potte-Bonville. Esta referencia a la operatividad de esta narrativa antijuridicista aparece de diversos modos en distintos trabajos en esos años,¹¹ independientemente que muchos de ellos la consideren equivocada. Por un lado, se insiste en la existencia de una lectura relativamente consolidada, articulada en torno de un debate con actores identificables, mayormente situados en el circuito anglosajón, que referimos al comienzo de nuestro trabajo. Por otro lado, se invoca reiteradamente cierta falta de reflexión en la literatura secundaria sobre la cuestión, ya sea indicando la ausencia de trabajos que aborden lo jurídico en Foucault, o señalando una u otra referencia de manera aislada y excepcional. En ambos casos, se deja ver un desconocimiento, e incluso un liso y llano borramiento, tanto de lo que hemos identificado como la recepción temprana del problema del derecho en las investigaciones foucaulteanas, específicamente por parte de Marí y Serrano González, como de los materiales fragmentarios que dan cuenta de posibles usos del pensamiento de Foucault para el abordaje de objetos jurídicos.

Entre los más relevantes, sobre todo porque se trata de una preocupación que se despliega en varias publicaciones parciales entre los años 2012 y 2018, encontramos los trabajos de

10 Anitua refiere que la relación y el acercamiento entre el método de análisis de Foucault y el derecho no requiere siquiera justificación, se trata de algo evidente (2015: 13), aun si no había desarrollado una teoría del derecho, «se ocupó gran parte de su vida, sus últimos quince años, del derecho, de las relaciones con el Estado, y, sobre todo, de la cuestión penal.» (2008: 46).

11 Puede verse: Benente, 2012, 2013, 2018; Vila-Viñas 2013; García Romanutti, 2015; Díaz Marsá, 2016, 2019; los textos de Castro García, Ingala Gomez y Sanchez Madrid que integran el libro editado por Díaz Marsá (2017); Los textos de Dávila, Fernández y Martins Cassiano que integran el monográfico sobre Derecho y Foucault correspondiente de *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 7, 2019; Castro 2020, 2021, entre otros.

Mauro Benente en Argentina, así como los de Marco Díaz Marsá en España,¹² a los que se suman dos artículos publicados por Edgardo Castro. Benente recorta la cuestión del derecho en Foucault, en torno de la discusión anglosajona (2012, 2013, 2015, 2016, 2018, 2020), con referencias muy marginales a la literatura secundaria proveniente de otros espacios de circulación, con la sola excepción de Ewald (2018: 367-440). Daría la impresión que nos encontramos con una lectura sesgada en torno de la discusión, que reedita el gesto de crear un vacío o, simplemente, escoger una única voz autorizada –en este caso, la de la academia anglosajona– allí donde podría reconocerse todo un espacio altamente heterogéneo de voces y trayectorias. Sostiene que Hunt y Whickham no solo aciertan al identificar este desplazamiento del derecho en la analítica del poder sino, además, que Foucault tuvo serias dificultades para tematizar el derecho en la medida en que no ajustó

su conceptualización de la ley a las prácticas que estaba analizando. Sea porque no logró describir correctamente las prácticas de poder y no advirtió que ellas estaban articuladas por el derecho, o porque no logró articular un prolijo ajuste entre una práctica bien descrita y su conceptualización [del derecho] (2018: 407)

A su modo, Díaz Marsá muestra el mismo gesto en el libro publicado en 2016, bajo el título *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Alude a una presuposición según la cual «no ha lugar a derecho y ontología» en el pensamiento de Foucault, y propone acometer un replanteamiento de lo jurídico como límite exterior del poder, al considerar de manera sistemática e integral la producción del filósofo francés. En su caso, no hay referencia alguna a la discusión anglosajona, sino apenas a la presentación del 8 de enero de 2003, de Potte-Bonville, en el seminario del *Groupe d'études «La Philosophie au sens large»*, coordinado por Pierre Macherey que, si bien se encuentra disponible en internet,¹³ no parece haber sido publicada bajo ninguna modalidad por lo que no nos es posible conocer las referencias que le permitieron elaborar su diagnóstico. El detalle, si bien insignificante, no deja de ser llamativo en la medida en que el libro se propone desandar ese supuesto «no ha lugar del derecho», pero no se sabe muy bien en qué consiste ello, puesto que el texto no acerca elementos consistentes sobre ello. Díaz Marsá se limitó a indicar

se habría planteado en el universo de los estudios sobre Foucault la cuestión del derecho y de sus relaciones con la ontología, fundamentalmente de dos maneras –seguimos en esto a Potte-Bonville en su trabajo *Foucault et le droit* [...] o bien como una *objeción* a los trabajos foucaulteanos [...]; o bien como algo *recusado* [...] Este doble abordaje nos parece incorrecto o bien sesgado e insuficiente (2016: 10)

Por último, los dos artículos de Edgardo Castro publicados en 2021 y 2022, se ocupan del problema del derecho en Foucault sin agotarlo integralmente, pero concentran, de todos modos, los elementos medulares de la discusión. En el primero, propone discutir el supuesto antijuridismo de Foucault, sosteniendo que una respuesta integral comprende

12 En España, corresponde señalar además el libro de Fernández Agis y García López (2019).

13 https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/08-01-2003_PotteBonneville.pdf.

diversos elementos: una caracterización del derecho y su relación con la vida en el paso de la Razón de Estado a la racionalidad política liberal (cuestión que aborda en dicho trabajo); la función metodológica desempeñada por la historia del derecho a partir de su relación con la historia de la verdad, resumida y articulada en las conferencias de Río de 1973 (cuestión que aborda en el artículo publicado en 2022); y las nociones de *nuevo derecho* y *derechos de los gobernados*.

Al caracterizar ese supuesto antijuridismo, comienza situando el problema en los términos de las coordenadas anglosajonas: «La cuestión del derecho en las investigaciones de Michel Foucault ha dado lugar a un intenso debate en la literatura secundaria sobre el autor, sobre todo en lengua inglesa y en el marco de los denominados *Governmental Studies*.» (2021: 19), para introducir luego el contrapunto entre Foucault y Agamben respecto de la biopolítica y la soberanía política.¹⁴ La lectura agambeniana desatiende el lugar del derecho concedido por Foucault obturando una comprensión acabada de los modos en que la analítica del poder foucaulteano era capaz de dar cuenta de los problemas fundamentales de la modernidad, expresados no sólo en la biopolítica —considerada en forma afirmativa—, sino en la articulación de esa productividad de la vida con la dimensión mortífera de los campos de concentración, los totalitarismos y la exposición hacia la muerte. Esta desatención habría obedecido, en parte, a la imposibilidad de acceder a los materiales foucaulteanos publicados a partir de 2004, que tienen como objeto el nacimiento de la policía moderna y que, a juicio de Castro, son indispensables para «comprender la relación entre derecho y vida en su ontología histórica de la Modernidad» (2021: 32). El problema del derecho en Foucault le permite a Castro sostener su posición respecto de la deficitaria lectura agambeniana sobre la biopolítica de Foucault, ya que ella articula derecho y vida. Sobre el final de su texto, Castro concluye: «más que abandonarla, Foucault ha extendido la cuestión del derecho y su relación con la vida más allá de la perspectiva que nos brindan las nociones de excepción soberana y de vida desnuda, de captura y de culpa.» (2021: 32).

En el artículo de 2022, se ocupa del segundo elemento, que supone comprender el lugar ocupado por el derecho en relación con la verdad dentro del horizonte conceptual de todo su pensamiento. Al inicio de su texto nos indica dos cuestiones igualmente relevantes: por un lado, identifica la existencia de un debate en torno del posible antijuridismo de Foucault que se circunscribe mayormente a la literatura secundaria anglosajona y a la tesis agambeniana referida precedentemente; y por el otro, sostiene que tal situación es comprensible a la luz de los libros publicados en vida de Foucault. Si nos circunscribimos a ellos, encontramos que

Para Foucault, con la aparición del biopoder, el derecho ya no puede desempeñar el papel que había jugado en la época de la constitución de las teorías modernas de la soberanía, es decir, el de ser la grilla conceptual de la constitución y del funcionamiento del poder. (2022: 10)

Pero, al trasladamos hacia otros materiales, considerando el derrotero de sus investigaciones durante los cursos del *Collège de France*, publicados de manera póstuma en la serie

14 Bernaldes Odino hace referencia a esta misma objeción de Agamben respecto del pensamiento desplegado por Foucault.

Dits et écrits y los cursos, el escenario que nos brindaban sus libros cambia rotundamente. La cuestión del derecho aparece como un tema recurrente, configurando uno de los ejes que guían su investigación hacia al problema de la verdad. Entre ellos, contamos en primer lugar con las conferencias de Río de Janeiro dictadas en 1973, que Castro sitúa como síntesis y articulación de sus trabajos y cursos entre 1970 y 1973, así como horizonte de comprensión de todo su pensamiento. De hecho,

No se trata, insistimos, de dos perspectivas simplemente opuestas: por un lado, la que nos ofrecen sus libros y, por otro, la que proviene de la recopilación *Dits et écrits* y de sus cursos. La articulación entre estas perspectivas resulta ser, más bien, la clave de la problemática del derecho en los trabajos de Michel Foucault. [...] puede decirse que, si bien no nos encontramos en Foucault con una filosofía ligada a una teoría del derecho, sí, en cambio, con una filosofía permeable al derecho, al punto de hacer de las formas jurídicas, por su entrelazamiento con el decir verdadero, una de las piezas centrales de su filosofía política (2022:11-12)

Pero debemos notar que, llamativamente, Castro utiliza como marcador de este desplazamiento la edición en francés de las conferencias de Río que, como hemos señalado al comienzo, fueron publicadas en vida de Foucault en portugués (1974) y en español (1980).

Para concluir, pero sobre todo insistir en las preguntas

En el campo jurídico, y especialmente en el filosófico-jurídico, se dio una recepción temprana de los trabajos de Foucault, movilizada por la sensibilidad o permeabilidad que su trabajo evidenciaba en relación al derecho en tanto que fenómeno histórico y discurso de saber. Los trabajos de Marí, al igual que los de Serrano González de los años '80, evidencian las posibilidades de apropiación hacia el interior del campo disciplinar del derecho, sin reducirlo al derecho penal o la criminología. Entre los materiales incorporados de manera temprana se encuentran las conferencias editadas en español en 1980, bajo el título *La verdad y las formas jurídicas*. De manera que, por un lado, la edición y publicación de las conferencias de Río se encontraba disponible prácticamente desde que fueron pronunciadas; y por otro lado, el reduccionismo que organiza la lectura anglosajona de la problemática, que supo adquirir cierta penetración en la literatura secundaria en español desde 2010 en adelante, responde, probablemente y entre otras circunstancias, a las dificultades o resistencias de los/as académicos/as de dicho espacio, para vincularse con materiales no disponibles en inglés.

Igualmente, la obediente aceptación del punto de vista anglosajón se explica más por la miopía propia que por la falta de disponibilidad de los materiales producidos por Foucault. En este trabajo, hemos mostrado que, lejos de la pátina uniforme que tomaba por ausente al derecho en el trabajo de Foucault, que nos devolvía la lectura anglosajona, puede observarse la multifacética y discontinua historia de su configuración. Pero sobre todo, hemos podido mostrar que esta miopía aplica no sólo a la academia anglosajona, sino a nosotros/as mismos/as, desde que –al menos a partir de un determinado momento– son las producciones inscrip-

tas en el circuito hispanoamericano las que insisten en la prevalencia de una narrativa que no existe, e incluso con dificultades, más allá de las fronteras de las producciones en inglés.

Bibliografía

- Alvarez, L. (2023). Política, subjetivación y ‘plan de vida’: una deriva atomizante en la gramática jurídico-política contemporánea. En Alvaro, D. (comp.), *Diseño de la vida, filosofía y neoliberalismo* (pp. 159-175). Buenos Aires: IIGG-UBA.
- Alvarez, L. (2019). Sobre la concepción foucaultiana del derecho: claves para pensar el debate anglosajón, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 7, 123-151.
- Alvarez, L. (2018). Función judicial y prácticas de gobierno: apuntes para una genealogía de la judicialización de la política en Argentina. *Revista Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 20.
- Aguilera Portales, R. E. y González Cruz, J. (2011). Derecho, verdad y poder en la teoría político-jurídica de Michel Foucault, *A parte Rei. Revista de Filosofía*, 74.
- Alves Da Fonseca, M. ([2002]2011), *Michel Foucault e o Direito*. San Pablo: Saravia.
- Anitua, G. (2008). Michel Foucault, *Lecciones y Ensayos*, 85, 45-60.
- Anitua, G. (2015). Prólogo. En M. Benente (comp.), *Michel Foucault. Derecho y poder* (pp. 11-18). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Didot.
- Bassa Mercado, J. (2019). La recepción de Foucault en el pensamiento jurídico chileno. En N. Fuster Sánchez y A. M. Tello (Eds.), *Subversión Foucault: usos teórico-políticos* (pp. 191-230). Santiago de Chile: Ed. Metales Pesados.
- Benente, M. (2012). Una lectura de Foucault’s Laws, *Pensamento Plural*, 11, 187-195.
- Benente, M. (2013). Poder disciplinario y derecho en Michel Foucault. Notas críticas, *Estudios socio-jurídicos*, 16(2).
- Benente, M. (2015). *Michel Foucault. Derecho y poder*. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Didot.
- Benente, M. (2016). La otra ley de Foucault: una lectura crítica, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 47, 27-40.
- Benente, M. (2018). *El concepto de derecho y las prácticas de poder. Un diálogo crítico entre Foucault, Agamben y Espósito*. Ediciones del Sur.
- Benente, M. (2020). El derecho en la obra de Michel Foucault. Un desajuste entre prácticas y conceptualizaciones, *Revista derechos en acción*, 14, 993-1016.
- Bernales Odino, M. (2011). Foucault y el derecho (Una introducción), *Mapocho. Revista de Humanidades*, 70, 169-196.
- Bernales Odino, M. (2012). *Foucault y el Derecho* [Tesis de Magíster, Universidad de Chile] <https://shorturl.at/qxCHS>
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145, p. 3-8.
- Conde Rodrigues, H. y Rago, L. M. (2011). Foucault y las conferencias en Brasil. En Castro Orellana, R. y Fortanet, J. *Foucault desconocido* (121-170). Murcia: Universidad de Murcia.

- Canavese, M. (2012). El espacio público entre la asfixia y la resistencia: usos de Foucault durante la dictadura argentina, *Polis. Revista Latinoamericana*, 31.
- Canavese, M. (2018). Variaciones sobre Michel Foucault: acentos, puentes y contrapuntos en América Latina, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 20, 1-24.
- Canavese, M. (2021). Foucault en Iberoamérica: rutas editoriales y usos político-culturales, *Iberoamericana*, XXI, 76, 153-177.
- Castro, E. (2021). Derecho y vida: un contrapunto entre Michel Foucault y Giorgio Agamben, *Tópicos*, 41, 19-42.
- Castro, E. (2022). Sentido y alcances de la noción de «formas jurídicas» en Michel Foucault, *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, 86, 7-20.
- Dezalay, Y. y Garth, B. (2005) *La internacionalización de las luchas por el poder. La competencia entre abogados y economistas por transformar los Estados latinoamericanos*. México: ILSA.
- Díaz Marsá, M. (2016). *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Escolar y Mayo.
- Díaz Marsá, M. (2019). Poder, libertad y derecho a partir del último Foucault: consideraciones sobre la noción de «gobierno de sí», *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 7, 11-31.
- Ewald, F. (1990) Norms, Discipline and the Law. *Representations*, 30, 138-161.
- Fernández Agis, D. y García López, D. (2019). *Poder, derecho y justicia. Reflexiones desde el espacio discursivo de Michel Foucault*. Hache Hache.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (1974). *A verdade e as formas jurídicas*. Ed. Cadernos da PUC-Rio.
- Foucault, M. (1980). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Foucault, M. (1985). *Herculine Barbin. Llamada Alexina B. Presentado por Michel Foucault*. Madrid: Talasa.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*. 2. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2000). Truth and Juridical Forms. En J. Faubion (Ed.), *Power and essential works*. New Press.
- Foucault, M. (2023) *Le discours philosophique*. Paris: Gallimard.
- Galván, V. (2009a). Michel Foucault y las cárceles durante la transición política española, *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, 48, 21-37.
- Galván, V. (2009b). La recepción académica de Michel Foucault en España: la pregunta por el saber (1967-1986), *Revista de Hispanismo Filosófico*, 14, 101-127.
- García Romanutti, H. (2015). Derecho entre dominación resistencia. Una concepción estratégica de lo jurídico a partir de Michel Foucault en Benente, M., *Michel Foucault. Derecho y poder*. Ciudad Autónoma de Buenos: Didot (pp. 91-112).
- Golder, B. y Fitzpatrick, P. (2009). *Foucault's law*. New York: Routledge.
- Hunt, A. y Wickham, G. (1994). *Foucault and Law. Toward a Sociology of Law and Governance*. Pluto Press.
- Lopez Medina, D. E. (2004). *Teoría impura del derecho. La transformación de la cultura jurídica latinoamericana*. Bogotá: Legis Editores.

- Marí, E. (1979). Un caso de parricidio y fratricidio: 'Moi, Pierre Rivière...' y el mito de la uniformidad semántica, *Doctrina Penal*, 871-903.
- Marí, E. (1980). Moi, Pierre Rivière... y el mito de la uniformidad semántica en las ciencias sociales y jurídicas, *Revista de la Facultad de Derecho*, Universidad Complutense de Madrid.
- Marí, E. (1982). Moi, Pierre Rivière... y el mito de la uniformidad semántica en las ciencias jurídicas y sociales En P. Legendre et. al. *El discurso jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*. Hachette (pp. 55-82).
- Marí, E. (1983). *La problemática del castigo. El discurso de Jeremy Bentham y Michel Foucault*. Hachette.
- Marí, E. (1993). *Papeles de filosofía (... para arrojar al alba)*. Biblos.
- Marí, E. (1994). El retorno del caso Rivière: un debate postergado, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (15-16), 883-896.
- Médici, A. (2009). Aportes de Foucault a la crítica jurídica. Derecho, normalización, interpretación. *Derecho y Ciencias Sociales*, 1, 181-193.
- Pardo, J.L. y Díaz Marsá, M. (2017) (Eds.), *Foucault y la cuestión del derecho*. Salamanca: Escolar y Mayo.
- Pereira Da Silva, J. (2016). Poder e direito em Foucault: relendo vigiar e punir 40 anos depois, *Lua Nova*, 97, 139-171.
- Quinche Ramirez, V A. y Quinche Ramirez, M. F. (2006). Foucault y el análisis genealógico del derecho. *Estudios Socio-Jurídicos*, 8(2), 29-43.
- Raffin, M. (2006). *La experiencia del Horror. Subjetividad y derechos humanos en la experiencia de las dictaduras y postdictaduras del cono sur*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Rebouca, G M. (2015). O avesso do sujeito: provocações de foucault para pensar os direitos humanos, *Opinião Jurídica*, 14(28), 45-62.
- Rivaya, B. (2010) Una historia de la filosofía del derecho española del XX. Madrid: Iustel.
- Rocca, F. (2016). Foucault (y Marx): elementos para una crítica de la forma jurídica, *El banquete de los Dioses*, 5 (7), 202-234.
- Rose, N. y Valverde, M. (1998). Governed by Law?, *Social & Legal Studies*, Vol. 7(4), pp. 541-551.
- Sauquillo, J. (1989) *Michel Foucault. Una filosofía de la acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Sauquillo, J. (2022). Foucault, Michel. En Sellers, M., Kirste, S. (eds) *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*. Dordrecht: Springer.
- Serrano González, A. (1984). Michel Foucault: el derecho y los juegos de verdad, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1, 331-346.
- Serrano González, A. (1985) Una historia política de la verdad. En Foucault, M. *Herculine Barbin. Llamada Alexina B. Presentado por Michel Foucault* (159-181). Madrid: Talasa.
- Serrano González, A. (1987a). Poder sub especie legis y poder pastoral. En R. Máiz, Comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Universidad de Santiago de Compostela (pp. 115-135).
- Serrano González, A. (1987b). Michel Foucault. *Sujeto, derecho y poder*. Prentas Universitarias de Zaragoza.

- Serrano González, A. (1992). *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Valverde, M. (2010). Specters of Foucault in Law and Society Scholarship, *Annual Review of Law and Society Science*, 23-41.
- Vatter, M. (2010). Foucault y la ley: la juridificación de la política en el neoliberalismo. En V. Lemm (Ed.), *Michel Foucault. Neoliberalismo y biopolítica* (pp. 199-216). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Vega, G. (2017). *Gobernar a través de la Ley: gubernamentalidad y problematización de la relación entre derecho y economía en el análisis foucaultiano del neoliberalismo* [Tesis de doctorado. Universidad Nacional del Nordeste] <https://repositorio.unne.edu.ar/handle/123456789/1063>.
- Vila-Viñas, D. (2013). El pensamiento jurídico de los «Estudios de Gubernamentalidad». Los desarrollos post-foucaultianos acerca del funcionamiento del poder desde una perspectiva jurídica. *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXIX, 493-513.

Transhumanismo, posthumanismo y feminismo. Rosi Braidotti y lo posthumano

Transhumanism, posthumanism and feminism. Rosi Braidotti and the posthuman

LUIZA POSADA KUBISSA*

Resumen: Hoy resulta difícil no toparse en el campo de la investigación y la filosofía con las referencias al posthumanismo y sus múltiples derivas. La corriente más difundida de estas es el denominado transhumanismo, que aboga por un mejoramiento científico y tecnológico del ser humanos. Un recorrido crítico de estas tesis transhumanistas nos hará considerar otras propuestas totalmente alejadas de estas, como es el feminismo posthumano de la filósofa Rossi Braidotti. Finalmente se sugiere por qué el modelo epistemológico y político que propone Braidotti no resulta ser ni un posthumanismo ni un nuevo feminismo convincentes.

Palabras clave: Humanismo, posthumanismo, transhumanismo, feminismo posthumano, Braidotti.

Abstract: Today it is difficult not to come across references to posthumanism and its multiple drifts in the field of research and philosophy. The most widespread current among these ones is the so-called transhumanism, which advocates a scientific and technological improvement of human beings. A critical overview of these transhumanist theses will make us reconsider other proposals totally cut off from these, such as the posthuman feminism of the philosopher Rossi Braidotti. Finally, it is suggested that the epistemological and political model which Braidotti proposes does not result neither in a posthumanism nor in a new feminism which could be convincing.

Keywords: Humanism, posthumanism, transhumanism, posthuman feminism, Braidotti.

Recibido: 30/12/2023. Aceptado: 14/03/2024.

* Profesora Titular de Filosofía en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. mlposada@ucm.es Líneas de investigación: Ilustración, Historia de la Teoría Feminista, Feminismo y Filosofía. Publicaciones recientes: *Feminismo. Lugares y ecos*, editorial Comares, Granada, 2023; *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*, Cátedra (Feminismos), Madrid 2019.

1. Una aproximación al transhumanismo

En 2005 Nick Borstrom¹ escribe una fábula que titula “El envejecimiento es un tiránico dragón que puede ser abatido”. Y comienza al modo de un cuento infantil (Borstrom, 2005, párrafo 1): “Había una vez un dragón gigantesco que tiranizaba el planeta”. En esta fábula va narrando la lucha de un rey y su pueblo contra ese tiránico dragón para concluir con una “Moraleja: el dragón es el envejecimiento”. Y termina su narración escribiendo:

La argumentación ética general de la fábula es sencilla: existen razones morales obvias e imperativas para que la gente de la fábula se deshaga del dragón. Nuestra situación respecto de la senescencia humana es análoga y éticamente isomórfica con la situación de la gente de la fábula respecto del dragón. Por consiguiente, tenemos razones morales imperativas para deshacernos de la senescencia. (Borstrom, 2005, subapartado “Moraleja: el dragón es el envejecimiento”, párrafo 4).

Esta narración de Bostrom encierra las promesas y los objetivos transhumanistas, promesas y objetivos que se entrelazan con los avances imparables de la tecno-ciencia actual que permiten hablar de que la tecnociencia contemporánea es un “saber faústico” (Sibila, 2005, 52-53), que se propone la reconfiguración de los seres vivos para superar sus limitaciones.

Por tanto, de entrada, sabemos que el proyecto transhumanista aboga por el uso de la ciencia y la tecnología para superar los límites humanos y alcanzar un ser humano libre del envejecimiento, las enfermedades e, incluso en un futuro, la muerte. Y con ese objetivo se mueve fundamentalmente utilizando los avances tecnocientíficos “bajo cuatro coordenadas: nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y la comunicación (TIC), y tecnologías cognitivas” (Cardozo y Meneses Cabrera, 2014, 66). Si entendemos el transhumanismo como una antesala de la existencia posthumana es porque en ese nuevo humano, en ese posthumano, además podrían implementarse vivencias placenteras y positivas y eliminarse todo lo que tiene que ver con sentimientos de dolor o de sufrimiento. Y esto es lo que ya se propone al inicio del Manifiesto Transhumanista (en Sanlés Olivares, 2019, 329).

Si queremos atender a una historia de estas posiciones propias de lo que hoy denominamos transhumanismo podemos atender al trabajo titulado “Una historia del pensamiento transhumanista” de Nick Bostrom (2011). Bostrom inicia su trabajo afirmando que el ser humano siempre ha buscado trascender lo límites de su propia existencia y que este es un deseo que se remonta al inicio de los tiempos de nuestra especie. Y, arrancando de “la sumeria Épica de Gilgamesh (aproximadamente 1700 a.C.) (donde) un rey parte en busca de la inmortalidad” y de los proyectos de los alquimistas medievales, por sus páginas van

1 “En 1997, Nick Bostrom fundó la World Transhumanist Association. A partir de entonces, los estudios y libros sobre el tema se multiplican hasta llegar a la fiebre actual. Bostrom trabaja en la Universidad de Oxford. Es conocido por sus trabajos sobre el principio antrópico, el riesgo existencial, la ética sobre el perfeccionamiento humano, los riesgos de la superinteligencia y el consecuencialismo. En 2004, cofundó junto a James Hughes el Instituto para la Ética y las Tecnologías Emergentes y, en 2011, fundó el Programa Oxford Marton Sobre los Impactos de la Tecnología Futurista. Además, es el director fundador del Instituto Futuro de la Humanidad en la Universidad de Oxford”. (Sanlés Olivares, 2019, 37-38).

desfilando nombres y épocas diversos, como Giovanni Pico della Mirandola, Francis Bacon, el marqués de Condorcet, Julien Offray de La Mettrie, Charles Darwin, Benjamin Franklin, hasta adentrarse en el siglo XX con J. B. S. Haldane, Aldous Huxley, Julian Huxley, Alan Turing, culminando con una explosión de referencias como F. M. Esfandiary (quien cambió su nombre por FM-2030), Max More y Tom Morrow, Anders Sandberg, Alexander “Sasha” Chislenko, Hal Finney, Robin Hanson, Eric Drexler, Marvin Minsky, Hans Moravec, Ray Kurzweil, David Pearce y el propio Nick Bostrom.

Conviene leer detenidamente este trabajo de Bostrom, que parece orientado a encontrar una genealogía propia para el pensamiento transhumanista, en la medida en que toda genealogía legitima y dota de significado a la empresa propia. Más allá de tan laudable intención, la extensa nómina de figuras que este artículo recoge no parece abundar en las diferencias que pueden darse dentro del propio pensamiento transhumanista.

Si aceptamos que no se da esa homogeneidad en el pensamiento transhumanista, podremos detectar corrientes diversas dentro del mismo. Cabe hablar en primer lugar de “un transhumanismo radical que defiende un futuro utópico dominado por cibernéticos”. Otra opción transhumanista sería la que se interesa por “un mejoramiento humano (*enhancement*) basado en una medicina superadora de las deficiencias humanas (envejecimiento, enfermedades, minusvalías, etc.)”. A estas posiciones podemos añadir “un transhumanismo cultural filosófico que, partiendo de autores como Foucault y Derrida, realiza una crítica posmoderna al concepto de lo humano.” Y a todas estas corrientes habría que sumar “un transhumanismo tecnocientífico nacido a la par que los estudios sobre la inteligencia artificial y la robótica”: este será la cara más difundida del transhumanismo (Sanlés Olivares, 2019, 34-35).

Aun con todas estas diferencias, lo cierto es que el objetivo del transhumanismo es común por encima de todas ellas. Y no es otro que el de llegar a transitar, mediante la ciencia y las tecnologías actuales, a un humano – un posthumano, en realidad- libre de sus límites cognitivos, psicológicos y biológicos. Este objetivo es el que ha llevado a que el símbolo adoptado por los transhumanistas sea el de la H+. Se trata de un símbolo que quiere simbolizar la apertura a un futuro ilimitado “de mejora biotécnica de la especie” (Cardozo y Meneses Cabrera, 2014, 66).

Como hemos visto, es el transhumanismo tecnocientífico el más conocido y el que, en realidad, se suele asociar casi en exclusiva con esa denominación. Pero no hay que olvidar que el transhumanismo también tiene un soporte filosófico – lo que Antonio Diéguez califica de “transhumanismo cultural o crítico” (Diéguez, 2017, 42-44) –, que fundamentalmente se orienta al proyecto de acabar con las dicotomías tradicionales hombre-mujer, mente-cuerpo, animal-ser humano, organismo-máquina, etc. Superar estas dicotomías sería alcanzar la figura-metáfora del *cyborg*. Y aquí de inmediato tenemos que recordar a Donna J. Haraway. Porque en esta pensadora la difuminación de todas las dicotomías –lo humano y lo animal, el organismo y la máquina, entre asuntos físicos y no-físicos– “constituye una ficción (hecho) social (científica) central en el relato de Haraway sobre la emergencia del *cyborg*-acrónimo, en la ciencia ficción de *cibernético* y *organismo*” (Orr, 1995, 44). Para Haraway y su imaginaria posmoderna de la metáfora del *cyborg*, por decirlo muy sintéticamente, la ciencia funciona como un mito y construye la categoría “naturaleza”.

De momento lo que parece quedar claro es que ya no estamos en las críticas despiadadas que provocó la “racionalidad tecnológica” hace más de un siglo, sino que puede afirmarse

por el contrario que puede hoy hablarse de un “optimismo tecnocientífico”, que de la mano del transhumanismo se orienta a conseguir tres conquistas para la humanidad, como son las de “súper inteligencia, bienestar y longevidad” (Velázquez Fernández, 2018, 357). Y estas conquistas harían real hoy un viejo sueño de la humanidad: el sueño de controlar su propio destino y de lograr superar su propia finitud mortal.

Sin duda el mercado capitalista recibe un impulso fundamental de los nuevos avances de la tecnología, ya que el sujeto de este siglo XXI vive rodeado e inmerso de manera cotidiana en esta mediante todo tipo de dispositivos: las computadoras, los teléfonos móviles, las nuevas redes de comunicación, los satélites, en definitiva, “toda la miriada de *gadgets* teleinformáticos que abarrotan los escaparates, contribuyendo de forma oblicua —aunque no por eso menos potente— a la producción de cuerpos y subjetividades del siglo XXI” (Sibila, 2005, 25).

Si es así, entonces habrá que convenir en que la subjetividad no está ya configurada como mano de obra para la explotación industrial, sino que ahora puede hablarse de “cuerpos y subjetividades autocontrolados” que pueden elegir entre la diversidad de opciones desde la responsabilidad estrictamente individual entre los servicios y productos que le ofrece el mercado (Sibila, 2005, 263). Frente a la visión mecanicista del mundo y del ser humano propia del capitalismo se impone ahora el paradigma informático como valor en alza en el universo neoliberal de la mercantilización y de la mercadotecnia (Sibila, 2005, 267).

Muchos autores que se interesan por el tema del transhumanismo inciden en que los objetivos que este propone vienen de lejos y, como ya hemos señalado, han formado parte de las más antiguas aspiraciones filosóficas y culturales de la humanidad. Las nuevas posibilidades que se abren ante el ser humano se concretan hoy en las promesas transhumanistas de exceder los límites de la naturaleza humana biológicos, psicológicos y hasta morales. Y esa propuesta pasa por implementar los nuevos campos abiertos en la tecnociencia, así como “el desarrollo de la neurociencia, las ciencias cognitivas y el desarrollo de inteligencia artificial”, para superar por estas vías “la *defectuosidad y limitación* humanas” (Piera Alegría, 2017, 57).

Esta perspectiva de superación de los límites de la naturaleza humana permite decir que el transhumanismo se encamina a la consecución de un posthumano, que estaría libre de sentimientos negativos, como el miedo o la angustia, y vería potenciadas las sensaciones positivas, como “el amor, el placer, el cultivo del arte”, experimentando además con ello “estados de consciencia insospechados para cualquiera de nosotros hoy” (Cardozo y Meneses Cabrera, 2014, 63).

Pero este optimismo tecnocientífico puede resultar algo reductivo: en efecto, los problemas que la humanidad afronta -individualmente o de manera colectiva- no parece que puedan reducirse a problemas que cabe adscribir y, por lo mismo, abordar solo desde el marco de la técnica y/o la ciencia. Marco este que, además, no cabe pensar absuelto, de los entramados de saber-poder de nuestro momento histórico, por decirlo a la manera foucaultiana. Convenimos aquí en que la lógica de poder, con sus intereses políticos y de mercado, permea la actividad científico-tecnológica, lo que lleva a preguntarse inevitablemente “cuál sería la orientación propia de la mejora técnica del ser humano, quiénes tendrían posibilidades de acceso a estas mejoras, en qué contextos y con qué propósitos” (Piera Alegría, 2017, 60).

1.1. Propuestas del transhumanismo

La idea del transhumanismo, representado como H+, es llenar ese + con un humano que haya trascendido las limitaciones que le ha impuesto la naturaleza en su condición biológica y cognitiva. Y, como hemos visto, para ello promete que ese nuevo humano estaría en disposición de ser liberado de las emociones negativas, como el dolor y el miedo, y de potenciar en él aquellas que resultan positivas, como la alegría o el placer.

Un campo de investigación que va de la mano de estas aspiraciones transhumanistas es el de los estudios y desarrollos de la inteligencia artificial. Al hablar de la IA hay que mencionar siempre a Alan Turing, uno de los padres fundacionales de la informática actual y de la ciencia de la computación. La IA, en el marco de la informática-computacional, se encamina a desarrollar que las máquinas -robots, red de robots, ordenadores, etc.- lleguen a ejecutar tareas que se asocian a seres inteligentes. En pocas palabras, la IA “Es una rama de la informática-computación que se ocupa de la simulación del comportamiento inteligente” (Cabanelas Omil, 2019, 5).

Algunos autores han tratado de fechar el momento en el que la inteligencia artificial superaría a la humana: “La mayoría de los autores sitúa ese momento antes del año 2050. Rosenberg plantea el 2030, Winston el 2040, Kurzweil en 2045 y Son en el 2047” (Cabanelas Omil, 2019, 7). Más allá de los efectos positivos que algunos científicos valoran de la IA -como la cura de enfermedades o la solución a los problemas climáticos, entre otros-, también se ha advertido de sus riesgos y peligros para la humanidad², en particular en lo que hace al tema de la conciencia. Veamos una cita algo larga de la cautela a la que apela una investigadora reconocida en el ámbito de la IA:

Una actitud de cautela sugiere que no deberíamos seguir adelante con el desarrollo de IA sofisticadas sin medir cuidadosamente su conciencia y determinar si es segura, porque el desarrollo involuntario o intencional de máquinas conscientes podría suponer riesgos existenciales o catastróficos para los humanos, riesgos que van desde las superinteligencias emocionalmente inestables que suplantán a humanos hasta la fusión humana con una IA que disminuya o termina con la conciencia humana. (Schneider, 2021, 92).

Esta transformación tecnocientífica del ser humano que el transhumanismo invoca involucra también a la biología y la genética. La posibilidad de controlar el genoma humano abre la puerta a una propuesta transhumanista que mejorará las expectativas biológicas del ser humano. La biotecnología permitirá trabajar con los genes, de manera que sea posible obtener bebés a la carta o retrasar el envejecimiento” (Sanlés Olivares, 2019, 127). Los avances biotecnológicos autorizan la esperanza de que la vida se alargaría considerablemente e, incluso, la perspectiva de superar la muerte constituiría una de las perspectivas que algunos transhumanistas piensan como posibilidad no descartable.

2 Es el caso de Jesús Conill Sancho, quien recientemente planteaba que “Igual que Nathaniel Persily preguntaba si la democracia puede sobrevivir a internet, tenemos que preguntarnos si lo que ha significado la razón pública podrá sobrevivir al poder que emerge del uso de la inteligencia artificial” (Conill Sancho, 2023, 126).

Ha habido quien ha alertado del peligro de que el diseño y la modificación del genoma humano podría traducirse en un gran negocio de mercado: la posibilidad de demandas de modificaciones del genoma podría abrir la puerta a algo así como “un supermercado genético” (Diéguez, 2013, 75). Este “supermercado genético” abriría a la vez la puerta a lo que se ha denominado *biohacking*: “El *biohacking*, entonces, *hackearía* nuestro cuerpo para añadirle funciones o mejoras que no están programadas en él, a la manera como se *hackearía* un programa informático” (Sánchez Salazar, 2021, 258).

La nanorrobótica, en el marco de la nanotecnología, es otra práctica tecnocientífica que augura avances biológicos y médicos importantes. Diseñados a escala nanométrica, estos nanorrobots insertados en el torrente sanguíneo permitirían detectar y aniquilar las células cancerígenas, así como otra gran variedad de aplicaciones médicas, como podrán ser la elaboración de diagnósticos y de material quirúrgico. Hoy se puede decir que la nanotecnología es uno de los campos estrella de las aspiraciones transhumanistas.

Pero todos estos avances tecnocientíficos no son profecías de futuro. Se puede decir que ya están aquí, inscritos en nuestras formas de vida. Al menos forman parte de nuestro imaginario colectivo “a través de la creación de narrativas altamente mediáticas, que ya forman parte de las formas de vida actuales, determinadas por las tecnologías” (Tafoya Ledesma, 2020, 276). Efectivamente, en nuestras sociedades actuales, en una gran parte de ellas al menos, la vida no es imaginable sin las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información que utilizamos a diario, desde los móviles, las redes sociales, internet y otras tecnologías en las que el ser humano de determinadas partes del mundo del siglo XXI ya está plenamente embebido.

Hoy las TIC siguen desarrollando su potencial y son utilizadas en áreas tan diversas como la educación, el comercio on line, la medicina y las intervenciones quirúrgicas, la robótica, las aplicaciones militares, entre otras muchas. En definitiva, ocupan un lugar preeminente en particular en las sociedades desarrolladas y contribuyen a una forma inédita de subjetivación. Una forma de subjetivación que haría hablar, no ya de la sociedad del conocimiento, sino de la sociedad de la información. Y es claro que este nuevo escenario va de la mano del transhumanismo, ya que “El surgimiento de las tecnologías digitales de la IV Revolución Industrial tiene una coincidencia que no es fortuita con el surgimiento del transhumanismo”. Y ello redundaría en que las TIC, vinculadas al campo de la información y la comunicación, también tengan una “historia común” con la expansión del transhumanismo (Delgado Flores, 2019, 108).

Pero esta inmersión de la subjetividad actual en las innovaciones tecnológicas y su dependencia casi absoluta de las TIC hace sospechar si, más allá de las promesas humanistas de un mejoramiento de la vida humana, no asistimos a una macro-operación por la que nos convertimos en consumidores insaciables de un mercado globalizado y en expansión, que vende aquellas necesidades que el mismo crea. De modo que nos subjetivizamos, en último término, en las normas y supuestos que ese mercado genera y somos sujetos (en el sentido de sujeción) de esas grandes corporaciones del mercado global.

La interacción con las nuevas tecnologías y con la IA augura, para los transhumanistas, una tecnología cognitiva capaz de hacer al humano superinteligente. En ese sentido se ha escrito que “vamos a disponer de medios más potentes que la velocidad extremadamente baja interneuronales de nuestra inteligencia» “. (Cortina Ramos, 2015, 10-11).

Este optimismo ha llevado a hablar de un “salto cognitivo” (Cortina Ramos, 2015, 12), de una revolución que arribaría finalmente en un estado de “superinteligencia”. Pero este “cognitivismo superextendido” (Fernández Valdés, 2021, 413), como también se ha denominado, tiene que plantearnos en qué dirección iría este. Porque la idea de mejorar nuestras capacidades cognitivas no puede dejar de infundir sospechas acerca de qué capacidades se trata y a quiénes beneficiaría su mejora. Si, como ya viera Marx, la tecnología no está absuelta de la realidad y el contexto, habrá que preguntarse sobre la tecnociencia encaminada en esta dirección transhumanista. Y habrá que preguntarse en concreto por su relación “con lo que se produce, con quién lo produce y con los contextos históricos y culturales” (Fernández Valdés, 2021, 415).

Pero, aun si aceptáramos sin recelar una de las promesas del transhumanismo, que radica en la mejora de la especie humana, cabría preguntarse “¿Qué es la mejora?”. Porque el sentido de “lo mejor” es un sentido relativo, que solo cabe establecer por relación a aquello que se considera peor. De manera que no tiene un significado absoluto y más bien responde a una construcción cultural que se define en cada momento histórico y en una diversidad político-social. Por tanto, es posible plantearse que lo que constituye una mejora “dista mucho de ser un concepto perpetuo y general” (Sagasti Pazos, 2022, 203). De hecho, al hablar de mejora “se pierde de vista que no siempre lo más es lo mejor”. Y, sobre todo, también se pierde de vista que lo mejor se modula en una diversidad de individualidades del ser humano, con su no menor diversidad de “gustos, necesidades y aficiones” (Sagasti Pazos, 2022, 204), con lo que hablamos de un concepto ambiguo y confuso, que no puede ser reducido a una definición unívoca y universal.

2. Braidotti y lo posthumano

No todos podemos sostener, con un alto grado de seguridad, que hemos sido siempre humanos, o que no hemos sido otra cosa aparte de eso. (Braidotti, 2015, 11).

Hay quien ha alertado sobre los peligros de la propuesta transhumanista de mejora del ser humano, como lo ha hecho Francis Fukuyama, autor de *Nuestro Futuro Posthumano: Consecuencias de la Revolución Biotecnológica* (Fukuyama, 2020): para Fukuyama los humanos se dividirían entre aquellos mejorados y aquellos que no, de modo que “La diferencia entre unos hombres y otros creará una sociedad tensionada y desigual, nada solidaria” (Sanlés, 2019, 293).

Pero también hay quien, a pesar de estas advertencias, es optimista con la nueva revolución tecnocientífica y con la promesa de ir más allá de la noción predominante de lo humano y del propio humanismo. Es el caso de Rosi Braidotti.

La filósofa Rosi Braidotti se ha movido en el campo de la investigación interdisciplinar abarcando desde la teoría política, hasta la teoría social, la teoría feminista, los estudios de género, o los estudios étnicos, entre otros. Y todos estos ámbitos los ha orientado a pensar la subjetividad y cómo esta se constituye en el mundo contemporáneo. Interesada inicialmente por las tesis del pensamiento de la diferencia sexual, principalmente en su formulación en la pensadora Luce Irigaray, Braidotti entiende la subjetividad de una manera alternativa

a las dicotomías jerarquizantes, que permita asumir la diversidad en un proyecto social y políticamente comprometido.

Las propuestas de Braidotti se han inscrito en lo que se ha denominado el “transhumanismo cultural” que, más allá del “transhumanismo tecnocientífico”, articula la crítica radical al humanismo, a la concepción de lo humano como paradigma, siguiendo la estela filosófica de pensadores como Foucault, Derrida y Deleuze (Diéguez, 2017, 43), e inspirándose en aportaciones como las de “el feminismo, los estudios postcoloniales, los estudios culturales, el postmodernismo y el ecologismo radical” (Diéguez, 2017, 42). Pero habría que advertir de inmediato que la propia Braidotti quiere separarse tajantemente de la denominación de transhumanismo, ni siquiera cultural, para reivindicar frente a esta el término “posthumanismo”, al que ella misma se adscribe. Así leemos que habla sin concesiones de “el delirio transhumanista de la trascendencia de los cuerpos humanos actuales” (Braidotti, 2015, 234). Y de entrada hay que aclarar que su concepción de los posthumanos poco o nada tiene que ver, como se tratará de mostrar aquí, con la idea de “seres futuros que ya no son inequívocamente humanos, porque poseen capacidades mentales que exceden de manera radical a las de los seres humanos de su tiempo” (Schneider, 2021, 99).

En esta filósofa, la apertura a la condición posthumana parte de lo que considera una evidencia: el *continuum* naturaleza-cultura, a partir de los actuales desarrollos tecnocientíficos, es ya un hecho. De manera que las fronteras entre ambas categorías no solo se han debilitado, sino que realmente se han “esfumado” (Braidotti, 2015, 13). Y ello tiene que traducirse en nuevos “esquemas sociales, éticos y discursivos de la formación del sujeto”, unos esquemas que la pensadora califica de “esquemas de pensamiento, de saber y de autorrepresentación alternativos respecto de aquellos dominantes” (Braidotti, 2015, 23).

En ruptura con la noción humanista asistimos a una inflexión posthumana, más allá del “grito de batalla” antihumanista que emergió de lo que se denominó “generación postestructuralista” (Braidotti, 2015, 35). Porque este antihumanismo sigue teniendo en el centro de su mirada al propio humanismo, con el que debate y al que se afana en deconstruir. Esa “muerte del hombre” para Braidotti solo tiene sentido si se convierte en un sendero que conduzca al posthumanismo, que entiende como una posición afirmativa, que se aleja tanto del retorno a los ideales clásicos humanistas y la política liberal – y aquí Braidotti refiere explícitamente a las tesis de la filósofa Marta Nussbaum –, como a lo que considera una forma analítica de teoría posthumana, que asocia a los *science and technologies studies*-, con lo cual parece que estaríamos aquí más cerca de la visión transhumanista tecnológica, aunque Braidotti elude referirse a esta y entiende que este tipo de posthumanismo analítico deja “fuera del cuadro” la subjetividad” y, añade, “con ella queda fuera un comprobado análisis político de la condición posthumana” (Braidotti, 2015, 57).

Frente a estas corrientes, la propia Braidotti se va a adscribir a lo que considera un “posthumanismo crítico”, que se distancia del antropocentrismo y reconoce la relación entre lo humano, lo animal y lo tecnológico, en una suerte de materialismo-vitalismo de corte spinoziano, regido por la nueva lógica que se plantee “cómo redefinir el sujeto de conocimiento y de poder sin hacer referencia a ese sujeto unitario, humanista, eurocéntrico y masculino” (Braidotti, 2020, 63). En otras palabras, se trata de comprender el mundo posthumano como una complejidad de relaciones “*zoe*/geo/tecnológicamente mediadas”, porque esa convergen-

cia “ya se encuentra entre nosotros” y “lejos de ser una crisis terminal, resulta productiva, dinámica e interrelacional” (Braidotti, 2020, 67).

No es casual que el tercer título de la trilogía sobre lo posthumano en Braidotti hable de un *Feminismo posthumano* (2022), si tenemos en cuenta que pocos años antes esta pensadora había decretado que la teoría feminista, junto con la teoría de la raza y poscolonial, “es una de las precursoras del pensamiento posthumano”. Y argumenta que lo es “especialmente por su tradición neomaterialista y vitalista que hace hincapié en las raíces encarnadas, integradas y sexualizadas de la subjetividad y sus recursos inexplorados” (Braidotti, 2020, 69). Pero entender ese feminismo posthumano es para la autora partir de la Vida como una suerte de red de relaciones compleja de “múltiples sistemas *zoe*/geo/tecnológicos” (Braidotti, 2020, 74). Quizá sea el momento de decir algo más de esta propuesta y hacerlo desde la discusión crítica con la misma.

2.1. Para un debate: Braidotti y el feminismo posthumano

Braidotti quiere dejar claro que lo que considera feminismo posthumano se entronca con la concepción, que ella asume, de que el feminismo no es, o al menos no es primordialmente, un humanismo. Porque la política feminista, razona Braidotti, es una política de subversión que propone visiones alternativas de “lo humano”, elaboradas por quienes han sido excluidas de esa categoría. En ese sentido, defiende un feminismo que, más allá de la igualdad entre hombres y mujeres, incorpora la reclamación de reconocer “la multiplicidad de géneros, la abolición de las identidades de género, las intersecciones de género, raza y clase, entre otras”. ¿Y todo ello para qué? E inmediatamente hallamos la respuesta de la autora: para “darles poder a quienes sufren espolio, empobrecimiento, ya sean mujeres, personas LGBTQ+ o racializadas, o pueblos indígenas” (Braidotti, 2022, 13).

Independientemente de la contradicción que parecería desprenderse entre proponer el feminismo como reconocimiento de “la multiplicidad de géneros” y a la par reclamarlo como “la abolición de las identidades de género”, los sujetos decantados de este nuevo feminismo posthumano son todos aquellos que fueron excluidos de la “noción dominante y excluyente de lo humano”. Y Braidotti los vuelve a enumerar más detalladamente: “Mujeres, personas LGBTQ+, pueblos colonizados, indígenas, personas que sufren racismo y una multitud de personas no europeas que históricamente tuvieron que luchar por el derecho básico a ser consideradas y tratadas como humanas” (Braidotti, 2022, 17). Braidotti es consciente de “los lazos históricos que unen al feminismo occidental con el humanismo” y, de hecho, da cuenta de esa relación en forma de genealogía, para concluir, no obstante, que, desde la visión posthumana, “El feminismo de hoy no puede ser sólo una versión revisada o actualizada del humanismo”, ya que los desafíos contemporáneos exigen “desidentificarnos de él” (Braidotti, 2022, 54). Y ello aun cuando Braidotti reconoce que el legado histórico del humanismo fue relativamente positivo para la igualdad de derechos de las minorías (Braidotti, 2022, 53).

El feminismo posthumano, que permite “llamar al feminismo por otro nombre cualquiera” (Braidotti, 2022, 57), incorpora la voluntad ecofeminista de desplazar al *anthropos* del centro de la reflexión y de la cultura y defiende que en esas prácticas postantropocéntricas han sido pioneras la teoría feminista, particularmente las ecofeministas, el feminismo

indígena y las teóricas LGBTQ+. Y su razonamiento es que, desde la visión posthumana feminista, “El punto de encuentro teórico entre el ecofeminismo y el pensamiento indígena es la negativa a separar a la humanidad como categoría excepcional del entorno vivo en el que se sitúa y por el que es coproducida” (Braidotti, 2022, 109). Para Braidotti el feminismo posthumano es “un salto cualitativo” que abre una nueva vía a partir del entrecruzarse o converger de varias tendencias feministas. Y así, además del ecofeminismo, la línea indigenista o el troquelado LGBTQ+, este posthumanismo recoge los estudios feministas de la tecnociencia y reorganiza con ello las nuevas maneras de entender la reproducción de los cuerpos y los lazos de parentesco. Conviene atender a lo que sobre ello declara la pensadora:

El cuerpo reproductivo contemporáneo no es uno. El abanico de prácticas tecnomediadas y modos de reproducción socialmente diferenciados abarca las tecnologías de la FIV³, la subrogación, las nuevas leyes de parentalidad múltiple y familia multiparental [...] El impacto del rápido avance de las tecnologías reproductivas se entiende mejor en el marco de una ética relacional afirmativa. Esta es otra forma de politizar y queerizar los cuerpos reproductivos. (Braidotti, 2022, 196-197).

Amén de que resulta altamente problemático postular la multiplicación de sujetos que Braidotti nos ha propuesto en este nuevo posthumanismo feminista -pues cabría recelar que con ello realmente no estemos ante la disolución de un sujeto que asuma como propio un proyecto de emancipación bien acotado-, tampoco se alcanza a entender que este nuevo feminismo incorpore como algo ético, como “ética relacional afirmativa”, algo tan cuestionado en el propio feminismo actual como es la práctica de la subrogación. Porque hablamos de un debate sin solventar, en el que una mayoría nada despreciable de feministas se opone a lo que da lugar a la explotación reproductiva del cuerpo de las mujeres en forma de vientres de alquiler. Y darlo sin más como un hecho, como una práctica más desde una pretendida neutralidad descriptiva, no solo no colabora al debate, sino que aparece sin más reafirmada esta práctica ya en clave positiva, por cuanto Braidotti parece celebrar que con esta se politice y se “queericen” los cuerpos reproductivos, sin que nos aclare o argumente por qué ello es tan deseable ni, por cierto, en qué se traduciría en concreto.

Sí sabemos que el posthumanismo feminista crítico que Braidotti diseña no se adscribe al denominado “transhumanismo”. Y lo sabemos desde las críticas que la propia pensadora lanza a esta corriente, que ella misma reconoce que es la corriente dominante de la tendencia posthumana. Su propuesta no se encamina a la mejora de lo humano ni a la promesa de su perfeccionamiento mediante la ciencia y el avance tecnológico, en la línea de las tesis transhumanistas que ya hemos tenido ocasión de abordar aquí en una primera parte. Porque, argumenta Braidotti, “Los transhumanistas, por el contrario, habitan dentro de la tradición humanista”, como lo demuestra su símbolo H+, “abreviatura de «Humanidad Plus»” (Braidotti, 2022, 77). El transhumanismo además seguiría preso de las redes de una ilusión humanista liberal del yo, en tanto centro de un proyecto político y económico que Braidotti califica de “hipertecnoindividualismo” (Braidotti, 2022, 81).

3 FIV: Fecundación In Vitro

Pero, si con las elaboraciones teóricas de Braidotti no estamos en una vuelta a un nuevo humanismo, ni tampoco en una adhesión a los actuales supuestos transhumanistas, entonces ¿dónde estamos realmente? La pensadora nos habla de un feminismo posthumano que es un neomaterialismo que deja fuera de escena el estudio del «Hombre» o del *Ánthropos* como objeto de estudio y viene a sustituirlo por “la vida”, entendida como “sistema complejo de elementos no humanos, como en las relaciones animales y vegetales (*zoé*), terrestres y planetarias (*geo*), mientras que también está mediada por la tecnología (*techno*)” (Braidotti, 2022, 145). En pocas palabras: el objeto de estudio de este posthumanismo sería la materia zoe-geo-tecnomediada (Braidotti, 2022, 157), desde una perspectiva teórica que integra las miradas desde la periferia del humanismo tradicional, como los estudios racializados, post-coloniales, transfeministas, queer, estudios de la discapacidad, etc. Descartada la distinción sexo-género, en línea con el transfeminismo y los supuestos queer, afirma Braidotti además que “El feminismo posthumano convierte esto en la posibilidad de variaciones sexuales múltiples, en una escala transversal de sexos y géneros posibles” (Braidotti, 2022, 212).

Con estas afirmaciones llegamos finalmente a la respuesta de la pregunta que nos planteábamos algo más arriba: ¿dónde estamos realmente con feminismo posthumanista de Braidotti? Y nos topamos con una aseveración que viene a refrendar que estamos realmente ante un proyecto que no nos resulta ni nuevo ni poco conocido. Así, lo sabemos cuando Braidotti resume: “El feminismo posthumano reutiliza y queeriza la sexualidad a la enésima potencia. Nos invita a pensar las diferencias como infinitas y a hacer de su actualización un proyecto tanto ético como político” (Braidotti, 2022, 222). Y, aún más, la filósofa concluye que con esto ha respondido a la pregunta: “¿dónde está la fuerza transformadora del feminismo hoy?” (Braidotti, 2022, 261).

Llegadas a este punto es de suyo constatar que el feminismo posthumano de Braidotti, si bien no se reduce a ello en lo que son sus propias e sus innovadoras propuestas, sí presenta una vinculación estrecha con versión del feminismo que emerge al filo de la histórica publicación de la filósofa Judith Butler de hace más de treinta años -*Gender Trouble*-. Y, en ese sentido, cabe cuestionar su pretensión de presentarse como el futuro del feminismo todo, y no más bien de constituir una dirección más del feminismo actual. Si bien está claro que Braidotti quiere alejarse de un transhumanismo y del sentido de posthumanidad de este, su asociación de lo posthumano con las tendencias de pensamiento y de acción que se han abierto con la crisis del humanismo quizá contengan más de discurso crítico que de proyecto de futuro. Incardinada en las herencias del posestructuralismo y de las corrientes no hegemónicas de pensamiento, habría que debatir si su propuesta, como efectivamente pretende, nos lleva mucho más allá – más *post*- hacia un sitio totalmente otro.

Y en lo que hace a ese feminismo posthumano, tampoco parece claro por qué seguir denominándolo “feminismo” y no, como propone la propia Braidotti en su introducción a la obra de 2022, “llamar al feminismo por otro nombre cualquiera” (Braidotti, 2022, 11). En efecto, de su propuesta feminista desaparecen cuestiones centrales de la agenda feminista actual, como por ejemplo la feminización de la pobreza, para atender a una multiplicidad y una amalgama de cuestiones, que todavía está por resolver si para todas las feministas constituyen el meollo que define las metas y los objetivos feministas. Obviando esos debates, Braidotti da por hecho que el feminismo tiene que ocuparse de la multiplicidad de géneros, o de empoderar a las personas LGBTQ+, o a los pueblos indígenas y también a las personas racializadas, etc...E incluye en

este largo etcétera a las mujeres. Pero con ello está eludiendo precisamente el debate del feminismo, ni tan humanista ni tan posthumano, que se pregunta hoy dónde y cómo determinar el sujeto feminista y, con ello, el propio objetivo del feminismo (Posada Kubissa, 2020). Braidotti habla de un “activismo feminista posthumano”, pero cabría objetar que todas sus propuestas en este sentido son parte de un tipo de activismo actual en el propio feminismo que en nada se ajustan a un feminismo calificable de posthumano.

Si bien es dudoso poder adherirse con júbilo y sin recelos a lo que Braidotti llama la “ilusión transhumanista”, también cabe concluir que no resulta poco problemático aceptar sin más su propuesta del feminismo posthumano. Finalmente nos queda el interrogante: ¿por qué feminismo? Y este interrogante crece cuando leemos lo que la propia Braidotti escribe: “Inagotable y siempre a punto de volver a la vida en autocombustión, el feminismo, llamado por otro nombre cualquiera, perdura” (Braidotti, 2022, 25). En conclusión, creemos que con el feminismo posthumano de Braidotti cabe deducir que, en efecto, estamos ante “otro nombre cualquiera”, otro nombre que perdura, sí, pero con otras señas de identidad.

Referencias

- Bostrom, N. (2011) “Una historia del pensamiento transhumanista”, en: *Argumentos de Razón Técnica* 14: 157-191. (Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3821388>).
- Bostrom, N. (2005), “El envejecimiento es un tiránico dragón que puede ser abatido”. Disponible en: https://tendencias21.levante-emv.com/el-envejecimiento-es-una-tiranico-dragon-que-puede-ser-abatido_a703.html
- Braidotti, R. (2022), *Feminismo posthumano*, editorial Gedisa, S. A.
- Braidotti, R. (2020), *El conocimiento humano*, editorial Gedisa, S. A.
- Braidotti, R. (2015), *Lo Posthumano*, Editorial Gedisa, S.A.
- Cabanelas Omil, J. (2019), “Inteligencia artificial ¿Dr. Jekyll o Mr. Hyde?”, en: *Mercados y Negocios*-Universidad de Guadalajara 40: 5-22. <https://doi.org/10.32870/myn.v0i40.7403>
- Cardozo, J. J. y Meneses Cabrera, T. (2014), “Transhumanismo: concepciones, alcances y Tendencias”, en: *ANÁLISIS*, 46 (84): 63-88, p. 63. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2014.0084.04>
- Conill Sancho, J. (2023), “Ética discursiva e inteligencia artificial. ¿Favorece la inteligencia artificial la razón pública?, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 90: 115-130.
- Cortina Ramos, A. (2015), “Transhumanismo y singularidad tecnológica: superinteligencia, superlongevidad y superbienestar”, en: Curso de verano sobre “Singularidad tecnológica, mejoramiento humano y neuroeducación”- Palacio de la Magdalena - Santander 2-4 de septiembre de 2015, Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Delgado Flores, C. (2019), “Transhumanismo, tecnología y comunicación, en la emergencia de la sociedad del conocimiento”, en *Temas de Comunicación* 45: 107-122, p.108. <https://orcid.org/0000-0002-6150-0856>
- (Disponible en: <https://underpost.net/ir/pdf/transhumanismo/transhumanismo-y-singularidad-tecnologica.pdf>).

- Diéguez, A. (2017), *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder.
- Diéguez, A. (2013), “Biología sintética, transhumanismo y ciencia bien ordenada”, en: *VIENTO SUR* 131: 71-80, p. 75. (Disponible en: https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS131_A_Dieguez_Biologia_sintetica_ciencia_ordenada.pdf)
- Fernández Valdés, G. (2021), “Transhumanismo, pregunta a la naturaleza humana”, en: *Perseitas* 9: 389-421.
<https://doi.org/10.21501/23461780.3981>
- Fukuyama, Francis (2020), *Nuestro Futuro Posthumano: Consecuencias de la Revolución Biotecnológica*, Ediciones Nuestro Conocimiento.
- Orr, J. (1995), “¿Feminismo de ciencia ficción?”, en: D. J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra (Feminismos): 32-51.
- Piedra Alegría, J. (2017), “Transhumanismo: un debate filosófico”, en: *Praxis. Revista de Filosofía*, 75: 47-61. (Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6447361>)
- Posada Kubissa (2020), “Las mujeres y el sujeto político feminista en la cuarta ola”, en: *IgualdadES*-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2: 11-28.
- Sagasti Pazos, L. (2022), “Qué es la Mejora?”, en: J. A. García Echeverri y V. H. Gómez Yepes (eds.), *Riesgos y desafíos del transhumanismo: perspectivas antropológicas y bioéticas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Católica Argentina: 177-214. (Disponible en: <https://www.anahuac.mx/mexico/EscuelasyFacultades/bioetica/sites/default/files/inline-files/Libro-Transhumanismo-ISBN-sm.pdf>).
- Sánchez Salazar, D. V. (2021), “Biohacking, ¿mejoramiento o abandono de nuestra humanidad?”, en G.A. Muñoz Marín y J. D. Cifuentes Yarce, Jesús (compiladores), *Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales*, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana: 256-268.
- Sanlés Olivares, M. (2019), *El transhumanismo en 100 preguntas*, Ediciones Nowtilus S. L.
- Schneider, S. (2021), *Inteligencia artificial. Una exploración filosófica sobre el futuro de la mente y la conciencia*, Ediciones Köan, S. L.
- Sibila, P. (2005), *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Tafoya Ledesma, E. (2020), “Formas tecnológicas de vida y transhumanismo cyborg”, en: J. E. Linares Salgado y E. F. Tafoya Ledesma (coords.), *Transhumanismo y tecnologías de mejoramiento humano*, HEÚRESIS- Universidad Nacional Autónoma de México: 259-291 (Disponible en: https://hal.science/hal03820384v1/file/93_Transhumanismo%20y%20tecnologia%20C3%ADas.pdf).
- Velázquez Fernández, H. (2018), “¿Es la naturaleza humana modificable mediante la biotecnología? Transhumanismo: del perfeccionamiento ético al *enhancement*”, en: *Naturaleza y Libertad* 10: 346-372. <https://doi.org/10.24310/nyl.v10i3.3677>

Juventud, religión y comunidad. Los gérmenes nietzscheanos del pensamiento de juventud de Walter Benjamin

Youth, religion and community. The Nietzschean roots of Walter Benjamin's early thought

ALEXANDRE IGLESIAS RODRÍGUEZ*

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar la influencia de la figura de Friedrich Nietzsche en el pensamiento de juventud de Walter Benjamin. Para ello, es necesario un primer examen de la relación entre Benjamin y Gustav Wyneken, pedagogo y mentor de Benjamin en su juventud, cuyo papel en la recepción del pensamiento nietzscheano por parte de Benjamin es clave. Posteriormente, a través de un examen de la producción juvenil de Benjamin, se muestra cómo la presencia de la filosofía nietzscheana es una constante presente en las bases de sus pretensiones filosóficas, fundamentalmente en el campo de la filosofía de la historia, aunque no exclusivamente. **Palabras clave:** Nietzsche, juventud, historia, religión, comunidad.

Abstract: This paper aims to analyse the influence of Friedrich Nietzsche on Walter Benjamin's early thought. This requires an initial examination of the relationship between Benjamin and Gustav Wyneken, Benjamin's teacher and mentor in his youth, whose role in Benjamin's reception of Nietzsche's thought is key. Subsequently, through an examination of Benjamin's early work, it is shown how the presence of Nietzschean philosophy is a constant presence in the foundations of his philosophical pretensions, mainly, though not exclusively, in the field of the philosophy of history.

Keywords: Nietzsche, youth, history, religion, community.

Recibido: 10/01/2024. Aceptado: 21/03/2024.

* Investigador contratado predoctoral de la Universidad de Santiago de Compostela. Alexandreiglesias.rodri-guez@usc.es. Sus principales líneas de investigación son el pensamiento utópico y la filosofía de Walter Benjamin y de Ernst Bloch.

1. Introducción

Si se pretende relacionar el pensamiento de Friedrich Nietzsche y de Walter Benjamin, esta conexión girará inevitablemente sobre la idea de historia. La producción escrita de ambos no podría ser más favorable a esta consideración, ya que la *preocupación* histórica es un hecho que atraviesa el pensamiento de ambos de lado a lado. Adorno, en su *Caracterización de Walter Benjamin* de 1950 ya afirmaba lo siguiente: «Como canon en su proceder siguió [Benjamin], quizá sin conocerla, la opinión crítica del último Nietzsche de que la verdad no es idéntica a lo general e intemporal, sino que únicamente lo histórico asume la figura de lo absoluto» (Adorno, 1995, p. 14). Por ello, la relevancia de esta relación se muestra como un factor clave de cara a una comprensión más amplia del pensamiento benjaminiano.

Los textos de juventud de Benjamin suelen ser asumidos en cierto modo jugando un papel secundario dentro de su pensamiento. Han sido pocos los intentos concretos de revisar estos escritos integrándolos en el conjunto del pensamiento benjaminiano, y en la mayoría de los casos se quedan en simples menciones o se muestran como meras insinuaciones de elementos presentes en su filosofía posterior. Pese a esto, nuestra visión pretende ahondar en esta óptica, a través de una interlocución con Nietzsche que consideramos clave en el desarrollo de uno de los puntos cardinales del pensamiento benjaminiano como es la historia¹.

Los textos de Benjamin a los que nos referimos fueron escritos durante su etapa de estudiante, y están comprendidos entre los años 1911 y 1915². En este período de formación resulta fundamental la figura de Gustav Wyneken (1875-1964), con el cual Benjamin entra en contacto en 1905, y va a ejercer en los años posteriores una enorme influencia sobre el filósofo alemán. Wyneken es quien muestra a Benjamin la filosofía y organiza sus lecturas, influyendo a su vez en la recepción el berlinés va a tener de estos escritos.

2. Gustav Wyneken: nociones sobre la juventud, la cultura y la *Freie Schulgemeinde*

Walter Benjamin tiene los primeros contactos con la obra de Nietzsche a través de Gustav Wyneken (1875-1964). La relación entre ambos se remonta al ingreso de Benjamin, en 1905, en el internado rural *Landerziehungsheim Haubinda*, tras abandonar el colegio progresista

-
- 1 Dentro de los estudios que se han hecho al respecto de los textos de juventud de Walter Benjamin destacan los dos primeros capítulos de la biografía crítica que Howard Eiland y Michael Jennings publicaron en el año 2014, la cual fue recientemente traducida al español (Eiland y Jennings, 2020, pp. 27-107), y en el artículo *Juventud y pedagogía (sobre la génesis del pensamiento de Walter Benjamin)* (Ballester y Colom, 2011). Indicar también que existen otros tratamientos de la relación entre Nietzsche y Benjamin, aunque (por lo menos en lo que se refiere a la producción en lengua hispana) son escasos, y suelen centrarse en la etapa de madurez de Benjamin, como es el caso de Taccetta, 2021, que desarrolla una comparativa entre las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) y la *Segunda consideración intempestiva* (1873) de Nietzsche, o de Chaves, 2021, en el cual la figura de lo trágico es el nexo entre ambos autores.
 - 2 Los escritos de Walter Benjamin a los que hacemos referencia están publicados en Benjamin, 2016, pp. 9-107. En su versión alemana los encontramos en Benjamin, 1989, pp. 9-87. Además, incluimos el recientemente publicado en español *La comunidad escolar libre* (1911) incluido en Benjamin, 2017, pp. 26-31, cuya versión en alemán la encontramos en Benjamin, 1992, pp. 9-13.

Kaiser Friedrich de Berlín por problemas de salud³. El tiempo que Benjamin pasó en este centro resultó ser determinante tanto para su vida como para su pensamiento, principalmente por el propio proceder de Haubinda en lo que a la enseñanza se refiere. Promovía el intercambio de ideas entre alumnos y profesores, a través de veladas regulares en las que se discutía sobre música y literatura, hecho que contrastaba con el modelo prusiano de enseñanza, que fomentaba la investigación independiente de los estudiantes y la especialización.

Otro elemento determinante que el internado introdujo en Benjamin fue la figura del propio Wyneken, respecto del cual se posicionará como una suerte de «discípulo»⁴ hasta el momento de una ruptura posterior por lo que considerará como desvaríos belicistas «vergonzosos e indignantes» del maestro (Eiland y Jennings, 2020, p. 110). Benjamin estudió literatura alemana con Wyneken entre 1905 y 1906. Esta enseñanza, en palabras del propio Benjamin, además de organizar y profundizar lo que hasta ese momento fueran lecturas dispersas, despertó en él el interés por la filosofía⁵. Bajo su influencia, Benjamin cambió su odio por la mediocridad del sistema educativo en una idealización de la vida escolar, la cual se convirtió en un modelo posible para la verdadera comunidad. Y cabe decir, además, que el hecho de que Benjamin se refiera varias décadas más tarde, durante su exilio parisino, en su esbozo del *Passagen-Werk*, a la teoría de la educación como raíz de la utopía, rinde cuentas de los reflujo que la cuestión educativa va a tener en el Benjamin adulto.

La figura de Wyneken puede entenderse como una especie de personaje socrático en el cual la pedagogía y la crítica de la cultura se entremezclan con la filosofía alemana del siglo XIX a modo de catalizador. La idea principal de sus enseñanzas es la de una nueva juventud como condición de posibilidad para un nuevo ser humano. La juventud aparece aquí como el centro de la esperanza para la humanidad, en tanto que potencial creativo por derecho propio, y no como una simple etapa de transición previa a las realidades prácticas de la madurez. Wyneken afirma que la potestad de *despertar* esta idea en la juventud estaría en manos de la escuela, quitando poder a la familia en el proceso educativo. A través de la propagación de la cultura, la escuela iría más allá de la mera acumulación y organización de información «muerta», promoviendo el cultivo de la mente y de la sensibilidad. La tradición cultural debe ser pasada por un filtro crítico renovador cuyo punto de apoyo sería el propio presente.

El núcleo central del pensamiento de Wyneken es la idea de la *Comunidad escolar libre* (*Freie Schulgemeinde*), hecha realidad en Wickersdorf en 1906, en la cual cristalizan los elementos que mencionamos en el párrafo anterior. En palabras del propio educador:

«La idea de la Comunidad Escolar Libre nació desde el principio en oposición a dos corrientes de nuestro tiempo: la biológica y la individualista. Por corriente biológica entiendo yo la fe en la vida como valor absoluto último (iniciada por Darwin

3 Este y otros apuntes biográficos están extraídos de la biografía de Benjamin hecha por Howard Eiland y Michael W. Jennings por considerarla la más completa hasta la fecha (Eiland y Jennings, 2020).

4 En una carta a Carla Seligson del 15 de Septiembre de 1913, Benjamin afirma que «no debemos comprometernos con una sola idea» (Benjamin, 2012 p. 54), en un contexto en el que disocia el concepto de cultura de la juventud como iluminación directa de la luz del Espíritu de la idea de Wyneken de tal cultura como movimiento político.

5 La cita pertenece a un *Curriculum Vitae* elaborado por Benjamin en el año 1911 con el objeto de favorecer su ingreso en la universidad (Benjamin, 2011, pp. 49-50).

y formulada por Nietzsche). Esta fe es la predominante en la actualidad; los bienes supremos espirituales, sentidos como absolutos, como fines en sí -el conocimiento o el arte-, son para aquella medios para el acrecentamiento y enriquecimiento de la vida o del sentimiento vital.

Nosotros invertimos esta relación: la vida existe para servir a aquellos valores absolutos y para contribuir a su realización [...]» (Wyneken, 1926, p. 16)

De este modo, la cultura funcionaría en la óptica wynekeniana a modo de motor histórico, tratando de devolver, de alguna manera, el *momentum* hegeliano⁶ a los desfases vitalistas de Nietzsche que para Wyneken se acercan peligrosamente al individualismo, para el cual «el sentido de la existencia es el desarrollo de la personalidad individual, el desarrollo de todas las posibilidades que hay en él [el ser vivo individual]» (Wyneken, 1926, p.16). Frente a esto, la *Freie Schulgemeinde* pretende funcionar como una especie de antídoto comunitario siguiendo la máxima que subyace al famoso verso de John Donne *no man is an island*:

«El individuo espiritual, la personalidad aislada, tiene solo una existencia derivada, secundaria. El pensar humano sólo ha llegado a existir por medio del lenguaje. (“Pensar es hablar mudo”) Y el lenguaje ha surgido de la sociedad. El pensar es un tesoro social; cuando el individuo piensa, piensa en él su lenguaje, su sociedad» (Wyneken, 1926, p. 16).

Pese al tono idealista, Wyneken hace gala de una suerte de decepción histórica respecto del sistema hegeliano en tanto que promesa de una nación alemana con «un grado tal de seriedad y elevación de conciencia» que ante ella «sólo pueden valer ya las ideas y lo que demuestren sus títulos de legitimidad ante el foro de la razón» (Hegel, 1995, p.4). El triunfo en la época del filisteísmo cultural⁷ devaluaba los grandes planes que el Espíritu tenía preparados para los alemanes, y parecía desmentir la supuesta presencia de un progreso en la historia del pensamiento, así como en la historia en general⁸. Ante esta situación, Wyneken rescata una vieja receta romántica para recuperar la función espiritual auténtica:

«Colaborar a esta ascensión del espíritu en la comunidad es la exigencia del imperativo absoluto. Su fórmula es: fomenta el espíritu. Y con ello se da, en medio de la perturbadora multiplicidad de las exigencias de la vida y de la sociedad, una regla de

6 La perspectiva de Wyneken presupone a la conciencia individual subyugada al Espíritu objetivo en su desarrollo, llegando a decir incluso que como tal «el individuo no existe» (Wyneken, 1926, p. 16). Para eso se apoya tanto en un argumento biológico, el de la supervivencia de la especie a costa de la irrelevancia de los individuos particulares, como en la antropología platónica (Wyneken, 1926, p. 16).

7 La palabra alemana *Philister* era utilizada despectivamente desde finales del siglo XVIII por los estudiantes universitarios para referirse a las personas de la generación de sus padres, las cuales gozaban de una buena situación económica pero carecían de gusto artístico y literario, sin mostrar ningún tipo de reparo a la hora de exhibir públicamente su mal gusto.

8 La crítica a la idea de progreso será también un elemento central del pensamiento benjaminiano. Vid. Löwy, 2015.

conducta, una medida sencilla de valoración. Bueno es lo que ocurre en la dirección (o con el propósito) de fomentar el espíritu» (Wyneken, 1926, p. 20).

Lo que el educador plantea es una especie de recuperación de la religiosidad desde el heroísmo nietzscheano, una religiosidad activa opuesta a la antigua religiosidad pasiva, que lo que busca es «ayudar al espíritu a su realización» (Wyneken, 1926, p. 21). Frente al vaciamiento de lo humano en la sociedad industrial burguesa, Wyneken promulga un alegato similar a la misión de aquel soldado que vigiló las puertas de Pompeya durante la erupción del Vesubio, la necesidad divina por sí misma, dejando de lado las lógicas propias de la racionalidad instrumental, aquella de los medios y los fines. Y el agente encargado de erigir esta nueva religiosidad no va a ser otro más que la juventud, la cual «aún no está moralmente falseada por la lucha por la existencia» (Wyneken, 1926, p. 22). De este modo se justifica la preocupación wynekeniana por la reforma escolar y la búsqueda de un impacto claro en los estudiantes de la época.

El influjo que las ideas de Wyneken tienen en el joven Benjamin aparece ya desde sus primeras incursiones escritas. En el texto que abre la sección correspondiente a sus trabajos de juventud en sus *Gesammelte Schriften*, titulado *Das Dornröschen (La Bella Durmiente)* y datado en marzo de 1911, podemos ver el tono cercano a lo épico empleado para arengar a la juventud a construir un nuevo mundo que por derecho propio les pertenece, y lo hace a través de una sucinta reconstrucción de lo que parece ser su panteón personal en esa época, en el cual encontramos tanto personajes literarios como Hamlet o Fausto, así como grandes avatares de la cultura alemana como Nietzsche, Schiller, Goethe o Ibsen. Este texto, al igual que la mayoría de sus publicaciones de la época, aparece en la revista juvenil impulsada por Wyneken *Der Anfang*, a la cual en el texto Benjamin se refiere de este modo:

«Nuestra revista quiere mostrar a la juventud qué valor y expresión ella obtuvo en los años juveniles de los grandes: de un Schiller, de un Goethe, de un Nietzsche. Quiere mostrarle caminos para que despierte al sentimiento de comunidad, para que despierte la consciencia de sí misma, de quien dentro de unos lustros tejerá y modelará la historia» (Benjamin, 2007, pp. 9-10).

Teniendo en cuenta sus declaraciones posteriores⁹ es posible extraer la conclusión que la elección de estos nombres viene en gran medida influenciada por su mentor. Pero más allá de eso, el hecho de que se refiera a *Der Anfang* como *nuestra* revista es una muestra clara de que su implicación con el proyecto reformista de Wyneken iba más allá de una admiración puntual por su figura.

Unos meses más tarde, en mayo de 1911, Benjamin realiza una nueva publicación en *Der Anfang* titulada *Die Freie Schulgemeinde* en la cual habla de este modo de la utopía personal de su mentor:

9 Vid. Nota 5.

«La FSG no surgió de la necesidad de una reforma parcial; [...] lo esencial de la institución de ninguna manera se circunscribe al ámbito pedagógico: su foco es un pensamiento filosófico, metafísico, un pensamiento que por cierto es independiente de la metafísica cosmológica de cualquier partido» (Benjamin, 2017, pp. 26-27).

Y más adelante:

«La escuela es el lugar donde se le debe revelar al espíritu infantil “que no es una conciencia aislada, sino que desde el inicio ha visto y conocido las cosas mediante un espíritu objetivo que lo domina y lo gobierna, un espíritu cuyo portador es la humanidad y gracias al cual esta es humanidad”. Todos los bienes ideales –lengua y ciencia, derecho y moral, arte y religión– son expresiones de dicho espíritu objetivo. [...] Con esto queda determinada la tarea del individuo. Tiene que ponerse al servicio del espíritu objetivo y cumplir con su deber de trabajar para los bienes superiores» (Benjamin, 2017, pp. 27-28).

Estos fragmentos dan cuenta de la vinculación de Benjamin con el proyecto de Wyneken. Afloran en el las cuestiones relativas «la impronta de esta época» consistente en la «incipiente emancipación del espíritu»¹⁰ a través de una profunda reforma educativa, de la cual Wyckersdorf es el mejor ejemplo. Además, el propio lenguaje empleado por ambos presenta similitudes irremediables. Situar al individuo en su tarea histórica como portador del espíritu de su comunidad, identificar a este individuo con la juventud y erigir la escuela como el lugar en el cual se debe producir la comunión entre esta última y la Idea serían los tópicos fundamentales de sus escritos, tanto del maestro como del aprendiz.

En la correspondencia de Benjamin de la época encontramos también menciones a su relación con Wyneken y la *Freie Schulgemeinde*. En su carta a Ludwig Strauss de noviembre de 1912 afirma que «la idea de la juventud tal como la encarna Wickersdorf es para mí la vara con la que mido todo», con lo cual pretende justificar su no adhesión al sionismo, en la medida en la que no puede «aceptar una segunda idea racionalizadora, configuradora» (Benjamin, 2017, p. 33). En las siguientes líneas menciona a su maestro: «El Dr. Wyneken dijo oportunamente que Europa debe dejar que la juventud le responda a este libro (en referencia al libro de Ku Hung-Ming *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen*), y yo no sabría qué otra respuesta se podría dar sino un viraje hacia el futuro, que ha de llenarse más con movimientos sociales que culturales» (Benjamin, 2017, p. 35). Además, en otra epístola a Carla Seligson del 5 de junio de 1913, Benjamin afirma lo siguiente: «[...] *mein Denken geht immer wieder von meinem ersten Lehrer Wyneken aus, kommt immer wieder dahin zurück*» (Benjamin, 1995, p. 108). Puede observarse de este modo el gran sentimiento de deuda que el berlinés sentía hacia su mentor, el cual será, por lo tanto, una figura decisiva en su formación intelectual, cuyas ideas atravesarán la amalgama de escritos de Benjamin en esos años.

¹⁰ Wyneken citado en Benjamin, 2017, p. 27.

3. El problema del conocimiento histórico y la importancia de Nietzsche

La componente heroica que Wyneken equipara a la ética y religiosidad del idealismo absoluto como fines en sí mismos de la juventud no corrompida por el filisteísmo proviene de una interpretación personal del pensamiento nietzscheano, a la que el Benjamin estudiante se ve expuesto a través de lecturas compartidas con su mentor.

Dos obras de Nietzsche aparecen con especial relevancia dentro de las lecturas del joven Benjamin: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (1874) y *Así habló Zaratustra* (1883). El primero de ellos, texto breve y en cierto sentido panfletario, siendo también determinante para Wyneken, influirá en la forma a su vez panfletaria y exhortativa de los textos benjaminianos de juventud. Es de crucial importancia la comprensión histórica que Nietzsche ofrece en este texto para la *experiencia* de juventud benjaminiana.

Nietzsche parte de una crítica radical a las corrientes académicas dominantes en su época, el positivismo y el historicismo. Pese a sus grandes diferencias¹¹, para ambas corrientes era agradable pensar la presencia de un progreso teleológico en la historia humana, siendo el conocimiento histórico no más que una suerte de corroboración de tal tendencia a través de la acumulación y ensamblaje de datos históricos. Es necesario tener en cuenta en este punto que la idea de un progreso lineal acumulativo en la historia humana aparece en el pensamiento moderno y contemporáneo como una problemática que llevará a un desarrollo particular de la filosofía de la historia en autores como Hegel o Marx, pero cuyas raíces se remontan mucho más atrás en el tiempo¹². En este sentido es asumida por el positivismo del siglo XIX, adjuntando esta perspectiva al pensamiento científico de la época¹³, asumiendo como ya reales de algún modo todas sus virtualidades posibles (un final de la historia sin final, por decirlo así) y estableciendo un determinado corpus ideológico alrededor de las promesas que la industrialización y el capitalismo de mercado corroboraban día tras días con su crecimiento desenfrenado. Esta concepción encajaba además con la idea hegeliana de la historia como proceso de autocomprensión del Espíritu, concepción bajo la cual cabe un desarrollo acumulativo del conocimiento, o lo que es lo mismo en el contexto ideológico positivista, de la ciencia moderna. No es extraño que Augusto Comte considerase a Hegel como el agente adecuado para la difusión de la filosofía positiva en Alemania¹⁴.

Paralelo al positivismo, siendo una corriente que aparece a finales del siglo XVIII y va a tener un fuerte desarrollo a lo largo del siglo XIX, está el historicismo. Fuertemente arraigado en los principios del romanticismo y el idealismo alemán, el historicismo posee su propia justificación del progreso histórico. Pese a sus diferencias con el positivismo¹⁵,

11 Mientras el positivismo establece como epistemológicamente equivalentes historia y naturaleza, esto no se da en el historicismo, el cual considera el hecho histórico sujeto a una *historicidad* sin la cual no puede ser comprendido. (Löwy, 2000).

12 Robert Nisbet ha asociado esta particular concepción del tiempo histórico como un hecho propio del pensamiento occidental, encontrando sus raíces en la Grecia Clásica y el cristianismo. *Vid.* Nisbet, 1986.

13 *Vid.* Habermas, 1986.

14 La relación entre Comte y Hegel ha sido señalada, entre otros, por Friedrich A. Hayek, así como también indica que en la convergencia de sus doctrinas encontramos los fundamentos constituyentes de las ciencias sociales contemporáneas (Hayek, 2003, pp. 303-328).

15 Véase nota 12.

el historicismo coincide en su legitimación del presente histórico¹⁶, esta vez soportado por un «crecimiento orgánico». El presente es para esta corriente el producto de siglos de acumulación histórica, y todos los intentos que tengan como objetivo derribar lo establecido están condenados al fracaso. Aunque el historicismo asume al sujeto, incluido el historiador, dentro de una *historicidad* que es propia de su presente, no es el que evalúa la historia, es la propia historia la que realiza la valoración de sí misma y en el presente encontramos su legitimación.

Nietzsche, por su parte, en su pequeña obra, señala a ambas corrientes como «un tropel de puros pensadores que no hacen más que asistir como espectadores a la vida» o como «individuos sedientos de saber, que solo con el saber se sienten satisfechos y para quienes el aumento de conocimientos es el objetivo en sí» (Nietzsche, 2000, p. 69). Nietzsche postula que no tiene sentido ni una admiración ciega y acrítica por los supuestos grandes hechos del pasado ni tampoco una mera acumulación de datos igualados axiológicamente. El tiempo histórico, siguiendo la comprensión nietzscheana, trasciende la cronología lineal de la tradición occidental y propone una primacía epistemológica del presente, lugar de encuentro entre el pasado y el futuro¹⁷. La historia responde a unas necesidades que vienen dadas por la vida y, por lo tanto, por el presente histórico. Cualquier pensamiento que responda a esta necesidad con un olvido de la vida, que no la tenga como directora en su quehacer, para Nietzsche estará cometiendo un deliberado acto de traición contra la misma. Porque para Nietzsche es de una simpleza aplastante «que el conocimiento del pasado sea deseado en toda época solamente para servir al futuro y al presente, no para debilitar el presente o cortar las alas de un futuro vigoroso» (Nietzsche, 2000, p. 69).

Siguiendo este razonamiento, Nietzsche observa que la relación entre la historia y la cultura ve adulterada su disposición natural a causa de los *perjuicios* que estos complejos ideológicos traen al terreno de juego del conocimiento histórico. La consecuencia fundamental de poseer una cultura cuya actividad idiosincrática es la acumulación amorfa de conocimientos tiene como resultado el dejar de ser cultura en el sentido propio¹⁸. La facultad creadora inherente al verdadero hecho cultural resulta anulada, la producción cultural pasa a estar regida por el *recuerdo*, generando una dinámica de lo nuevo en la que la sustitución

16 «Tudo que emerge da história de forma estável é *eo ipso* válido, enquanto expressão da vontade divina» (Löwy, 2000, p. 68).

17 La primera alusión que Benjamin hace de esta obra de Nietzsche la encontramos en el artículo titulado *Enseñanza y valoración* (1913) refiriéndose a la necesidad de una perspectiva histórico-crítica en el *Gymnasium* humanista, siendo esta última una de las dos modalidades principales de la enseñanza post-obligatoria, junto con la *Realschule*. Benjamin afirma: «Los griegos de este *Gymnasium* no serían un reino fabuloso hecho de “armonías” e “ideales”, sino los griegos aristocráticos de Pericles, que despreciaban a las mujeres y amaban a los hombres; unos griegos con esclavitud y con los mitos oscuros de Esquilo» (Benjamin, 2016, p. 41). En esta línea, en la sexta sección del ensayo de Nietzsche, dice lo siguiente: «Quiere la verdad, pero no solamente como un saber frío y estéril, sino como juez que ordena y castiga; la verdad, no como posesión egoísta del individuo, sino como sagrada legitimación para eliminar todas las barreras de la posesión egoísta; la verdad, en una palabra, como juicio universal y no como presa capturada y placer del cazador individual» (Nietzsche, 2000, pp. 92-93).

18 «El saber consumido en exceso, sin hambre, incluso contra las necesidades de uno, no actúa ya como una fuerza transformadora orientada hacia el exterior, sino que permanece encerrado dentro de un cierto caótico mundo interior que el hombre moderno designa, con extraña soberbia, como su característica “interioridad”» (Nietzsche, 2000, pp. 71-72).

formal, vacía de cualquier contenido espiritual, se convierte en la norma. En su vertiginosa sucesión formal, esta dinámica genera la ilusión del cambio, pero el resultado real es el eterno retorno de lo igual¹⁹.

Este proceso de vaciamiento redunda precisamente en la cultura filistea que el joven Benjamin señala, y es precisamente su forma de constituirse basada en el *recuerdo* lo que devalúa su capacidad creadora, aquello que debería constituir la como tal. El modo en como un colectivo cultural se sitúa históricamente es por lo tanto crucial. Y es ahí donde la educación va a jugar un papel decisivo para el devenir, en tanto que “reproducción de los valores espirituales” (Benjamin, 2016, p. 14). Benjamin pretende con esto establecer una continuidad de sentido en el desarrollo histórico, determinada por el Espíritu, que permita romper la estaticidad en la que se encuentra inmerso el mundo contemporáneo. Tal y como la entiende Benjamin, a través de la educación «crecemos más allá de nuestro presente. No sólo *pensamos sub specie aeternitatis*: al educar, *vivimos y actuamos sub specie aeternitatis*» (Benjamin, 2016, p. 16). El avance ciego a través del curso de la historia redunda en la falta de una meta, en la pérdida total del sentido; un desgarró en el tejido cultural para el cual la reforma escolar, siguiendo a Benjamin, pretende erigirse como el único antídoto.

4. Benjamin: la comunidad y la nueva religiosidad

A pesar del reto que rellenar el vacío contemporáneo a través de una reforma escolar ya supone *per se*, Benjamin no se limita a esto. La relación de la escuela con la cultura es absolutamente determinante, y precisamente por esto el filósofo alemán complementa dialécticamente una componente positiva, creadora (el nuevo *relleno* espiritual), con una suerte de vía negativa basada en la revisión crítica exhaustiva de los propios valores culturales. Pues para Benjamin no tiene sentido continuar reproduciendo unas estructuras culturales que justifican la opresión de una parte de la humanidad sobre la otra, hecho para el cual el relato histórico que supone la ideología del progreso supone una legitimación, gestada en los albores de la modernidad y enmarcada teóricamente a lo largo del siglo XIX. Es aquí donde la crítica se erige como condición necesaria en aras de la construcción de un futuro más justo para la humanidad; una crítica a su vez histórica, consistente en una suerte de destrucción creadora, filtrando el relato oficial para quedarse con sus márgenes, la historia de los oprimidos, sus propios relatos en los cuales están como elementos latentes aquellos «elementos del estado final» que para Benjamin son comunes al impulso histórico. Citando a Benjamin en su escrito de 1915 *La vida de los estudiantes*:

«Hay una concreta concepción de la historia que, en tanto confía en la infinitud del tiempo, sólo distingue el ritmo de los seres humanos y de las épocas, que van pasando rápida o lentamente a través de la senda del progreso. A esto corresponde

19 Buck-Morss señala el tratamiento de la dinámica de la moda propia del capitalismo industrial analizada por Benjamin en términos muy similares a los empleados por Nietzsche: «En la imagen del Infierno como configuración de repetición, novedad y muerte, Benjamin se abre a la comprensión filosófica del fenómeno de la moda específico de la modernidad capitalista. [...] La moda no es sólo la moderna ‘medida del tiempo’, sino que encarna la transformada relación entre sujeto y objeto que resulta de la ‘nueva’ naturaleza de la producción de mercancías» (Buck-Morss, 2001, p. 114).

lo inconexo, lo impreciso y falta de rigor de la exigencia que dicha concepción de la historia le plantea al presente. Pero, bien al contrario, la reflexión que vamos a elaborar se refiere a un estado determinado en el que la historia reposa como reunida en un centro, tal y como ha sido desde antiguo en las imágenes utópicas de los pensadores. Los elementos propios del estado final no están a la vista como informe tendencia de progreso, sino que se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados y ridiculizados» (Benjamin, 2016, p. 77).

Resulta evidente que en eso «inconexo, impreciso y falta de rigor» que la ideología del progreso exige al presente resuena una partitura que ya fue interpretada por Nietzsche. Pese a ello, no deja de llamar la atención el énfasis benjaminiano, ya presente explícitamente como puede observarse en sus trabajos de juventud, sobre los márgenes históricos. Aquí no se trataría de equiparar la historia de los oprimidos con la juventud en tanto que colectivos: se trata de fenómenos diferentes. Mas no es sino la juventud aún no contaminada por el filisteísmo la que puede salvar estos márgenes a través de la construcción de un nuevo encuadre para el presente.

Si bien llegados a este punto saltan a la vista las analogías entre ambos, ya que en ambos casos, en palabras de Nietzsche «necesitamos la historia para la vida y la acción» (Nietzsche, 2000, p. 32), no menos importantes son las diferencias. En lo esencial, la tarea histórica tal y como es entendida por Benjamin, se aparta radicalmente del individuo heroico nietzscheano. Más que una sociedad de Zaratustras en las cimas de sus montañas el berlinés centra la mirada en la historia sepultada, en los márgenes históricos que suponen los oprimidos por el relato oficial de la historia, que para Nietzsche no son más que la «raça rancorosa» (Nietzsche, 2019, p. 31) cuyo movimiento histórico supone una constante venganza *imaginaria* contra los fuertes, siendo los valores producidos por el odio contra ellos su arma más poderosa. Por su parte, Benjamin se aparta radicalmente de esta idea²⁰, oponiendo al individuo nietzscheano la *comunidad*, idea que indudablemente le llega a través de sus experiencias con Wyneken²¹.

De este modo, la obra de Nietzsche permite a Benjamin enfrentarse con su situación histórica a través de un camino personal profundo, cuya condición de posibilidad reside en

20 Irving Wohlfarth señala que existen diferencias en las situaciones socioculturales de ambos, lo cual justifica una diferencia de base en sus respectivas posiciones: «*Ambos* pertenecen a los márgenes de una minoría excluida a la cual deben una alianza cuestionadora, pero incuestionada. Él [Nietzsche] vigorosamente se excluía de la mayoría en la que había nacido. Ellos pertenecen a una línea de “parias” judíos o de “judíos no judíos” nacidos de una interacción productiva entre el judaísmo y la Ilustración» (Wohlfarth, 2016, pp. 80-81). Pese a ello Wohlfarth advierte que sus pensamientos no dejan de estar emparentados, siendo versiones alternativas de un proyecto común.

21 James McFarland señala que el proceder de Wyneken respecto de la lectura de textos determina el modo concreto mediante el cual Benjamin se enfrenta con la tradición filosófica. De este modo, más que los contenidos, lo relevante sería la táctica hermenéutica mediante la cual se da el enfrentamiento con las obras. Además, también indica que si bien las alusiones a Nietzsche son escasas en los textos benjaminianos de juventud, esto está motivado por el carácter de *ideal* que para Benjamin supone la figura de Nietzsche, a la cual se suman otros nombres como Goethe o Schiller, para conformar lo que sería su panteón personal de esos años (McFarland, 2002, pp. 23-83).

su juventud. El problema que el berlinés no deja de poner de manifiesto radica en la naturaleza del modelo educativo, el cual empuja a los jóvenes al individualismo y al filisteísmo cultural. Las palabras de Benjamin pertenecientes a su texto *Romanticismo* pueden resultar ilustrar esta cuestión:

«Nuestra escuela está llena de falso romanticismo. Lo que nos da de los dramas, de los héroes históricos, de las victorias de la técnica y de la ciencia, todo eso es falso, ya que nos lo da fuera de su propio contexto espiritual. Estas cosas de las que nos dicen que han de formarnos son hechos individuales, y la cultura es una feliz casualidad. [...] La carencia de ideales de nuestra juventud es el último resto de su honestidad. [...] Sin duda, la misión de Friedrich Nietzsche ante la juventud escolar consistió en señalarle algo más allá del ayer, hoy y mañana de los deberes escolares» (Benjamin, 2016, pp. 44-45).

Frente a esta situación general, el proyecto reformista de Wyneken se erige como un faro en medio de la tormenta a ojos de Benjamin. La relevancia de esta institución en tanto que modelo para Benjamin no es un hecho casual, y nos remite a la idea de la juventud como lazo fundamental entre la escuela y la cultura, jugando esta, por lo tanto, un papel fundamental en la construcción de los lazos sociales que erigen lo comunitario. Y es en este punto donde la idea de una nueva religiosidad alcanza una especial relevancia. Siendo la condición de posibilidad fundamental para el establecimiento de una nueva comunidad, esta idea se erige como el eje de coordenadas sobre el cual se orientan tanto la tarea de la juventud en sí misma como la acción educativa como impulso necesario para tal fin. Esto es lo que, para Benjamin, muestra la *Freie Schulgemeinde*²².

Estas cuestiones adquieren una relevancia particular en el texto *Diálogo sobre la religiosidad del presente*, escrito por Benjamin entre finales de 1912 y principios de 1913. De este documento destaca, además de su forma (el diálogo), que en sí misma ya da cuenta de la experimentación que desde muy temprana edad el berlinés busca en su producción escrita, que en sus páginas encontramos la primera alusión a Nietzsche en un trabajo destinado a ser publicado, aunque finalmente nunca se diera esta circunstancia. En el *Diálogo*, es el propio Benjamin la que mantiene una conversación con un agente al que denomina como «un amigo», pero que realmente no representa a una persona concreta o individual, sino que supone una expresión del *establishment* cultural de la época²³. Benjamin realiza aquí uno de sus primeros esbozos sobre la cuestión de la mitología moderna en tanto que falsa religiosidad:

22 Vid. Benjamin, 2017, pp. 26-28. (Citado en el apartado 2).

23 McFarland señala que el interlocutor en el *Diálogo* podría ser su amigo Fritz Heinle, poeta que se suicidó en 1914 tratando de evitar la llamada a filas durante la Gran Guerra. Este hecho fue muy doloroso para Benjamin y dejó en él una huella que lo acompañó durante toda su vida. Siguiendo a McFarland, Heinle *corporeiza* la conversación, manifestando un principio metafísico para lo comunitario en el joven Benjamin. La amistad, de este modo exhibiría una suerte de «identidad negativa» en la medida en que cada una de las partes reconoce la necesidad positiva de ser verdadera para su propio espíritu (McFarland, 2002, p. 61).

«Estamos atrapados en una ridícula contradicción: se supone que la tolerancia ha liberado a la actividad social de toda exclusividad de orden religioso, y los mismos que proclaman la actividad social de los ilustrados convierten en religión la tolerancia, la Ilustración, la indiferencia e incluso la frivolidad» (Benjamin, 2016, 20).

De este modo, la cultura contemporánea, que en su despliegue devalúa lo religioso, cae precisamente en aquello cuya aparente superación la erige como resultado de un progreso. Y es este progreso el que amalgama el todo histórico en una divinización absurda de todos sus contenidos fácticos, una igualación ontológica que no deja de ser una legitimación del poder dominante. En el *Diálogo*, el amigo de Benjamin se refiere a esta circunstancia como *panteísmo*: «en él lo feo y lo malo aparece como necesario y, por tanto, divino» (Benjamin, 2016, p. 23). A lo que Benjamin responde:

«[...] el *amor Dei* resulta incompatible con mi idea de la religión. La religión tiene su base en un dualismo, una intensa aspiración a la unificación con Dios. [...] La religión pronuncia las más poderosas entre las palabras, pero además es exigente, conoce lo no divino, incluso el odio. Una divinidad que se halle en todas partes, que comunicamos en efecto a toda vivencia y a todo sentimiento, es un ensalzar los sentimientos y, en realidad, una profanación» (Benjamin, 2016, p. 23).

Es por esto que Benjamin afirma que los «elementos propios del estado final» a los que se refería en *La vida de los estudiantes* se encuentran ya en los relatos marginales, siendo la ideología del progreso la que los sepulta bajo un supuesto *panteísmo* el cual recae en mitología. Y es de aquí de donde se deriva la necesidad de una nueva religiosidad, aquella que, para Benjamin, sólo puede partir de la juventud aún no asimilada, o por lo menos aún no completamente asimilada, a la maquinaria ideológica dominante. Pero, a pesar de la claridad y la urgencia con la cual Benjamin plantea la necesidad de una nueva religiosidad, concluye el texto afirmando que apenas puede ser dicho nada acerca de esta, que sólo cabe esperar activamente lo que ciertos *profetas*, como Nietzsche, ya han anunciado²⁴.

En la carta a Ludwig Strauss del 21 de Noviembre de 1912 a la que se hizo mención el apartado 2, Benjamin anuncia la reciente lectura de *Así habló Zaratustra*. Si a este hecho sumamos las alusiones que en el propio texto de Benjamin se hacen a la obra de Nietzsche podemos inferir que esta lectura tuvo un impacto significativo en el filósofo berlinés. El contenido de esta epístola es particularmente interesante ya que es uno de los primeros testimonios benjaminianos de su enfrentamiento con la cuestión de su identidad como judío y su posición acerca del sionismo en ese momento de su vida. Aunque acepta el judaísmo como una esencialidad común a una circunstancia social de un selecto grupo de la intelectualidad alemana de la época, a la cual se refiere en la epístola como una élite, reniega de la posición sionista por su contenido práctico, para el cual Benjamin ya posee una guía en los ideales de la comunidad escolar de Wickersdorf²⁵. Para el filósofo berlinés supone una

24 «Pienso que no podemos decir nada sobre el Dios y la doctrina de esta religión, y muy poco sobre su vida cultural. [...] Creo también que ya hemos tenido profetas: Tolstoi, Nietzsche, Strindberg» (Benjamin, 2016, p. 34).

25 «La idea de la juventud tal como la encarna Wickersdorf es para mí la vara con la que mido todo» (Benjamin, 2017, p. 33).

completa imposibilidad la aceptación de un segundo principio para la acción práctica, dando a entender que la reforma escolar está para él, en ese momento, por encima de sus propias cuestiones identitarias.

El desmarque que Benjamin hace a respecto del sionismo en la carta a Strauss da cuenta de que la idea de religiosidad que gravita alrededor de su pensamiento no se adscribe a ningún fenómeno religioso concreto, sino que se trata más bien de un retorno a la propia religiosidad en sí misma como antídoto al vaciamiento espiritual del mundo. Benjamin dice: «para mí el judaísmo no es en absoluto un fin en sí mismo, sino un notable portador y representante de lo espiritual» (Benjamin, 2017, p. 33). Sin embargo, no deja de considerar como una esencialidad su identidad como judío desde muy temprano, la cual no deja de lado en ningún momento; muy al contrario, su creciente interés en el judaísmo influirá notablemente en el establecimiento de un nuevo centro de gravedad en su pensamiento, luego del desengaño sufrido con Wyneken y su escuela durante la Gran Guerra.

Al final de la carta, Benjamin advierte a Strauss de los peligros de «los sociobiólogos al estilo de Nietzsche» que «transmiten un heroísmo tomado de la idea y llevado a lo material» (Benjamin, 2017, p. 36). La actitud de Benjamin respecto del filólogo puede parecer ambigua en este punto, ya que a pesar de la advertencia, no deja de reconocer la grandeza del *Zaratustra* y la fuerza con la cual «apunta a las ideas» (Benjamin, 2017, p. 36). A pesar de considerar a Nietzsche como un *profeta* cuya obra supone en cierto modo una tentativa de construcción de un nuevo tótem espiritual, Benjamin considera que en ciertos momentos de su pensamiento se acerca a un *filisteísmo espiritualizado*: «sobre todo en lo biológico y, en su peor y más oculta expresión, en el concepto de vergüenza» (Benjamin, 2017, 23). Lo que el berlinés está indicando aquí es que el ensalzamiento nietzscheano de ciertos elementos morales, los cuales en muchos casos eleva de modo injustificado, no deja de ser la misma igualación ontológica propia del supuesto panteísmo que ya está presente en la cultura contemporánea y que recae en mitología. Pero por encima de esto destaca su alusión a la idea nietzscheana de amistad, la cual es malinterpretada por Nietzsche «tan cabal y peligrosamente cómo es posible» (Benjamin, 2017, p. 36). Benjamin se refiere aquí al capítulo titulado *Del amigo*, perteneciente a la primera parte del *Zaratustra*, en la cual se esboza, a través del tono metafórico que le es propio a la obra, la cuestión de la reconstrucción del sujeto y la comunidad a través de un nuevo tipo de alianza, la fraternidad del *Übermensch*²⁶, opuesta a la visión homogeneizadora del reconocimiento de los iguales dentro del mercado.

Benjamin, a pesar de partir de la misma crítica que Nietzsche, no acepta su solución. En este punto sigue la línea de su anterior objeción sobre el contenido mitológico que supone la elevación acrítica de ciertos valores morales, en este caso de los sujetos individuales que los representarían. Para Benjamin esta formulación del vínculo social futuro es inaceptable ya que obvia lo que para él es central, los relatos históricos marginales de los oprimidos como elementos en los que la «estructura metafísica» del futuro se encuentra en modo latente. Pero es además la figura de Wyneken la que otorga a Benjamin un nuevo perfil de la comunidad. El berlinés cita a su maestro en su epístola a Strauss: «Wyneken dijo alguna vez: “la amistad es un credo ético”; y si esta no es la última verdad, en todo caso es la primera». (Benjamin, 2017, p. 36). Aparece aquí la idea wynekeniana de amistad filosófica como una alianza ética

26 Para una mayor caracterización de la idea de amistad en Nietzsche véase Aurenque, 2018.

en el pensamiento a modo de fundamento para lo comunitario que evita una caída absoluta en las «cien profundas soledades» que establecerían la comunidad política en Nietzsche. A pesar de ello, la tensión entre la soledad y lo comunitario será una preocupación constante en la correspondencia de Benjamin de este período.

5. Conclusiones

Los escritos de juventud de Walter Benjamin suponen una primera elaboración de ideas que tendrán una relevancia notoria en su obra posterior. Tal como indica McFarland, si bien no son preliminares a su obra, sí son articulaciones simbólicas de sus posiciones teóricas (McFarland, 2002, p. 30). Motivado por la figura de Wyneken y la institución de la *Freie Schulgemeinde*, los intereses de Benjamin se apartan de la ortodoxia académica en aras de una afirmación de la juventud y la educación como condiciones de posibilidad fundamentales para un cambio socio-histórico real que sea capaz de superar el bloqueo metafísico presente en la cultura occidental; una superación que se hará cada vez más necesaria y urgente para Benjamin, en especial tras la Gran Guerra.

En este contexto, Wyneken supone una figura clave en la formación intelectual del berlinés. Es a través de él como llega a Nietzsche, figura con la entabla un diálogo plasmado a través de los diferentes escritos realizados en su etapa de estudiante. Esto hace que la interpretación de Benjamin de los textos nietzscheanos esté marcada por la figura del educador alemán. Pese a lo anterior, existe una autonomía lo suficientemente importante en la interpretación benjaminiana de los textos de Nietzsche, con el cual guarda importantes analogías en su pensamiento sobre la historia. La crítica nietzscheana a las doctrinas académicas sobre el conocimiento histórico dominantes a finales del siglo XIX y principios del XX, positivismo e historicismo, supone el mismo punto de partido que el de Benjamin, a partir de la cual se erige una necesidad de recuperar este conocimiento para la vida, en aras de la construcción de una nueva situación cultural en el presente histórico. La primacía epistemológica del presente propuesta por Nietzsche aparece en Benjamin con la misma fuerza y la misma formulación.

Si bien las analogías en su pensamiento histórico son importantes, también lo son sus diferencias, marcadas por las soluciones, por decirlo así, prácticas, al problema del vaciamiento metafísico del mundo. Si bien en Nietzsche encontramos la figura del *Übermensch* y la comunidad derivada de la asociación de este nuevo tipo de ser humano con sus iguales, para Benjamin esto recae en una injusticia histórica respecto de los relatos marginales de la misma que conforman la historia de los vencidos; supone un nuevo olvido generando una situación análoga a la ya existente. Por ello Benjamin aboga más bien por reconstruir la religiosidad, descatalogada por la sociedad industrial-capitalista, pero que podría tener la fuerza suficiente para establecer no sólo nuevos lazos comunitarios, sino una nueva relación del ser humano con el mundo en general. Y esta tarea sólo puede darse en una juventud en la cual la fuerza de la ideología dominante aún no ha provocado su total sumisión al sistema.

Bibliografía

Adorno, T. W. (1995). *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Ediciones Cátedra.

- Aurenque, Diana. (2018). *Nietzsche y su “ética de la amistad”: Con y contra la tradición*. Talca: Universum, 33(2), pp. 75-95. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762018000200075>
- Ballester Brage, L., & Colom Cañellas, A. J. (2012). *Juventud y pedagogía (sobre la génesis del pensamiento de Walter Benjamin)*. Salamanca: Teoría De La Educación. Revista Interuniversitaria, 23(1), p. 71–106. <https://doi.org/10.14201/8579>
- Benjamin, W. (1989). *Gesammelte Schriften*. II/1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (1992). *Gesammelte Schriften*. VII/1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (1995). *Gesammelte Briefe. 1910-1918*. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (2011). *Early Writings 1910-1917*. Cambridge: Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2012). *The Correspondence of Walter Benjamin*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Benjamin, W. (2016). *Obras Completas*, Libro II, Vol. I. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2017). *Materiales para un autorretrato*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2019). *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Chaves, E. (2015). O “*Silêncio Trágico*”: Walter Benjamin entre Franz Rosenzweig e Friedrich Nietzsche. Lisboa: Philosophica (46), pp. 67-78.
- Eiland, H. & Jennings, M. W. (2020). *Walter Benjamin. Una vida crítica*. Madrid: Tres puntos ediciones.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.
- Hayek, F. A. (2003). *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón*. Madrid: Unión Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Löwy, M. (2000). *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. Marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. Sao Paulo: Cortez Editora.
- Löwy, M. (2015). “Walter Benjamin y la crítica del progreso” en Cohen, E.: *Walter Benjamin. Resistencias Minúsculas*. México D.F.: Ediciones Godot, pp. 17-32.
- Löwy, M. (2022). *La revolución es el freno de emergencia. Ensayos sobre Walter Benjamin*. Santander: Asociación Shangrila Textos Aparte.
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid: Editorial EDAF.
- Nietzsche, F. (2019). *A genealogia da moral. Uma polémica*. Lisboa: Babel.
- Nietzsche, F. (2021). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2022). *Humano, demasiado humano*. Madrid: EDAF.
- Nisbet, R. (1986). *La idea de progreso*. Buenos Aires: Revista Libertas, 5 (Octubre).

- McFarland, J. (2002). *Constellation. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History*. (Copia impresa presente en el Walter Benjamin Archiv de la Akademie der Künste en Berlín)
- Scholem, G. (2014). *Historia de una amistad*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Taccetta, Natalia. (2021). *Lecturas a contrapelo y un concepto de historia útil para la vida. Walter Benjamin y Friedrich Nietzsche: una interlocución posible*. Santiago de Chile: Cuadernos de historia, (55), 97-115. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-12432021000200097>
- Wohlfarth, I. (2016). “Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero” en Cohen, E., R. Brondo, E., Santangelo, E. & Santoveña, M. (Eds.), *Walter Benjamin Fragmentos críticos*. (pp. 77-96). Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wyneken, G. (1926). *Las Comunidades Escolares Libres*. Madrid: Publicaciones de la Revista de Pedagogía.

La terapia psíquica según Hegel. De la osificación de la locura a la fluidez de la razón

Psychic therapy according to Hegel. From the ossification of madness to the fluidity of reason

*ANDRÉS ORTIGOSA**

Resumen: Dentro de la filosofía del espíritu subjetivo, la teoría de Hegel acerca de la locura es un tema más bien recurrente en la literatura. En contraste, el restablecimiento de la racionalidad humana (la terapia psíquica) es un tema poco abordado por los investigadores. Por ello, primero se expone qué es la locura relacionando para ello al sentimiento de sí y al hábito. A la luz de esta concepción se explica la teoría de Hegel sobre la terapia psíquica, que ha sido tan poco tratada.

Palabras clave: Hegel, terapéutica, psicología, locura, psiquiatría.

Abstract: Within the philosophy of the subjective spirit, Hegel's theory of madness is a rather recurrent theme in the literature. On the other hand, the restoration of human rationality (psychic therapy) is a topic that is rarely addressed by researchers. For this reason, we will first explain what madness is by relating it to the sense of self and to habit. In the light of this concept, Hegel's theory of psychic therapy, which has been so little treated, is explained.

Keywords: Hegel, therapeutics, psychology, madness, psychiatry.

Recibido: 09/10/2023. Aceptado: 01/04/2024.

* Universidad de Sevilla. Contratado predoctoral PIF FPU. Miembro del grupo de investigación «El idealismo alemán y sus consecuencias actuales» (HUM: 172). Correo electrónico: aortigosa@us.es / ortigosaandres@gmail.com. Líneas de investigación: idealismo alemán, metafísica y filosofía de la psiquiatría. Publicaciones recientes: Ortigosa, A. (2023). «Schelling's Legacy on Psychiatry: Reil, Haindorf and Heinroth», en *Schelling-studien*, 10, 105-128; Ortigosa, A. (2023). «Cuando Reil dejó a Kant para leer a Schelling: el nacimiento de la psiquiatría», en *Endoxa*, 52, 55-72.

1. Introducción¹

La filosofía de la psiquiatría de Hegel se encuentra en su Antropología, el primer momento del espíritu subjetivo. Comentarios a la filosofía del espíritu subjetivo hay muchos tras dos siglos de hegelianismo. Por ejemplo, del siglo pasado, solo hace falta recordar a Fetscher (1970), Greene (1972), o a Bonito Oliva (1995). Estos comentarios son referencias importantes para quienes estudian el espíritu subjetivo. O también en nuestro actual siglo encontramos a quienes también se han ocupado de este tema, como Stederoth (2001), Inwood (2010), o Maurer (2021). Algunos se han especializado en la Antropología como Mowad (2019), Corti (2016), o Padial (2019), o el excelente monográfico que le dedicaron Arndt y Zovko (2017), entre otros muchos nombres posibles.

Dentro de la Antropología, si nos fijamos, suele llamar la atención la teoría de la locura de Hegel. Su comprensión sobre lo psicopatológico es algo que no ha dejado a nadie indiferente. A fin de cuentas, «ser humano significa ser potencialmente loco» (Žižek, 2009: 111). Algunos, como Žižek (2009), Wenning (2013), Brauer (2018), así como recientemente Gregson (2023), les han dedicado artículos a aspectos concretos de la locura en Hegel, bien sobre sus influencias, o bien sobre sus implicaciones. Otros, como en la década de los noventa Berthold-Bond (1995), o en la actualidad Caldeira (2019), han tomado la locura como tema principal de sus investigaciones. Incluso Achella *et al* (2021), en su monografía *The Owl's Flight* le han dedicado una sección entera a este asunto. Parece que, lentamente, la locura va abriéndose paso como tema de la filosofía hegeliana, mostrándose vital para la comprensión del espíritu subjetivo. No obstante, hay escasez bibliográfica sobre la terapéutica que propuso Hegel.

Si bien, como digo, la locura suele suscitar interés, aún existe una escasa bibliografía —casi nula— acerca de la terapéutica psíquica según Hegel, es decir, sobre cómo propuso el filósofo que se podían recuperar las personas con enfermedades mentales. Hay quienes le han dedicado algunas líneas, o algunos párrafos. Rara vez nos hemos detenido a explicar esto los especialistas. Pero es el contrapeso que se suele olvidar: igual que hay una elaborada teoría de la locura según Hegel también hay una teoría sobre cómo puede sanar el psiquismo humano. Esta no se encuentra en la *Enciclopedia*, sino en los apuntes tomados por sus alumnos, publicados en las *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo*.² Hegel se dedicó a explicar cómo sana la *psyche* humana en su periodo berlinés, y no antes. Concretamente en 1822, en 1825 y en el semestre de invierno de 1827-8. Analizar comparativamente las propuestas de cada curso mencionado es imposible en la extensión de un artículo si se pretende ser riguroso. Por ello, lo que planteo es mostrar la terapéutica hegeliana centrándome sobre todo en las *Lecciones* de 1827-8 en tanto que son la versión más definitiva que nos queda del pensamiento de Hegel respecto al tema.

La teoría hegeliana de la terapéutica, así como de la locura, no seguía una línea de interpretación del todo acorde a su época, aunque sí bastante actual. En la actualidad sigue permaneciendo el debate mente-cerebro en la psiquiatría. Sigue habiendo apoyos al dualismo por parte de reputados psiquiatras y filósofos de la ciencia, como Popper y Eccles (1977), o

¹ Se siguen las abreviaturas propuestas por la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel.

² De aquí en adelante llamadas *Lecciones*.

Loose (2018). Y también críticos, como Novick y Ross (2020) o Ng (2022). Pero la posición de Hegel es opuesta: no existe tal cosa como el dualismo mente-cerebro, pues el cuerpo y mente son una unidad, no dos sustancias que hay que compatibilizar como ya mostró hace años Wolff (1992, 112-114) y también Nuzzo (2013). De ahí que, por ejemplo, pueda hablar de una «fisiología psíquica» (Padial, 2016). En definitiva, esto es que Hegel está lejos de parte del pensamiento de su época y más cerca de una psiquiatría actual como la de Fuchs (2017). Como veremos, Hegel distinguirá dos lados (*Seiten*) por los que la terapia debe efectuarse: el físico y el psíquico, pero funcionan precisamente porque el ser humano como espíritu es solo uno.

Ahora bien, para poder exponer la terapéutica de Hegel necesariamente hay que comentar su concepción sobre la locura, pues el remedio tiene su luz desde la enfermedad. Así pues, se trazará un primer apartado en el que se comentará la relación entre el sentimiento de sí y la locura. El sentimiento de sí, como veremos, es la totalidad sentiente, la interioridad humana. Es precisamente cuando esta se desarmoniza que emerge la locura (*Verrücktheit*). La locura es, en general, la osificación de una determinidad particular en la mente de una persona, lo que le impide salir de dicha determinidad. Para comprender la gravedad de la locura, habrá que recurrir a la última sección del alma sentiente: el hábito. Hábito y locura están íntimamente relacionados en la filosofía de Hegel (Žižek, 2009: 112-113). Como veremos más adelante, para Hegel el hábito es el mecanismo del sentimiento de sí. Esto quiere decir entonces que, si la locura ocurre cuando se desarmoniza el sentimiento de sí, y el mecanismo de este es el hábito, entonces la locura es un problema del hábito del sentimiento de sí. Visto esto, entonces se puede explicar la terapéutica hegeliana. Es cierto que Hegel, en su explicación, utiliza muchos ejemplos, lo cual produce una descarga teórica. Pero eso no significa que no haya una teoría. Así pues, partiendo de su concepto de locura se pasará a explicar qué, por qué y cómo proponía Hegel que fuese el tratamiento de las personas que padecían una enfermedad mental.³

2. El sentimiento de sí y la salud mental

El sentimiento de sí (*Selbstgefühl*) es un término compuesto que es más joven de lo que parece. Como mostró Hermann Drüe (1994), su origen es bastante reciente. Está compuesta por *Selbst* y *Gefühl*, pero como unión no se dio hasta la segunda mitad del siglo XVIII. En su origen, *Selbstgefühl* es un término que «no parece basarse solo en el sentimiento, sino que requiere el componente cognitivo de la conciencia o la cognición» (Drüe, 1994: 285). Por ello, aunque sea un sentimiento requiere tener conciencia de este.

Cuando Hegel lo emplea en su sistema modifica un poco su significado. Es un componente necesario posteriormente para la conciencia y la autoconciencia, pues para Hegel pertenece al mundo inconsciente y preconsciente. Es un sentimiento que se tiene de uno mismo, pero antes incluso de que se haya desarrollado la conciencia (Padial, 2019: 75).

3 Si bien su terapéutica, igual que sus concepciones de psicopatología, están influenciadas por Pinel y por Reil, aquí no pretendo detenerme en ello. No hay espacio para todo. Aquí baste con presentar la terapéutica según Hegel y esclarecer su relación con su teoría de la locura. Sobre la influencia de Pinel sobre Hegel, véase: Battistoni (2021).

El sentimiento de sí es vital para el desarrollo de la individualidad. Todo lo que se da en la esfera del sentir⁴ (las sensaciones, sentimientos, pasiones, etc.), se va sedimentando en el sentimiento de sí, quedando registradas. Hegel explica esto con la metáfora de la tabla de bronce: «ese contenido está inscrito en la tabla de bronce de nuestro ser por fuerza del sentimiento de sí» (LFES II: 438 / GW 25, 2: 704). Que esté inscrito en la tabla de bronce quiere decir que es algo que permanece en nosotros durante el resto de nuestra vida. Hemos quedado cincelados por nuestras sensaciones, sentimientos, etc. Por eso como aclara Padial (2019: 73): «las determinaciones interiorizadas, depositadas y sedimentadas en nuestra interioridad, nos pertenecen, forman parte de nuestro ser, de nuestra sustancialidad (...). Las determinaciones han troquelado afectivamente a nuestro ser de un modo u otro, grabándose o imprimiéndose en el psiquismo. Están impresas en él». A lo que conviene añadir junto a Maurer (2021:121) que este «quedar impreso en el alma» no quiere decir algo inmaterial, sino que el alma refiere a un cuerpo vivido, animado (*Leib*), y no al cuerpo meramente físico (*Körper*).

De esto que el sentimiento de sí, más que un acto cognitivo, es uno emocional: consiste en un sentirnos a nosotros mismos, y por eso se puede dar antes de que se genere la conciencia. Es prerreflexivo. Pero en él ya se está forjando nuestra individualidad, nuestro carácter irreplicable. Por eso la *Selbstgefühl* hegeliana es el punto inicial de nuestra individualidad (Chepurin, 2017: 107).

Sin embargo, este registro de las sensaciones, sentimientos, etc., requiere armonizarlas. De lo contrario, como veremos, se deviene en locura. En la *Enciclopedia*, en la nota al §408, Hegel contrapone la locura y la salud mental. Una *psyche* sana es capaz de controlar a las determinidades particulares. Así, una emoción, como el ansia de violencia que produce la ira, debe poder ser controlada. Esa labor de control, en la que una determinidad particular no eclipsa a las demás, es la salud mental. Hegel la define también como conciencia de presente (*präsenste Bewusstsein*), lo que quiere decir que en el presente de una conciencia debe aparecer una interioridad ordenadamente. Para que se dé este orden, tienen que estar en armonía con la totalidad sentiente. Esta totalidad sentiente ordenada es, precisamente, el sentimiento de sí (Enz C, §408N). Su orden es la salud mental. En contraposición, cuando una persona es presa del odio, se vuelve violenta, siendo que su pasión puede llevarle a la locura porque no mantiene el control sobre sí mismo (Enz C, §408N).

Ahora bien, controlar no quiere decir suprimir. Las pasiones, sensaciones, sentimientos, etc. no tienen que ser anulados para ser mentalmente sanos, sino que se es mentalmente sano cuando lo conseguimos controlar sin que quedemos atrapados en una de ellas.⁵ ¿Cómo puede hacer esto el sentimiento de sí?

El sentimiento de sí tiene que envolver a todas las sensaciones, sentimientos, etc., pero no es ninguno de ellos en concreto. Es casi como un receptáculo que armoniza en su interior: las

4 Se utiliza el término «esfera del sentir» en el sentido en que lo emplea Maurer (2021: 23) con *Gefühlssphäre*, para referir a aquella dimensión de la interioridad humana que guarda relación con la emocionalidad, las sensaciones y la afectividad.

5 El control de las pasiones, emociones, sentimientos, sensaciones, etc., corresponde al sentimiento de sí a través del hábito, tal como había sido señalado ya por la filosofía clásica (véase sobre ello: Rodríguez, 2022: 71-75; 91-95). Para un tratamiento sobre hábitos y emociones en la filosofía de Hegel, véase: Padial 2013 y Ortigosa, 2019.

emociones, sensaciones... todas ellas se van depositando en el sentimiento de sí, quedando registradas, y este es el que las armoniza para mantener una interioridad ordenada. Por eso, el sentimiento de sí no es idéntico a las sensaciones, etc., aunque los envuelva, como bien afirma Lumsden (2012: 222): «el sentimiento de sí es, sin embargo, capaz de moderar y superar las sensaciones conflictivas, porque no es idéntico a sus sensaciones particulares y no está totalmente determinado por ellas».

Si nos fijamos, hasta este punto Hegel nos ha comentado qué hace el sentimiento de sí, pero no cómo lo hace. La respuesta es el siguiente momento: el hábito (*die Gewohnheit*). Él mismo afirmará que «el hábito es el mecanismo del sentimiento de sí» (Enz C, §410N). Por ello, para comprender cómo el sentimiento de sí consigue armonizar a la interioridad humana produciendo la salud psíquica hay que abordar al hábito.

3. Los hábitos

3.1. Los hábitos y la corporalidad

En ocasiones parece que la filosofía de los hábitos de Hegel tiene una doble dimensión: una hacia la interioridad y otra hacia la exterioridad. Así, las destrezas serían la relación de los hábitos con la exterioridad, mientras que la gestión anímica, en tanto que hábito, podría verse como una dimensión interior. En contraste, Hegel no considera esto así. Al contrario, toda destreza respecto a la exterioridad, así como todo lo referente al dominio de nuestra dimensión afectiva, implica necesariamente al cuerpo vivido, o corporalidad (*Leiblichkeit*). Es decir, no es que Hegel establezca dos dimensiones, sino que los hábitos pertenecen a la corporalidad (LFES II: 461 / GW 25, 2: 728.).

Los hábitos son, de entrada, una mecanización que reduce el coste de desarrollar habilidades. Por ejemplo, habituarse a tocar un instrumento es un proceso por el cual, al inicio, una persona tiene que concentrarse en dónde colocar los dedos, cuánto aire expulsar, cuán lento debe expulsarlo e, incluso, sobre cómo acomodarse para tocarlo. Por ende, la base de estos hábitos reside en el desarrollo de las destrezas corporales. Al habituarnos, el cuerpo se dispone de modo correcto para nuestra tarea. Cuerpo como mármol y hábitos como cada golpe que lo esculpe (Malabou, 1996: 43). Un ejemplo recurrente en Hegel sobre ello suele ser el hábito de la postura erguida, la cual

se ha hecho hábito por su voluntad: una postura inmediata e inconsciente (...); el ser humano se mantiene en pie solamente porque quiere y en tanto que quiere, y sólo mientras él inconscientemente lo quiere (Enz C, §410N).

La voluntad (*Will*) del ser humano ha comenzado a habitar al cuerpo para que sea capaz de erguirse sin ningún esfuerzo, volviéndolo inmediato e inconsciente. Al habituarse, entonces la voluntad de estar en pie es la que está operando, aunque no haga falta concentrarse en ello. Por eso es un hábito. Es más, la postura erguida se aprende en los primeros estadios de la infancia, siendo en ese momento aún inconsciente nuestro aprendizaje. Siguiendo a de Laurentiis, esta voluntad a la que Hegel refiere en la Antropología es todavía previa a

la conciencia, de ahí que no haya que confundir esta voluntad con la voluntad libre de la Psicología.⁶ En este momento la voluntad es más bien un «impulso liberador» (de Laurentiis, 2021: 179-180).

Del mismo modo, Hegel ofrece otro ejemplo de hábito rotundamente inconsciente. Este es el acto de ver. Si lo reflexionamos, para ver tenemos que fijar la mirada, tensar los globos oculares y distinguir las formas. Eso es ver. Lo hacemos de manera inmediata sin ningún esfuerzo. Pero si destensamos los globos oculares en realidad todo se vuelve borroso rápidamente. Lo que aquí ocurre, según Hegel, es que nos hemos habituado a ver (Enz C, §410N).

Debido a estos ejemplos Merker (1990: 232) señaló que los hábitos en la filosofía de Hegel son un refinamiento de nuestras destrezas sensoriales y destrezas motrices elementales para reducir el coste de esfuerzo cuando ejercemos nuestro hábito. Asimismo, Padial (2019: 79) también ha subrayado este mismo punto pues los contempla como hábitos corporales, a través de los cuales el espíritu está comenzando a saberse como corporalidad, la cual está tratando de dominar. Sin embargo, Padial va un paso más allá de Merker y afirma que los hábitos: «viene a ser como una espiritualización de lo natural en el ser humano y aquello que permite que el espíritu despierte a sí mismo desde lo natural» (Padial, 2019: 79). Esto es, que es a través de los hábitos que comienza el desperezamiento de lo natural en el ser humano, su tránsito a ser espíritu plenamente. Dicho de otro modo: es el comienzo de la superación de la naturaleza.⁷ Por eso el espíritu no está a plena capacidad en este momento del desarrollo biopsicológico del ser humano, sino que está en estado de latencia, comenzado a eclosionar lentamente a partir de los hábitos. De aquí que intérpretes como Lewis (2007: 42) consideren que los hábitos son una «segunda naturaleza espiritual», pues es mediante ellos que la espiritualidad se convierte en una costumbre para cada ser humano.

Sin embargo, los hábitos corporales van más allá del estado inconsciente. La corporalidad (*Leiblichkeit*) es el asiento firme sobre el que están todos los hábitos, siendo así, que también aparecen en él los hábitos conscientes. Por sorprendente que suene en ocasiones, para Hegel pensar también es un hábito. Más adelante, en la *Enciclopedia*, Hegel señala que «el pensamiento enteramente libre, activo en el puro elemento de sí mismo, necesita igualmente del hábito y de la soltura» (Enz C, §410N). A primera vista podría parecer que Hegel utiliza «soltura» y «hábito» como una ornamentación para señalar la importancia de pensar. Pero no. Su sentido es literal pues redacta lo siguiente: «solo mediante ese hábito [el pensamiento] existo yo, en cuanto pensante, para mí» (Enz C, §410N). Hay que habituarse también a pensarse a uno mismo. Solo así nos reflejamos en nuestro propio pensamiento, tomando conciencia de nuestra existencia. Ahora bien, ni en un hábito tan elevado como es el pensar, o el pensarse, se pierde a la corporalidad: «incluso esta inmediatez del ser-cabe-sí pensante contiene corporeidad (falta de costumbre o pensar mucho tiempo producen dolor de cabeza); el hábito disminuye esta sensación en tanto [que] convierte a determinación natural en una inmediatez del alma» (Enz C, §410N). Inexorablemente, el cuerpo y la mente están unidos, siendo que al pensar hay consecuencias en nuestro propio cuerpo. De hecho,

6 La voluntad libre aparece en el último momento del espíritu subjetivo y luego cobra especial valor en el espíritu objetivo. Sobre esto, véase: Paredes, 2023.

7 Es cierto que también algunos investigadores han afirmado que el hábito permite la idealización de la naturaleza, pero que también limita al espíritu en su desarrollo ontoteológico. Por mor de la extensión, este tema no puede discutirse aquí. Para ello, véase Menke (2013) y Morani (2022).

lo que se cansa de pensar es el cuerpo (LFES II: 462 / GW 25, 2: 729). Pues bien, siendo inseparable el cuerpo y la mente por la *Leiblichkeit*, vamos a ver cómo afecta el hábito a la esfera del sentir.

Asimismo, Hegel considera que la dimensión afectiva del ser humano (tanto sentimientos, como pasiones, así como sensaciones) también requiere de hábitos. Habituarlos a sentir el tacto para que, cuando toquemos un objeto, eso no nos interrumpa quedando nuestra atención apresada en ese objeto. O habituarnos a las sensaciones diarias, como olores, sabores, sentimientos, etc., para no quedar encapsulados en ellos. Todo eso también son hábitos que tienen su asidero en la corporalidad como veremos en la siguiente sección.

Por ahora baste con mantener que los hábitos están enraizados en nuestra corporalidad. No se les puede separar. Da igual si son hábitos más primordiales en el proceso de aprendizaje humano, como la postura erguida o incluso el acto de ver, o si es pensar como actividad elevada en el ser humano. La corporalidad siempre está presente produciendo que nos habituemos. Pero ¿qué ocurre cuando no nos habituamos a nuestra interioridad? ¿Qué pasa cuando la vida afectiva, a la que deberíamos estar habituados, se desequilibra?

3.2. La relación de la locura con el hábito

Para Hegel la locura está imbricada con los hábitos. En el sentimiento de sí (*Selbstgefühl*), que es la sección que precede a los hábitos, Hegel ya había señalado que el sentimiento de sí trataba de englobar y ordenar a nuestros sentimientos, pasiones y sensaciones (Enz C, §409). El sentimiento de sí es, entonces, totalidad sentiente. Para que sea posible este orden y que una pasión no eclipse a otra manteniendo así un psiquismo sano, se requiere de los hábitos. Hegel señala explícitamente que «el hábito es el mecanismo del sentimiento de sí» (Enz C, §410N). Esto es, que el sentimiento de sí consigue el orden de la interioridad a través de los hábitos.

Pues bien, lo que Hegel plantea es que la locura (*Verrücktheit*) son maneras en que el sentimiento de sí queda desordenado. Es decir, que no se consigue habituar a lo que siente. La locura, de acuerdo con Hegel, se manifiesta en tres formas concretas: idiocia (*Blödsinn*), delirio (*Wahnsinn*) y manía (*Tollheit*). Pero todas ellas son manifestaciones de una única enfermedad, que es la locura.⁸ Hay que entender entonces por qué la locura es una ausencia de hábito respecto a la interioridad.

La locura consiste en estar «cautivo de una determinidad particular» (Enz C, §408).⁹ Cuando una determinidad particular, como una sensación, nos hace permanecer en ella, entonces no somos capaces de pensar más allá de esta. El individuo permanece sesgado, o parcializado (*befangen bleibend*) en esa determinidad sin poder orientarse. Es por ello por

8 En la época de Hegel este modelo de comprensión sobre la locura era de lo más común. Popularmente se ha conocido en la historia de la psiquiatría como modelo de la «psicosis única», es decir, una enfermedad (la locura) y diferentes manifestaciones de esta enfermedad. Sobre la psicosis única, véase: Huertas, 1999. La tendencia de Hegel a interpretar así la locura parece ser una influencia pineliana, pues el francés también comprendía así a la locura. Sobre este tema: Ortigosa, 2024.

9 En sus lecciones de 1822, Hegel ya señaló que «la locura es una contradicción fijada del apasionamiento, del impulso, contra la razón y la sensatez, e inmediatamente contra la objetividad del alma» (LFES II: 155, GW 25,1: 85).

lo que el sujeto queda encapsulado, como en un enclaustramiento monádico, en una determinidad particular. Esa determinidad no ocupa un lugar normal en el psiquismo humano, sin lograr integrarse con la totalidad sentiente. Así, comenta Hegel que «el sujeto no asigna a ese contenido la posición razonable ni la subordinación que le corresponde dentro del sistema individual del mundo en que consiste un individuo» (Enz C, §408).

Lo más natural en una persona no es quedar apresado en una determinidad. Al contrario, eso es un estado patológico, llegando a una contradicción en el espíritu, pues no debería tener ese problema, pero ocurre (Fetscher, 1970: 85). En la actualidad, por ejemplo, el trastorno explosivo intermitente¹⁰ funciona así: personas que tienen arrebatos de ira, violencia y agresividad que no pueden dominar. También ocurre igual en el trastorno de hipersexualidad.¹¹ En sendos casos, son determinidades particulares (ira o deseo sexual) que no consiguen armonizarse con el resto de las sensaciones, sentimientos y pasiones, las cuales terminan por ser eclipsadas. Y son eclipsadas, precisamente, porque esa determinidad no es controlada. Así, si la totalidad sentiente es una armonía en la que las sensaciones, sentimientos y pasiones fluyen entre sí, la locura acontece cuando una determinidad se osifica impidiendo ese orden fluido de la interioridad humana.

Siendo así, entonces lo propiamente enfermo es el sentimiento de sí (o totalidad sentiente), pues es lo perturbado. Sin embargo, como se dijo, no hay que olvidar que también tiene que haber un asidero corporal para la locura. Así lo recuerda el propio Hegel: «la locura es una enfermedad del sentimiento de sí (...). Pero también es una enfermedad corporal [*leibliche Krankheit*], aunque propiamente el espíritu está enloquecido» (LFES II: 440 / GW 25, 2: 706). El espíritu no es indistinto de su corporalidad, sino que es un espíritu *encarnado*, que está en nuestro cuerpo y siente. Es uno con la corporalidad.

Cuando se produce la locura y se desarticula al sentimiento de sí con la *psyche* humana entonces ocurre lo patológico porque «un individuo enfermo mentalmente es alguien que, a pesar de haber alcanzado el estado de conciencia, ya no es capaz de hacer compatibles sus sentimientos y su sentimiento de sí con los contenidos de la conciencia y la autoconciencia» (de Laurentiis, 2021: 166). Esto quiere decir que el sentimiento de sí y sus sentimientos están descoordinados con lo que ocurre en su conciencia. Cuando eso ocurre es debido a la osificación de una determinidad particular.

Cuando ocurre la locura, la totalidad sensante pasa del orden al desorden, de la fluidez de la totalidad a la osificación de la determinidad. A esto lo denomina Hegel genio maligno (*böse Genius*). Lejos de ninguna reminiscencia cartesiana, el genio maligno es la desarmonización de la totalidad sensante que produce la locura (LFES II: 304 / GW 25, 1: 371). ¿Qué es entonces la locura? La osificación de una determinidad particular, o también el genio maligno que, si nos fijamos, se produce cuando el sentimiento de sí pierde su mecanismo (el hábito) para poder armonizar a todas las sensaciones, sentimientos y pasiones. Esto es, que la locura es la carencia de un hábito: el hábito de armonizar nuestra totalidad.

Para poder solucionar este problema entonces hay que devolver al sentimiento de sí su hábito, para que así armonice a la totalidad sensante nuevamente. Pero ¿cómo se hace

10 Véase el caso 15.2. recogido en los casos clínicos del DSM-5 (2015, 248-249).

11 Véase el caso 3.6. de los casos clínicos recogidos por el DSM-5 (2015, 59-60).

eso? ¿Cómo se regenera este hábito que se ha perdido? En esto consiste la propuesta terapéutica de Hegel.

4. La terapéutica hegeliana

Si bien en la *Enciclopedia* Hegel aborda escasamente la terapéutica, en sus *Lecciones* aparece todo lo contrario. Es un tema que, a juzgar por el número de páginas que ocupa en los apuntes de su alumnado, en realidad, le interesó muchísimo. Sin embargo, hay algo que sorprende. Hegel, pese a insistir en que la *psyche* y el cuerpo son una unidad, divide la terapéutica en dos partes: una centrada en el lado físico del organismo humano y otra plenamente en el mental.

De entrada, esta división parece contradecir su concepción antropológica. Pero si se atiende al texto, Hegel propone *vías* por las que curar la enfermedad mental, la cual afecta a la totalidad de la persona. De hecho, hay un cambio significativo en la terminología que Hegel emplea en 1825 y luego en 1827. Esto puede verse en que en los apuntes de 1825 de von Griesheim, Hegel divide como «curación fisiológica» y «curación psíquica» (LFES II: 317-325 / GW 25, 1: 390-400). En contraste, en los apuntes de Stolzenberg, de 1827-8, Hegel ya no habla de dos curaciones para la locura, sino que utiliza «lados» (*Seiten*). Esto es relevante porque, pese a ser tratamientos diferentes, al plantearlos como «lados» quiere decir que cada uno remite a una totalidad. La diferencia es si se empieza a tratar a la locura desde un lado o desde el otro, pero al final ambos confluyen en el mismo individuo, que en tanto que espíritu no suprime al cuerpo, pues es, como se dijo, espíritu encarnado. Examinemos cada lado.

El lado físico-medicinal consiste en aplicar medicación, u otros tratamientos, al enfermo mental (LFES II: 452 / GW 25, 2: 718). Estas tienen diversos objetivos, desde calmarlo hasta tratar de curarlo. Ahora bien, es cuando el paciente ya está medicado que entonces se comienza con las terapias físicas plenamente. Hegel enumera dos prácticas principales: baños medicinales por gotas y los baños calientes. Con esto el enfermo temple el ánimo, se mantiene más tranquilo y permite que se trabaje con él. Si estos métodos no funcionan, Hegel menciona algunos otros que también surten efecto en ocasiones, como el balanceo. Con este método, normalmente se aplaca a la furia del paciente.¹² Con todo, se puede decir que el lado físico-medicinal predispone al paciente para que pueda aplicarse después el tratamiento psíquico correctamente.

El lado psíquico, por su parte, consiste en otras formas de actuar con el paciente para que recobre su cordura. Para ello no se puede olvidar la importancia del trato humano, que debe inspirarse en el tratamiento moral de Pinel,¹³ pues «el loco es un ser humano, que aún conserva razón» (LFES II: 453 / GW 25, 2: 720).¹⁴ Precisamente, lo que hay es que restaurarla. Como expresa el propio Hegel, igual que el cuerpo físico (*Körper*) mantiene vitalidad cuando enferma —y por ello podemos sanarle— también el loco mantiene alguna dosis de

12 Este curioso método, ideado por Cox, consistía en balancear al paciente furioso hasta que se relajase, siendo Jorge III uno de los que más recurría a este método (LFES II: 452-453 / GW 25, 2: 719).

13 Sobre este tema, así como la raigambre pineliana en Hegel: Padial y Ortigosa, 2021.

14 Traducción ligeramente modificada.

racionalidad. Esta racionalidad aún latente se manifiesta en intervalos lúcidos (Wenning 2013: 115). En estos los psiquiatras pueden actuar. Cuando se da este intervalo lúcido, entonces el psiquiatra puede hablar con él para que reflexione sobre las consecuencias de sus acciones, así como tomar conciencia de su responsabilidad (LFES II: 453 / GW 25, 2: 720). Es decir, recobran un sentido moral.

No obstante, no basta con la cura hablada, sino que esta solo sirve para irle ayudando a que se restaure la racionalidad. Por ello, hay un segundo paso en el lado psíquico, que consiste en despertar intereses en él. Si se logra despertar el interés de un paciente en algo nuevo, se le consigue sacar de la determinidad particular en la que está envuelto (LFES II: 454 / GW 25, 2: 721). Pongamos un ejemplo: una persona con síndrome de Otelo, que siente celos de cualquiera que mire a su pareja y cuando está sin ella no puede dejar de pensar en que alguien la corteje. Pues bien, si se sigue lo que Hegel señala, para que este paciente salga de la determinidad particular —en este caso, los celos— hay que despertar otros intereses en él para que deje de pensar en el tema que le obsesiona insanamente.

Lo que Hegel recomienda en el texto es que esos intereses sean acostumbrarse al orden y la limpieza y el trabajo físico. Mediante el acostumbramiento al orden y la limpieza uno se habitúa a pensar y preocuparse por cosas más allá de su obsesión. Asimismo, con el trabajo físico, como labrar la tierra, el cuerpo se mantiene en movimiento, lo cual entretiene a sus sensaciones obligándolas a salir de la determinidad particular (LFES II: 454 / GW 25, 2: 721). Como señala Williams (2007: 17), Hegel con estas propuestas no está intentando volver dócil al enfermo mental, como observase Foucault, sino que busca que el paciente se sienta bien y paulatinamente sane. Así, Hegel pone el ejemplo de un sanatorio napolitano que obligaba al orden y la limpieza, incluía el trabajo físico, y además añadía que las personas ingresadas viesan comedias y realizasen otras actividades divertidas. De acuerdo con él, esto lleva a que los enfermos mentales sientan que «la vida es fácil para ellos. Están llenos de alegría en su trabajo. El entorno habitual del delirante pertenece a la totalidad de su sentimiento de sí» (LFES II: 454 / GW 25, 2: 721). El entorno, pues, afecta a la totalidad sentiente. Al afectarla es importante que el entorno sea un buen entorno. El sentimiento de sí, pues, está en la base de la interioridad que permite que la racionalidad luego se desarrolle sanamente, sin patologías. Por esto mismo ha señalado Maurer que «su insistencia en que el enfermo mental nunca pierde la razón es indicativa de que Hegel ve una relación de continuidad entre la conciencia racional y la *Gefühlssphäre*» (Maurer, 2021: 283).

¿Qué es entonces sanar mentalmente? Que la determinidad particular osificada regrese a la totalidad de la racionalidad. Para ello hay que medicar al paciente en ocasiones, hacer que se relaje mediante baños, que trabaje, que sea limpio y ordenado y que, si es posible, se divierta. A todo esto, ahora añade Hegel que además deben aprender a confiar en otras personas y que, para ello, lo mejor es que los médicos y asistentes de los sanatorios se ganen su confianza. Ganarse su confianza es algo que ayuda en el proceso terapéutico porque es, nuevamente, una forma de romper con la determinidad particular que nos había dejado fijados. Hegel lo expresa así: «esta confianza es ya un comienzo de objetividad, un salir de sí a la creencia en la benevolencia del otro» (LFES II: 455 / GW 25, 2: 722). Esta apertura a la objetividad quiere decir, precisamente, alejarse del encapsulamiento monádico en el que estaba con la determinidad particular.

Por último, en el lado psíquico del tratamiento hay que considerar que el enfermo mental debe experimentar la conciencia de su locura. De acuerdo con Hegel, en la mayoría de las ocasiones no basta con todas las medidas tomadas hasta ahora. Al contrario, hay que recurrir a que el paciente choque frontalmente con su locura. Para ello tiene que experimentar la contradicción. Para esto Hegel recomienda comenzar siguiéndoles la corriente para que tome conciencia de su locura o se le contradiga más tarde. Así, Hegel puso el siguiente ejemplo en clase de acuerdo con los apuntes de Stolzenberg: «un hombre creía que tenía cuernos en la cabeza, cuernos reales, físicos (risotadas); se le concedió que así era y se hizo como si se lo recortasen» (LFES II: 456 / GW 25, 2: 723). Al hacerlo, el paciente sanó. También pone uno en que un hombre pensó que tenía un carro en su estómago, teniendo el médico que engañarle para que pensase que lo había vomitado. También sanó después de eso. En sendos ejemplos es labor del psiquiatra que, un tiempo después, se siente a hablar con el paciente para explicarle que fue engañado y que así tome conciencia de que estaba envuelto en la locura. Esto es la primera vía.

También se puede intentar que se contradiga. Para ello Hegel pone un ejemplo que es el siguiente: en Gotinga había un hombre que no andaba porque consideraba que tenía una pierna de cristal. Su pierna estaba normal, era de carne y hueso, funcionaba perfectamente, no había impedimentos, pero el loco insistía en que esa pierna era de cristal. Hábilmente el psiquiatra le pidió que le acompañara en su carruaje a la ciudad más cercana para hacer unas compras. En mitad del camino, sin embargo, el carro se detuvo. Los alumnos del psiquiatra se habían disfrazados de ladrones. Cuando el psiquiatra vio a aquellos «ladrones» salió corriendo campo a través. El loco que no podía andar comenzó a correr tras el psiquiatra con sus dos piernas. Tras esto, el psiquiatra le mostró que todo era una farsa y que, efectivamente, su pierna de cristal era una pierna normal, quedando curado.¹⁵ Esto es a lo que Hegel se refiere como un tratamiento psíquico que cure a la enfermedad mental mediante la contradicción.

Si reflexionamos ahora sobre la propuesta terapéutica de Hegel, lo que está proponiendo es lo que en la actualidad se denomina «cura hablada», como han sugerido Inwood (2010: 395) y Rui Caldeira (2019: 151). La cura hablada, o también llamada «cura por la palabra» es popularmente atribuida a Freud (Andino, 2011), consistiendo en que el diálogo entre el psiquiatra y el paciente sea el punto principal por el que sane. Para ello hay muchas estrategias. Sin embargo, en lo que respecta a Hegel, son solo dos: toma de conciencia de la locura o vivencia de la contradicción.

5. Conclusión

Este escrito tenía como objetivo exponer la terapia psíquica según Hegel a la luz de sus consideraciones sobre la locura. Para ello primero se expuso qué era el sentimiento de sí. Este quedaba formulado como una totalidad sentiente. Es decir, el lugar en el que quedan registradas nuestras sensaciones, sentimientos, pasiones, etc. (determinidades particulares), pero sin quedar reducido a ellas. Por eso es totalidad de lo sentido y de lo que

15 Este ejemplo proviene de sus lecciones de 1825, que en estas solo los menciona. Véase: LFES II: 323 / GW 25,1: 397-398.

se siente. La locura emerge cuando una persona queda encapsulada en una determinidad particular. Así, en el lenguaje psiquiátrico actual, una persona con síndrome de Otelo, o con trastorno de hipersexualidad, o con trastorno explosivo intermitente son ejemplos de lo que Hegel describe como una persona presa de la locura. Hay una determinidad particular, como los celos, el deseo sexual, o la ira, que no permite que el resto de las determinidades particulares se armonicen. La locura era pues cuando una determinidad particular se osificaba impidiendo que la salud mental se restablezca, quedando atrapados en ella. Esto se debe a un problema en los hábitos.

Los hábitos, como quedó señalado explícitamente por Hegel, son el mecanismo del sentimiento de sí. Que sea el mecanismo, como vimos, quiere decir que los hábitos son los encargados de armonizar a las determinidades particulares del sentimiento de sí. Desde las sensaciones que provienen de los sentidos hasta los sentimientos que tenemos, el ser humano requiere habituarse a sentirlos. Que sean habituales es lo que permite que no nos quedemos atrapados en esas determinidades particulares. De lo contrario, algo común y banal nos encapsularía como las sensaciones provenientes —por ejemplo, el tacto— que se dan continuamente. Llamarian nuestra atención haciendo que desatendiésemos a las demás. E igual con los sentimientos. Pero es gracias a que nos habituamos a ellas desde nuestra infancia que conseguimos armonizarlas en el sentimiento de sí, haciendo que queden en orden, sin eclipsar las unas a las otras.

Pues bien, a la luz de esta concepción de la locura la terapéutica que Hegel propone se torna clara. En primer lugar, como se enunció desde la introducción, porque no hay un dualismo en Hegel, sino que comprende al ser humano como una unidad entre lo mental y lo corporal. Que sea unidad quiere decir que, aunque podamos distinguirlas, en realidad solo es una misma sustancia. De ahí que los lados del tratamiento psíquico sean complementarios. Por una parte, Hegel trata el lado físico-medicinal. En este hay tres medidas dirigidas a aplacar a la determinidad particular y armonizarla con el resto: la medicación (cuando sea necesaria), los baños medicinales por gota y los baños de agua caliente. Por el lado psíquico el proceso continúa con el mismo objetivo, encontrando que recomienda el orden y la limpieza, el trabajo físico y las actividades recreativas. Todo ello va produciendo lentamente un proceso por el que la persona deja atrás a la determinidad particular y logra salir de su encapsulamiento. No obstante, quedaba el punto final, que justamente era lo que terminaba de producir que la persona saliese de su enajenación mental definitivamente. Esto es el tomar conciencia de su locura. Para ello se puede vislumbrar en Hegel dos vías: o bien se le hace tomar conciencia de que estaba loco (como el ejemplo de los cuernos o del carruaje), o bien se le hace caer en contradicción con su patología (como el caso del de la pierna de cristal). Finalmente, también apuntaba una recuperación de la dimensión intersubjetiva. Era importante que las personas insanas mentalmente vuelvan a confiar en otras personas, lo que ayuda a su psiquismo a sanar, pues permite que los pacientes obedezcan sin necesidad de utilizar fuerza contra ellos, solo mediante la confianza, además de aprovechar los intervalos lúcidos para hacerles conscientes de su responsabilidad. Esto era la cura hablada.

En general, los procesos por los cuales Hegel considera que una persona restaura su cordura pueden parecer algo rudimentarios para la psiquiatría contemporánea en algunos casos. Sin embargo, en otros casos también parecen actuales. Por ejemplo, el aprovechamiento de intervalos lúcidos para que comprendan su responsabilidad es lo que en la

actualidad se intenta mediante la enseñanza de la empatía, que tiene buenos resultados psiquiátricos (Bizarri, 2019). O que se logren adquirir hábitos saludables, como el trabajo físico, la limpieza y el orden, es una sustitución de hábitos que está en gran cercanía con la terapia ocupacional fenomenológica (Turpin, 2007). E incluso, en la más reciente actualidad de la psiquiatría, Fuchs (2012) ha defendido que las habilidades, disposiciones y hábitos adquiridos están en la base de nuestra corporalidad y troquelan nuestro comportamiento, siendo extraordinariamente importantes para la terapéutica psiquiátrica. En una versión de su época, estas mismas propuestas fueron defendidas por Hegel en su tiempo, aunque fuese una perspectiva menos popular en su contexto. Esto es, que aunque algunas de sus propuestas quedaron obsoletas (como los baños medicinales por gotas), también se puede vislumbrar que hubo grandes aciertos.

En conclusión, la filosofía de Hegel sobre la terapia psíquica merece más atención. La locura es un tema que, como se ha dicho, ha ido apareciendo lentamente en la literatura sobre Hegel, pero la terapéutica ha quedado apartada del interés de muchos investigadores. Por ello espero haber mostrado en este escrito su importancia en el pensamiento de Hegel. Él fue uno de los primeros filósofos que defendieron la no violencia contra los enfermos mentales, pues «lo principal es el presupuesto de que el hombre siempre sigue siendo racional (...) esta máxima es contrapuesta al anterior tratamiento cruel y violento de los locos» (LFES II: 319 / GW 25, 1: 392). Ahora que el tiempo le ha dado la razón, abrámonos a aprender de lo que puede decir sobre terapéutica.

Referencias bibliográficas

- Achella, S. et al. (2021). *The Owl's Flight: Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, Berlín, Boston: de Gruyter. ISBN: 978-3110709193
- American Psychiatric Association (2015). *DSM-5. Casos clínicos*, Madrid: Panamericana. ISBN: 978-8491105022
- Andino, F. (2011). «La cura por la palabra en los inicios de la clínica freudiana». En *3er Congreso Internacional de Investigación 15 al 17 de noviembre de 2011 La Plata*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Psicología.
- Arndt, A., y Zovko J. (Hrsg.) (2017). *Hegel-Jahrbuch Sonderband. Band 9. Hegels Anthropologie*, Berlín: de Gruyter.
- Battistoni, G. (2021). „Die Behandlung der psychischen Störung. Hegel und Pinel gegen die De-Humanisierung der Geisteskranken“, en Achella, S. et al., *The Owl's Flight: Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, Berlín, Boston: de Gruyter, 91-102. ISBN: 978-3110709193
- Bond, B. (1995). *Hegel's Theory of Madness*, New York: SunyPress. ISBN: 978-0791425060
- Bonito Oliva, R. (1995). *La «Magia dello Spirito» e il «Gioco del Concetto»*. *Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. ISBN: 978-8878026285
- Brauer, D. (2018). «Las fuentes de la subjetividad en la “Antropología” de Hegel y su interpretación del “magnetismo animal”», *Revista latinoamericana de filosofía*, 44 (2), 181-199.

- Bizzari, V., et al. (2019). «Defining therapeutic empathy: the philosopher's view», *Journal of the Royal Society of Medicine*, 112, 3, 91-95. DOI: 10.1177/0141076819831869
- Caldeira, Rui Gabriel S. (2019). *Filosofia, Psicologia e Psiquiatria: A liberdade na Antropologia de Hegel e a crítica ao modelo mecanicista da psiquiatria*, Coimbra: Coimbra University Press. ISBN: 978-9892617084
- Chepurin, K., (2017). «Subjectivity, Madness and Habit: Forms of Resistance in Hegel's Anthropology». En Rebecca Comay & Bart Zantvoort (eds.), *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics*, London: Bloomsbury, 101-116. ISBN: 9781350003637
- Corti, L. (2016). *Pensare l'esperienza. Una lettura dell'Antropologia di Hegel*, Bologna: Pendragon. ISBN: 978-8865987407
- De Laurentiis, A. (2021). *Hegel's Anthropology. Life, Psyche, and Second Nature*, Chicago: Northwestern University Press. ISBN: 978-0810143760
- Drüe, H. (1994). „Die Entwicklung des Begriffs Selbstgefühl in Philosophie und Psychologie“, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 34, 285-305.
- Fetscher, I. (1970). *Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. ISBN: 978-3-7728-0124-2
- Fuchs, T. (2012). «The phenomenology of body memory», en Koch, S. C., et al., *Body memory, metaphor and movement*, Amsterdam: John Bejamins publishing Company, 9-22. ISBN: 9789027213556
- Fuchs, T. (2017). *Ecology of the brain: The phenomenology and biology of the embodied mind*, Oxford: Oxford University Press. ISBN: 978-0199646883
- Greene, M. (1972). *Hegel on the Soul. A speculative Anthropology*, Netherlands: Martinus Nijhoff. ISBN: 978-9024713257
- Gregson, W. (2023). «The Sociality of Madness: Hegel on Spirit's Pathology and the Sanity of Ethically», *Hegel Bulletin*, 92, 1-25. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2023.16>
- Hegel, G. W. F. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner. (GW).
- Hegel, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid: Abada. (Enz C). ISBN: 978-8420681931
- Hegel, G. W. F. (2019). *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología*, Sevilla, Thémata. (LFES II). ISBN: 978-8412003222
- Huertas, R. (1999). «Nosografía y antinosografía en la Psiquiatría del siglo XIX: en torno a la psicosis única», *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 19 (69), 63-76.
- Inwood, M. (2010). *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press. ISBN: 978-0199575664
- Lewis, T. A. (2007). «Speaking of habits: The role of language in moving from habit to freedom», *The Owl of Minerva*, 39, 25-53. DOI: <https://doi.org/10.5840/owl2007/2008391/22>
- Loose J.J., Menuge A.J.L. y Moreland J.P. (2018). *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, Oxford: Wiley-Blackwell. ISBN: 978-1119695264
- Lumsden, S. (2012). «Habit, *Sittlichkeit* and Second Nature», *Critical Horizons*, 13 (2), 220-243. DOI: <https://doi.org/10.1558/crit.v13i2.220>
- Malabou, C. (1996). *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris: Vrin. ISBN : 978-2711612840

- Maurer, C. (2021). *La razionalità del sentire. Gefühl e Vernunft nella Filosofia dello spirito soggettivo di Hegel*, Padova: Verifiche. ISBN: 978-88-88286-59-4
- Menke, C. (2013). «Hegel's Theory of Second Nature: The 'Lapse' of Spirit», *Symposium*, XVII (1): 31-49. DOI:10.5840/SYMPOSIUM20131713
- Merker, B. (1990). «Über Gewohnheit», en Eley, L. (Hrsg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der >Enzycklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse<*, Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 227-243. ISBN: 978-3772809842
- Morani, R. (2022). «L'eticità come seconda natura nella Filosofia del diritto di Hegel», *Studia Hegeliana*, 8, 155–172. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v8i.14538>
- Mowad, N. (2019). *Meaning and Embodiment. Human Corporeity in Hegel's Anthropology*, New York: Sunny Press. ISBN: 978-1438475578
- Ng, C. C.W. (2022). «Is mind-body dualism compatible with modern psychiatry, *BJPsych Advances*, 28, 132-134. DOI: doi: 10.1192/bja.2021.20
- Novick A.M. y Ross D.A. (2020). «Dualism and the 'difficult patient': why integrating neuroscience matters», *BJPsych Advances*, 26, 327–30. DOI: <https://doi.org/10.1192/bja.2020.60>
- Nuzzo, A. (2013). «Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation», *Proceedings of the Hegel Society of America*, 20, 1-17. DOI: <https://doi.org/10.5840/hsaproceedings2013213>
- Ortigosa, A. (2019). «Los hábitos y sus expresiones socioculturales en Hegel», *Studia hegeliana*, V, 29-46. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v5i.11426>
- Ortigosa, A. (2024). «¿Por qué solo hay una enfermedad mental según Hegel? Un acercamiento a su nosografía psíquica», *Studia hegeliana*, 10, (en prensa).
- Padial, J. J. (2013). «Los hábitos y la emergencia de la subjetividad, la autoconsciencia y la cultura según Hegel», *Anuario filosófico*, 29, 139-151.
- Padial, J. J. (2016). «Emociones y somatización de las emociones en Hegel: la fisiología psíquica», en Barreda, A., et all. (eds.), *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico*, Thémata, Sevilla, 145-153. ISBN: 9788494345494
- Padial, J. J. (2019). «Estudio preliminar». En G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología*, Sevilla: Thémata, 11-89.
- Padial, J. J., y Ortigosa, A. (2021). «Philippe Pinel: la humanización de la medicina», en Arana, J. (dir.), *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XIX*, Madrid: Tecnos, 361-372. ISBN: 978-8430982080
- Paredes, M. C. (2023). «La voluntad libre en la filosofía del derecho de Hegel», *Studia Hegeliana*, IX, 7-24. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v9i.15431>
- Popper K.R., y Eccles J.C. (1977). *The Self and icritical horits Brain: An Argument for Interactionism*, London: Springer International. ISBN: 978-0415058988
- Rodríguez Valls, F. (2022). *¿Qué son las emociones?*, Sevilla: Senderos. ISBN: 9788412452839
- Stederth, D. (2001). *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlín: De Gruyter. ISBN: 978-3050036700
- Turpin, M. (2007). «Recovery of our phenomenological knowledge in occupational therapy», *The American journal of occupational therapy*, 61 (4), 469-473. DOI: <https://doi.org/10.5014/ajot.61.4.469>

- Wenning, M. (2013). «Awaking from Madness. The Relationship between Spirit and Nature in Light of Hegel's Account of Madness», en Stern, D. S., *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 107-120. ISBN: 978-1438444451
- Williams, R. R. (2007). «Translator's Introduction». In Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, Oxford: Oxford University Press, 1-55. ISBN: 9780199217021
- Wolff, M. (1992). *Das Körper-Seele-Problem, Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389, Frankfurt a.M.: Klostermann. ISBN: 978-3465025092
- Žižek, S. (2009). «Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism», en Gabriel, M., y Žižek, S. (Eds.), *Mythology, Madness and Laughter*, New York: Continuum, 95-121. ISBN: 978-1441191052

***Vita beata* y fugas de soberanía. Isabel de Bohemia frente a la generosidad cartesiana y las circunstancias de la subjetividad**

Vita beata and Losses of Sovereignty. Elisabeth of Bohemia facing Cartesian Generosity and the Circumstances of Subjectivity

ELENA NÁJERA*

Resumen: El texto se centra en la discusión epistolar que Isabel de Bohemia y Descartes entablaron entre 1645 y 1646 a propósito de la *vita beata*. Para el filósofo, esta depende únicamente del libre albedrío y enlaza con una acepción precisa de *generosidad* que interioriza la fuente del valor moral remitiéndola a la capacidad de juzgar bien. La princesa sostiene al respecto una actitud escéptica que cuestiona el intelectualismo de acento estoico de su interlocutor y lo expone al contraste de la propia experiencia. Su posición se acabará de perfilar recurriendo al final a la menos conocida correspondencia que como abadesa de Herford mantuvo con algunos líderes cuáqueros entre 1676 y 1677. En ambos contextos, Isabel de Bohemia enfoca una mirada crítica que advierte la condición situada de la subjetividad y las fugas

Abstract: The text focuses on the epistolary discussion between Elisabeth of Bohemia and René Descartes from 1645 to 1646 concerning the *vita beata*. For the philosopher, the latter depends solely on free will and is linked to a specific conception of generosity that internalizes the source of moral value by grounding it in the capacity to judge well. In this regard, the Princess adopts a sceptical attitude, questioning the Stoic-type intellectualism upheld by her interlocutor and contrasting it with her own experience. Her position is further shaped through reference to the lesser-known correspondence she maintained, as Abbess of Herford, with several Quaker leaders between 1676 and 1677. In both contexts, Elisabeth of Bohemia articulates a critical perspective that highlights the situated condition of subjectivity and the losses of sovereignty

Recibido: 06/12/2023. Aceptado: 22/04/2024.

* Profesora Titular de Filosofía en la Universidad de Alicante. Correo electrónico: elena.najera@ua.es. Principales líneas de investigación: el desarrollo del problema de la subjetividad en el pensamiento cartesiano y su crítica contemporánea a partir de la filosofía nietzscheana; la revisión de este problema desde el punto de vista feminista y a través del estudio de autoras excluidas del canon. Publicaciones recientes: Nájera, E. (2023). Heroicidad epistémica y conciencia feminista. Una reflexión a partir de los casos de Christine de Pizan y sor Juana Inés de la Cruz. *Isegoría*, (69), e15. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.15>; Nájera, E. (2023). La vía cartesiana de Mary Astell. Una revisión feminista del problema alma-cuerpo. *Anuario Filosófico*, 57(1), 133-154. <https://doi.org/10.15581/009.57.1.006>.

Este trabajo ha sido realizado en el marco de los proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España “Éticas y metafísica de los afectos: las génesis modernas del presente” (PID 2021-12612333NB-I00) y “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault” (PID2020-113413RB-C31).

de soberanía que la existencia y sus impensadas circunstancias imponen constantemente al yo.

Palabras clave: Isabel de Bohemia, Descartes, *vita beata*, generosidad, sujeto soberano.

that existence and its unforeseen circumstances constantly impose on the self.

Keywords: Elisabeth of Bohemia, Descartes, *vita beata*, generosity, sovereign subject.

1. La vida moral del individuo

El imaginario filosófico cartesiano contiene la representación de un sujeto soberano que ejerce una voluntad coordinada con la razón. Se expresa así un ideal de autonomía que, además de tener un rendimiento teórico y legitimar los resultados del *cogito*, debe hacer buena la existencia. René Descartes (1596-1650) abordó esta segunda aspiración en su correspondencia con Isabel de Bohemia (1618-1680), cuyas dudas sobre sus propias posibilidades de encarnar ese ideal encauzaron el curso de la conversación hacia la vida moral del individuo y sus circunstancias. Las páginas que siguen van a centrarse fundamentalmente y en primer lugar en la discusión que en este contexto mantuvieron ambos autores a propósito de la *beatitud*, que —tal y como insiste Descartes— depende únicamente del libre albedrío y puede ser adquirida por todos los seres humanos «sin ninguna asistencia ajena» (primero de septiembre de 1645, AT IV-281; Descartes, 2020: 155)¹. En este tramo epistolar, cobra forma una exigencia moral mayor que la contenida en las máximas *par provision* o *ad tempus* de la tercera parte del *Discours de la Méthode*. Allí, se trataba de orientar el curso imparable de la acción y de ajustarlo a sus posibles escenarios para poder vivir con la mejor ventura o lo más felizmente posible —«*le plus heureusement*», «*quam felicissime*» (AT VI-22 y 552)—, lo que pasaba por acomodarse prudentemente a las costumbres, la religión y las opiniones comunes. En el diálogo con la princesa —en relación ya con la *perfecta moral* a la que se alude en *Les Principes de la philosophie* (AT IXB-14-15) y en continuidad con el tratado *Les Passions de l'âme* que redactará a instancias suyas y al que también se hará referencia en este trabajo— se consolida, en cambio, el horizonte normativo de una *vita beata* que, como va a verse, pierde espesor mundano para ganar en autosuficiencia y poder aspirar a una autorresponsabilidad absoluta (4 de agosto de 1645, AT IV-263-264).

Las reservas de Isabel de Bohemia sobre las condiciones de esta *verdadera* felicidad permiten explorar los límites con los que se encuentra la apropiación del sentido prometida por la modernidad y elaborada de manera paradigmática en la filosofía cartesiana. Cabe reparar, no obstante, en que la tensión que aflora en esta conversación no resulta de la pretensión de *poseer*, objetivándola, la naturaleza que se explicita en la sexta parte del *Discours* y que vertebró el dualismo entre *res cogitans* y *res extensa*, sino del deseo de consumir un *dominio de sí* que ha de servir precisamente para gestionar —y contrarrestar— la impotencia del ser humano frente a las contingencias e imprevisibles particularidades que la corporalidad y la realidad social introducen en la propia biografía. El soporte de este programa es un voluntarismo definido por una acepción precisa de la *generosidad* que interioriza la fuente

1 Las obras de Descartes (Descartes, 1996) se citarán según la edición de Charles Adam & Paul Tannery, *Oeuvres complètes*, 11 vols. (AT), indicándose volumen-página. A continuación, cuando se reproduzcan citas textuales, se referirá la paginación de la traducción empleada y recogida en la lista final de referencias.

del valor moral y que debe servir en última instancia para que «incluso rodeados de los más tristes accidentes y de los más acuciantes dolores, siempre se pueda estar contento» (6 de octubre de 1645, AT IV-315; Descartes, 2020: 176). La declaración de plena confianza de Descartes en el rendimiento práctico que ha de mostrar al respecto el buen uso de la razón y sus innegables acentos estoicos se ven confrontados con un resistente escepticismo por parte de su interlocutora que cuestiona el intelectualismo ético y lo expone al contraste de su propia experiencia.

Cabe precisar que recoger y amplificar la voz de Isabel de Bohemia supone concederle una perspectiva filosófica propia que se descubre —como se irá apuntando a lo largo de los diferentes apartados— no solo en el diálogo con este célebre corresponsal, sino en el curso de una escritura epistolar extensa y diversificada que desborda la posición de diligente lectora que convencionalmente se le ha adjudicado². La reconstrucción de este tejido de reflexiones —que presenta además irremediables lagunas, ya que algunos textos se destruyeron o perdieron— no es el objetivo de este trabajo, aunque sí lo es enfocar una autoría cuya relevancia no se reduce a la de haber jugado un papel auxiliar dentro del desarrollo de la propuesta moral cartesiana. Habida cuenta de ello, el posicionamiento crítico que contienen las cartas de 1645-1646, escritas siendo Isabel una joven princesa atenta y expuesta a los vaivenes políticos de la época, puede complementarse de una manera significativa con la mirada que arrojan las intercambiadas, ya como abadesa de Herford, con algunos líderes cuáqueros entre 1676 y 1679. A pesar de la distancia temporal y de la diferencia de registro, ambas correspondencias se descubren provechosas para matizar el proceso de configuración del sujeto moderno y contextualizar su pretensión de autonomía advirtiéndole su condición situada y las inevitables fugas de soberanía que la existencia y sus impensadas circunstancias imponen constantemente al yo.

El trabajo partirá de la comprensión de la generosidad que propone Descartes y se detendrá en las claves de la discusión a la que la somete Isabel de Bohemia y que darán pie para enlazar al final con el segundo entorno epistolar mencionado.

2. El contexto de la generosidad

El campo semántico que le concede Descartes al término generosidad (*générosité*) no se limita a la dadivosidad o la liberalidad que actualmente denota, sino que, en línea con el uso vigente en el siglo XVII, apunta a su condición previa, a saber: la capacidad del individuo de determinarse a pensar y actuar en cierta dirección³. Presupone así un (auto) reconocimiento de la potencia subjetiva, que ya no se descubre deudora del linaje, sino de una educación de la voluntad que, como se va a ir puntualizando, sí se acaba ajustando a un cierto sentido de *desprendimiento*⁴. La cuestión es que solo las personas generosas, como se afirma en *Les Passions de l'âme*, son capaces de seguir *perfectamente* la virtud.

2 Véase el registro de la correspondencia de Isabel de Bohemia elaborado por Ebbersmeyer, 2020. Puede consultarse también Creese, 1993. Sobre la relación intelectual entre Descartes e Isabel de Bohemia y su identidad como filósofa, véase, por ejemplo, Harth, 1992; Broad, 2002; Pal, 2012; y sobre todo los trabajos contenidos en Kolesnik y Pellegrin (eds.), 2014, y en Ebbersmeyer y Hutton (eds.), 2021.

3 En este sentido se utiliza el término, por ejemplo, en la tragedia *Cinna* de Pierre Corneille. Véase Shapiro, 1999.

4 Véase *Las pasiones del alma* §161, donde se trata cómo se puede adquirir la generosidad, y también §54.

Y ello porque, en primer lugar, saben que únicamente les pertenece de verdad «la libre disposición de sus voluntades» y, en segundo lugar, porque sienten en sí mismas «una firme y constante resolución» a hacer un buen uso de ella, es decir, «a no carecer jamás de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue[n] mejores» (AT XI-446, §153; Descartes, 2005: 160-161). A partir de esta capacidad de juicio, se delinea una sabiduría práctica que se aborda en la correspondencia a propósito del texto *De vita beata* de Séneca, cuya lectura común es propuesta por Descartes —aunque su contenido no sea, a su entender, demasiado exacto— a modo de pretexto para considerar los medios que la filosofía proporciona para adquirir la soberana felicidad (21 de julio de 1645, AT-IV 251-253 y 4 de agosto de 1645, AT-IV 263-264)⁵.

Ciertamente, conviene matizar desde el principio que la ética cartesiana no aboga por la supresión de las pasiones, pues la propia generosidad es, justamente entre ellas, la que promete la genuina estima de sí y el contento de ánimo expresivos de la beatitud y, además —yendo más lejos—, de ellas depende, como se concluye en *Les Passions de l'âme*, «todo el bien» de esta vida (§212, AT XI-488; Descartes, 2005: 185). «No soy uno de esos filósofos crueles —insiste el autor— que quieren que su sabiduría sea insensible» (18 de mayo de 1645, AT IV-201-202; Descartes, 2020: 124)⁶. El alma debe disfrutar, sin duda, de la conmoción de las pasiones siempre y cuando, como precisa en su carta del 6 de octubre de 1645, «permanezca siendo su dueña (*maîtresse*)» (AT IV-309; Descartes, 2020: 172), puesto que, si no, las pasiones pasan a ser, como se termina de precisar en el tratado, la causa de «todo el mal» (§212, AT XI-488; Descartes, 2020: 185). Habida cuenta de ello, si bien no puede hablarse de una réplica de la doctrina estoica que asuma el ideal de la *apatheia*, la posición cartesiana sí se asienta sobre el fondo del neoestoicismo cultivado en el siglo XVII interesado en el ideal de dominio de sí, que es el que justamente la princesa considera problemático⁷. Se ha de recordar que en *Las pasiones del alma* se alude críticamente a los moralistas antiguos, aunque el deseo declarado del autor de alejarse de ellos, sintiéndose «obligado» a escribir como si se tratara de una materia nunca antes estudiada, no se corresponde —a pesar de la novedad de su tratamiento fisiológico de las pasiones— con las conclusiones de su propuesta (AT XI-327-328; Descartes, 2005: 83).

Isabel de Bohemia, por su parte, dada su formación —se la conocía como *La Grecque*—, estaba más que familiarizada con la filosofía clásica, cuya fuerte presencia se dejaba notar además en la vida intelectual de la época (Akkerman, 2021; Shapiro, 2021). Puede recordarse al respecto que, al igual que hizo con Descartes, había instado antes a escribir sobre las pasiones al teólogo Edward Reynolds, quien le dedica en 1640 su *Treatise on the Passions and Faculties of the Soule of Man* en el que se integran elementos neoestoicos y aristotélicos que la princesa debía de manejar con soltura (Shapiro, 2007: 185-186). Cabe advertir en este sentido que su contestación a Descartes, lejos de ser

5 Descartes señala la insuficiencia del planteamiento de Séneca en la carta del 4 de agosto de 1645 e Isabel de Bohemia insiste en su solicitud de aclaraciones en las del 16 de agosto y 13 de septiembre de ese mismo año.

6 Véase también la carta al marqués de Newcastle de 1648, AT V-135.

7 Sobre el neoestoicismo de la ética cartesiana, véase Rutherford, 2014, y la introducción de Shapiro a su edición de *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, pp. 44ss. Autores influyentes que conformaron la corriente del neoestoicismo fueron Guillaume du Vair (1556-1621) y Justus Lipsius (1547-1606).

ingenua o espontánea, se nutre de una reflexión reposada a partir de la que conforma una posición propia que no se reduce, como va a mostrarse, a una mera reacción escéptica.

En este contexto, y retomando el hilo de la generosidad, Descartes, como ya se ha anunciado, distingue el vivir feliz o bienaventurado (*vivre heusement*) del *vivere beate*, que consiste en una satisfacción interior cuya conquista se promete al individuo que se acostumbra a no desear lo que está fuera de su poder (4 de agosto de 1645, AT IV-263-264)⁸. La virtud incorpora así la exigencia *estoica* de discriminar entre lo que depende de uno mismo y lo que no, pues solo en lo primero puede depositarse de manera segura el valor moral. Y este alude, en definitiva, a la autonomía: a la disposición del libre arbitrio que, siendo el bien más propiamente nuestro, es lo que nos asemeja a Dios haciéndonos, como se señala en el artículo 152 de *Les Passions de l'âme*, «dueños de nosotros mismos» (AT XI-446; Descartes, 2005: 160)⁹. Sin embargo, el programa de la *maîtrise de soi* asume en términos intelectualistas que «la fuerza del alma no basta sin el conocimiento de la verdad» (§49, AT XI-368; Descartes, 2005: 111)¹⁰. Avanzar hacia la sabiduría práctica pasaría, en consecuencia, por eliminar cualquier indiferencia de la volición —que representaría, como se sanciona en las *Méditations métaphysiques*, el grado más bajo de la libertad (AT IX-46)— y conformarla a la razón. En este contexto, sí se aspira a disolver la referencia normativa a la tradición vigente en la primera máxima moral del *Discurso del método* para apelar a la autorresponsabilidad absoluta del individuo, quien ha de gobernarse de acuerdo con «juicios firmes y determinados respecto al conocimiento del bien y del mal» (*Passions*, §48, AT XI-367; Descartes, 2005: 110).

Contra este imperativo, Isabel de Bohemia objeta, no obstante, que, a tenor de las múltiples coyunturas con las que se ve comprometida la existencia y la falta de tiempo para la reflexión que la aqueja, esa *ciencia infinita* de la que, a su entender, habría que disponer a la hora de juzgar no es en absoluto factible (13 de septiembre de 1645, AT IV-289). Su corresponsal precisará que basta, no obstante, con una ciencia *más modesta* («*médiocre*») que recoja las «cosas más necesarias» (AT IV-308; Descartes, 2020: 171) y que, tras la solicitud de la princesa, delinea en la carta del 15 de septiembre de 1645. Aquí, enumera las *verdades principales* a las que *siempre* cabe atenerse y que incluyen para empezar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Estos dos principios coinciden con los dos fundamentos metafísicos de la filosofía cartesiana y, junto con la realidad social que se enumera en tercer lugar, son reinterpretados como condiciones del valor del mundo. La reconciliación que estos conocimientos prometen, una vez ajustados al ideal de la generosidad, se topa, como va a repasarse a continuación, con las reservas de Isabel de Bohemia acerca de su eficacia para sostener una acepción significativa y productiva de felicidad.

8 Véase también *Les passions de l'âme*, §144, AT XI-436.

9 Véase también la carta a Cristina de Suecia del 20 de noviembre de 1647, AT V-85.

10 Véase también §154.

3. A propósito de la Providencia

Lo primero que se ha de saber para Descartes es, en efecto, que «hay un Dios del que todas las cosas dependen, cuyas perfecciones son infinitas, cuyo poder es inmenso, cuyos decretos son infalibles» (AT IV-291; Descartes, 2020: 161-162). Se introduce así la noción de Providencia, a la que se recurre también en *Las pasiones del alma* para anular la sugestión de la fortuna (§§145-146, AT XI-437-438). Frente a esta, que queda calificada de quimera, de error del entendimiento, las expectativas del sujeto se ven redirigidas a la vigencia de una necesidad perfecta que debe aceptarse con convicción racional —tal y como proponía por otra parte el fatalismo estoico. Esta profesión de intelectualismo —y de optimismo— es cuestionada de una manera precisa a vuelta de correo el 30 de septiembre por Isabel de Bohemia, quien aduce que, si bien podría hacerse valer ante las desgracias sobrevenidas a causa de enfermedades o desastres naturales, no puede servir de consuelo ante las desdichas causadas por los propios seres humanos, porque su albedrío «nos parece enteramente libre» y solo la fe —puntualiza— nos puede persuadir de que «Dios se cuida de regir las voluntades» (AT IV-302; Descartes, 2020: 166)¹¹. La perplejidad de la princesa ante el hecho de que el mundo deba acoplarse metafísicamente al marco de sentido de la Providencia y al mismo tiempo la acción humana exprese una espontaneidad que lo desborda a nivel moral remite al problema escolástico de la preordenación, que Descartes trata en las sucesivas cartas del 3 de noviembre de 1645 y de enero de 1646. En estos pasajes, su interés pasa ante todo por salvar el reconocimiento de la libertad individual que, además de una noción primera que se evidencia en el momento del *cogito*, es algo que diariamente, tal y como insiste por ejemplo en las líneas del 3 de noviembre, «experimentamos y sentimos en nosotros mismos» (AT IV-332-333; Descartes, 2020: 183)¹².

Muy brevemente, cabe apuntar que la posición cartesiana en este punto es de corte tomista y asume que Dios ha impreso en los seres humanos el poder positivo de autodeterminarse (Laporte, 1950: 275ss.). Su presciencia y poder infinitos se compadecen así —como puntualiza a su interlocutora en enero de 1646— con la distinción entre una «voluntad absoluta e independiente» por la cual «quiere que todas las cosas se hagan como se hacen» y una voluntad «relativa» por la que «quiere que se obedezcan sus leyes» y sea, en consecuencia, operativa la responsabilidad moral (AT IV-354; Descartes, 2020: 193). Como señalan *Les Passions de l'âme*, todo queda bajo el decreto de la Providencia excepto lo que esta «ha querido hacer depender de nuestro libre albedrío» (§146, AT XI-438; Descartes, 2005: 155). Sin embargo, a pesar del esfuerzo analítico, la conclusión que conviene aquí enfatizar es que Descartes acaba finalmente sancionando la potencia humana frente a la divina como un hecho tan incontestable como ininteligible. A su corresponsal le repite, de hecho, lo que ya había zanjado en *Les Principes de la philosophie*, a saber, que

11 Véase también sus cartas del 30 de noviembre de 1645 (AT IV-336) y del 28 de octubre de 1645 (AT IV-322).

12 En este mismo sentido había resuelto en las respuestas a las terceras objeciones a las *Meditaciones metafísicas* que «tocante a la libertad, nada he supuesto que no experimentemos a diario en nosotros mismos, y que no sea muy bien conocido por luz natural», AT IX-148; Descartes, 1977: 155.

estaríamos equivocados si pusiésemos en duda aquello de lo que nos apercibimos interiormente y de lo que sabemos por nuestra experiencia que nos es propio en razón de que no comprendemos algo que nosotros sabemos que es incomprensible por su propia naturaleza (AT XIB-42; Descartes, 1996: 46-47)¹³.

Para ampliar el contexto de la inquietud especulativa de Isabel de Bohemia en torno a este asunto, puede añadirse que posteriormente, ya como abadesa, mantuvo dos encuentros con Gottfried W. Leibniz en 1678 y 1679, recibiendo entremedias una carta de este en noviembre de 1678. Y que también estableció un diálogo epistolar —perdido actualmente— de 1677 a 1678 con Nicolas Malebranche, quien le hizo llegar un ejemplar de sus *Conversations chrétiennes*, en cuya lectura, al parecer, introdujo al primero (Leduc, 2014)¹⁴. A pesar de las insalvables dificultades para reconstruir el contenido de estas conversaciones cruzadas, puede aventurarse que discurrieron en torno a la idea de Dios, ya que, además, la misiva de Leibniz desarrolla una crítica anticartesiana de la prueba ontológica. Este problema no se aborda en la correspondencia en la que se centra el presente trabajo, aunque cabe tener en cuenta que la consideración de la perfección divina es el trasfondo teórico sobre el que la princesa —independientemente del vigor que pudieran tener por otra parte sus creencias calvinistas— explora en primera instancia la inteligibilidad de la acción humana y su sentido intrínseco. Sin embargo, su verdadero escepticismo al respecto no responde a consideraciones teológicas, sino que surge de una comprensión de la autonomía que no encuentra en la experiencia cotidiana a la que apela Descartes un argumento concluyente¹⁵.

La cuestión es que para Isabel de Bohemia la descripción de la vida moral no puede hacer abstracción de la sucesión de imprevistos y casualidades que intervienen constantemente en la existencia poniendo en cuestión la impresión subjetiva de soberanía. La indeterminación del individuo se muestra, a su entender, no en la potencia de una voluntad que deba ajustarse racionalmente, sino en la incertidumbre que rodea las consecuencias de las propias decisiones y en la imprecisable repercusión que tienen sobre una misma las de los demás. Por ello, a su entender, no puede anularse el hondo efecto que las circunstancias biográficas —relatadas en primera persona a lo largo de toda la correspondencia— tienen en la definición de la felicidad. Esta no se deja disolver en una suerte de teodicea que pudiera —como le sugiere su corresponsal el 15 de septiembre de 1645— producir alegría incluso en las aflicciones al pensar que la voluntad divina se ejecuta cuando las aceptamos (AT IV-292). Así pues, como se va a confirmar también en el siguiente apartado, el concepto de fortuna —que el filósofo no deja por otra parte de utilizar en su argumentación para nombrar lo que no depende de nosotros mismos— sigue operativo a nivel práctico, aunque en la teoría pueda cancelarse con el de Providencia. En última instancia, para la princesa, la soberanía del yo no se desdibuja ante esta, sino ante la contingencia que introduce el mundo compartido y la alteridad que lo constituye, como va a insistir al sopesar las otras dos verdades principales —la inmortalidad

13 Véase también la respuesta a las terceras objeciones a las *Meditaciones*, AT IX-148.

14 Una reconstrucción de las relaciones entre Isabel de Bohemia, Leibniz y Malebranche se ofrece en Robinet, 1955.

15 Isabel de Bohemia tampoco había considerado la experiencia un argumento solvente ni definitivo para demostrar la unión de alma y cuerpo en el intercambio epistolar que mantuvo al respecto con Descartes en 1643. Véase al respecto Nájera, 2017.

del alma y la condición social del ser humano— que parece imprescindible asimilar para juzgar bien. Ambas se integran en el programa de la *maîtrise de soi* y ayudarán finalmente a enfocar una mirada *desprendida* que va a revelarse, no obstante, a su entender, incapaz de expresar la relevancia que en la configuración de la subjetividad tienen los vínculos que articulan la propia biografía.

4. La propia alma y la alteridad

Descartes considera que la naturaleza inmortal del alma, en la medida en que promete al ser humano «una infinidad de contenidos que no se hallan en esta vida», permite no solo no temer a la muerte, sino sobre todo considerar «con desprecio todo lo que está en poder de la fortuna» (AT IV-292; Descartes, 2020: 162). Es cierto que, ante la objeción que le plantea Isabel de Bohemia de que la perspectiva de semejante dicha ultraterrena corre el riesgo de menoscabar la existencia (AT IV-302-303), modula su posición recalcando que la razón natural enseña que «siempre poseemos más bienes que males en esta vida» y que a dicha certeza debemos atenernos (3 de noviembre de 1645, AT IV-333; Descartes, 2020: 184). Sin embargo, a pesar del empeño —al que ciertamente responde la filosofía cartesiana— en ubicar la felicidad en este mundo, la princesa no está dispuesta a suscribir ningún balance moral optimista que relativice el sufrimiento y escatime su incidencia en el proceso de subjetivación. Rehúye, por tanto, la mirada reconciliadora que, a su entender, Descartes insiste igualmente en sostener a propósito de la tercera verdad que se ha de tomar en consideración a la hora de juzgar el valor de las cosas. Se trata de la pertenencia del individuo a un tejido familiar, social y político que ha de empujarle de manera natural —confía el filósofo— a cuidar los lazos con los demás y a reprobar el egoísmo (15 de septiembre de 1645, AT IV-293).

Cabe precisar en este punto que, en tanto que se presume asequible para cada ser humano, la ética de la generosidad, si bien se desenvuelve en un registro individualista, impone el reconocimiento intersubjetivo (*Passions de l'âme*, §§154 y 155, AT XI-446-447). Las almas fuertes se caracterizan, de hecho, por cultivar las pasiones que lo manifiestan de manera más efusiva, como la simpatía y el agradecimiento (ibidem §§192-193, AT XI-473-474). Entre los intereses de Descartes se descubre también, por tanto, el bosquejo de una vida moral de vocación pública que —como le escribe a su corresponsal— contempla la gran «satisfacción interior» que reporta la realización por pura afección hacia los demás de las «más heroicas» acciones (15 de septiembre de 1645, AT IV-293-294; Descartes, 2020: 163)¹⁶. Asimismo, subraya que Dios ha establecido el orden de las cosas de tal manera y que, consecuentemente, ha unido a los seres humanos en «tal estrecha sociedad» que la convivencia debe fluir entre personas prudentes siempre que —pone como condición— «las costumbres no estuviesen corrompidas» (6 de octubre de 1645, AT IV-316-317; Descartes, 2020: 176-177).

Pero aquí Isabel de Bohemia —inmersa en las disputas de la corte y supeditada a los giros políticos y a las invasivas decisiones familiares— no acepta de nuevo sin más la confianza en esta suerte de armonía preestablecida y subraya justamente la *normalidad* de la dudosa situación de las costumbres a la que acaba de aludir Descartes en la carta citada. En el relato que ella compone en primera persona del singular deja constancia además de la banalidad

16 Véase también la carta del 6 de octubre de 1645, AT IV-308-309; Descartes, 2020: 172.

que comportan los usos y rutinas sociales, que interrumpen constantemente la dedicación intelectual con tediosas obligaciones (30 de septiembre de 1645, AT IV-303-304). Observadora de la amplia fenomenología del malestar que acoge la vida en común, concluye que en la realidad compartida predomina el afán de dañar sobre el de cuidar y que «todo lo que depende de la voluntad y del curso del resto del mundo» puede ser motivo de inquietud (30 de noviembre de 1645, AT IV-337; Descartes, 2020: 187-188). Y en este sentido tuvo que resultarle llamativo, por ejemplo, que Descartes excluyera explícitamente de la nómina de *Las pasiones del alma* (§194) la ingratitud al considerarla un vicio casi ajeno a la naturaleza humana causado por el extremo de la brutalidad o la ignorancia. A ella, la prudencia que el filósofo invoca como fondo de la existencia compartida no le parece una práctica tan corriente y en cualquier caso la considera inútil —como dice que ha tenido ocasión de comprobar a propósito de los intereses de su casa— «si no es socorrida por otros medios» que no pueden abstraerse en última instancia de la fortuna (29 de noviembre de 1646, AT V-578; Descartes, 2020: 226).

Lo que la princesa, en definitiva, sigue sin admitir es la estrategia cartesiana de restringir la capacidad de proporcionar «una satisfacción real y constante» únicamente a lo que depende de nuestra voluntad. Una estrategia que acaba concretándose en la consolidación de una actitud desprendida con respecto a lo que sobreviene en el propio curso biográfico y excede el marco del propio juicio (30 de noviembre de 1645, AT IV-337; Descartes, 2020: 187-188). Esto se confirma cuando su interlocutor responde sobre el grado de implicación que debe exigir lo público —sobre esa definición, a fin de cuentas, de la prudencia que ella insistentemente solicita— dejando el cálculo al criterio personal, pues, a su entender, «es difícil medir exactamente hasta dónde ordena la razón» que nos interese por ello y basta, en consecuencia, «con dar satisfacción a la propia conciencia» (6 de octubre de 1645, AT IV-316; Descartes, 2020: p. 176)¹⁷. El alcance de la autonomía queda, en suma, limitado a la resolución de juzgar bien, a una virtud intelectual que se desentiende de los resultados de la acción. A estas alturas de la correspondencia, el registro estoico que acompañaba la tercera máxima de la moral provisional del *Discours de la Méthode* sigue plenamente vigente, pues se trata, en efecto, de vencerse a uno mismo antes que a la fortuna disponiendo de manera absoluta de los propios pensamientos (AT VI-26). A estos se repliega el valor moral y solo de ellos —como hace hincapié Descartes— cabe responder (6 de octubre de 1645, AT IV-305-307)¹⁸. En este escenario interior queda, así pues, abrigada la posibilidad de la *vita beata*. Su anclaje es un voluntarismo que despeja un margen de soberanía que no se estrecha ante la contingencia y que se reivindica en este sentido absoluto e inalienable.

Por ello, lo común, aunque debe ser atendido, lejos de alterar el orden de la generosidad, puede confiarse a una gestión convencional y conservadora, ya que, «aunque el pueblo juzgue muy mal», como se admite en *Les Passions de l'âme*, «frecuentemente debemos seguir sus opiniones antes que las nuestras en lo referente al aspecto exterior de nuestras acciones» (§206, AT XI-483; Descartes, 2005: 181). Descartes, de este modo, antes que cancelar la primera máxima de la moral provisional —que apelaba a las costumbres y a seguir las opiniones más moderadas— la compagina con una práctica de la autorresponsabilidad que no

17 Véase la carta de Isabel de Bohemia del 30 de septiembre de 1645, AT-303.

18 Véase también la carta del 21 de julio de 1645, AT IV-252.

necesita objetivarse en el mundo¹⁹. La apropiación del sentido pasa, en consecuencia, por ajustarlo a la mirada —tan difícil de enfocar, por cierto, pues «es preciso ser muy filósofo» para ello (enero de 1646, AT IV-355; Descartes, 2020: 194)— de un sujeto cuya identidad moral no queda expuesta a las circunstancias. A su entender, es la libertad de juicio de la que dispone el individuo para administrar el valor la que le debe permitir interpretar distanciadamente los acontecimientos, por muy aciagos que sean, de una manera *favorable* que consolide la estima de sí (junio de 1645, AT IV-237). Este mecanismo intelectual aspira a regular la representación dramática y distorsionada de la realidad que fuerzan las pasiones cuando se desbordan para permitir, en cambio, disfrutar de ellas —como ya se ha señalado— dominándolas²⁰. Descartes apuesta así por el cultivo de una actitud de desvinculación con respecto al propio devenir biográfico que evite, en definitiva, que los males «se introduzcan más en nuestra alma que la tristeza que excitan en ella los comediantes cuando representan ante nosotros algunas acciones bien funestas» (enero de 1646, AT IV-355; Descartes, 2020: 194)²¹.

Al final, aunque ambos autores pudieran coincidir en su valoración desencantada de las costumbres de la época, Isabel de Bohemia se resiste a practicar la hermenéutica reconciliadora que promete la generosidad a costa de aminorar la significación de todo lo que excede ese núcleo subjetivo en el que se resguarda la soberanía. Este régimen ético le parece tan estricto como insuficiente para hacerse cargo de una vida moral en la que la implicación afectiva y la suerte personal cumplen un papel constitutivo que no puede desecharse del buen juicio (29 de noviembre de 1646, AT IV-578-579)²². Y quizás por ello, en el marco de la correspondencia que nos ocupa, se inicia a instancias de la princesa el comentario de *El príncipe* de Maquiavelo. Fuera del clima estoico que se había recreado en la conversación previa, este título debía de resultarle una aproximación a la vida civil más acorde a su posición mundana. El reconocimiento de la ambición como pasión política básica y de la fortuna como límite del control humano del mundo trasladaban sin duda la virtud a unas coordenadas pragmáticas y agónicas alejadas del intelectualismo moral. Ante su interlocutora, Descartes insiste en censurar el marco normativo relativista en el que esta obra sitúa al gobernante reafirmando que «un hombre de bien» ha de hacer siempre todo lo que le dicta la verdadera razón (septiembre de 1646, AT IV-485-493; Descartes, 2020: 208-213). Y, en coherencia con ello, aprovecha para recordarle que la felicidad depende de uno mismo y que es preciso mantenerse «fuera del imperio de la fortuna» cultivando un pensamiento *positivo* que se centre en las razones que sirven para «hacer que aprobemos las cosas que suceden» (ibidem).

Isabel de Bohemia no encuentra tampoco entre las páginas de *El príncipe* pautas que sirvan de manera general para gobernar un estado, pero sigue sin darle validez ética a la armo-

19 La necesidad de seguir las opiniones más verosímiles para no caer en la irresolución, algo que ya se indicaba en la segunda máxima de la moral provisional, se tiene en cuenta también en la carta de Descartes del 15 de septiembre de 1645 como una de las verdades que deben regir el juicio.

20 Sobre ello advierte también Descartes en su carta del 15 de septiembre de 1645 como otra de las verdades que hay que tener en cuenta a la hora de juzgar.

21 Véase también carta del 18 de mayo de 1645, AT IV-202-203.

22 La misma capacidad de juicio se encuentra a su entender sometida a la fortuna en la medida en que pueden presentarse enfermedades que limiten el razonamiento o impidan el dominio de sí (16 de agosto de 1645, AT IV-269). Véase Schmaltz, 2019.

nía cognitiva sobre la que insiste su interlocutor (10 de octubre de 1646, AT IV-519-524)²³. Para ella, el valor moral no puede desentenderse de las coyunturas y solo cuando no son desfavorables —como detalla, por ejemplo, en su carta del 29 de noviembre de 1646— dice sentirse en condiciones de practicar las lecciones cartesianas sobre la jovialidad (AT IV-578). La cuestión es que en ningún momento se decide a validar una idea de felicidad que renuncie a los efectos de lo que no depende absolutamente de la propia voluntad, lo que podría acercarla a una postura aristotélica sensible a la permeabilidad entre la vida buena y un cierto sentido de comunidad²⁴. Su resistencia pone ciertamente en evidencia una comprensión situada de la autonomía expresiva de un interés práctico que no puede resolverse en el espacio interior de la conciencia. Como se anunciaba, para acabar de ilustrar esta conclusión se va a recurrir a un segundo tramo epistolar, cuyo contexto de acción se traslada a la Abadía alemana de Herford cuando queda a cargo de la princesa.

5. El *locus* de la autonomía

La biografía de Isabel de Bohemia da, en efecto, un giro hacia 1661 con su ingreso en esta institución como adjutora y posteriormente, a partir de 1667, como abadesa. Consigue consolidar así una posición independiente que le permite marcar cierta distancia frente a los asuntos político-familiares, aunque nunca llega a abstenerse de ellos como atestigua su correspondencia personal (Creese, 1993: 189ss.). Lejos en cualquier caso de constituir un retiro del mundo, el gobierno de la abadía le permite gestionar una comunidad —que gozaba de un estatus político propio y funcionaba principalmente como una academia para damas nobles— en la que sus nuevas obligaciones se compaginan con la intensa actividad intelectual que sigue desarrollando. Desplazándose con soltura por el múltiple escenario de la modernidad, en estos años se escribe con Henry More, Malebranche y Leibniz y también con otras pensadoras, con quienes va a compartir además inquietudes espirituales, como Anne Conway y Anna M. van Schurman²⁵. Haciendo un breve apunte sobre esta red intelectual, se ha recordar que el manuscrito de Conway *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo et Creatura, id est de Spiritu et Materia in genere* le fue entregado a Leibniz por el amigo e interlocutor común Francis Mercury van Helmont cuando se reunieron en la Abadía en torno al lecho de muerte de la princesa²⁶. En lo que respecta a van Schurman, cabe reseñar que se une a los labadistas y que el grupo de mujeres que dirige es acogido en Herford entre 1670 y 1672 bajo la protección de la abadesa y tras arduas gestiones políticas. La atención de Isabel de Bohemia a esta forma de espiritualidad radical puede hacerse confluir en cierta medida con la que anteriormente le había prestado al planteamiento cartesiano, pues en ambos casos se acentúa, fuera de los sesgos tradicionales de género, una responsabilidad individual que es la que ella misma está decidida a ejercer.

23 Véase también la carta de Descartes de noviembre de 1646. Véase Paganini, 2021.

24 Véase al respecto Schneek, 2019. Una lectura de la posición de Isabel de Bohemia en clave epicúrea que también incide en la importancia de la comunidad se encuentra en Ebbersmeyer, 2014.

25 Para una presentación de estas filósofas, véase Waithe, 1991; Broad, 2002.

26 Hutton y Nicolson, 1992: 453-456; Nye, 2004.

Este es su principal interés, que, acompañado de una amplia curiosidad especulativa y de una profesión de tolerancia religiosa, no aspira a la conversión.

Este ánimo se mantiene en la correspondencia de 1676-1677 con los cuáqueros Robert Barclay y William Penn, quienes buscaban su respaldo para asentarse en Alemania y con quienes Isabel de Bohemia aborda también puntualmente asuntos que tenían relevancia para su familia. Las cartas, aparte de contener aclaraciones sobre este movimiento, discurren fundamentalmente en torno a la vivencia de la fe que uno y otro corresponsal quieren promover en su destinataria. En el presente trabajo, la cuestión que se ha de recuperar y subrayar es el escepticismo que sostiene aquí la abadesa respecto a la posibilidad de encontrar dentro de sí la luz divina y someterse a ella o difundirla entre los demás. Ante Barclay, admite no tener la convicción religiosa necesaria —a la que dice ha llegado, por ejemplo, Anne Conway— para opinar o intervenir sobre las creencias de otros, concediendo que quizás se deba a un exceso de «amor propio» que no censura en ningún caso (1/11 de marzo de 1677, Shapiro, 2007: 204)²⁷. Cabe observar, además, que, en paralelo a cómo había cuestionado el ideal de la generosidad apelando desde su propia experiencia al peso moral de la fortuna, en su diálogo con el escritor escocés insiste asimismo en las dificultades de progresar hacia la iluminación debido al tiempo y esfuerzo que consumen las contingencias y ocupaciones de su cargo, que en ningún momento quiere desatender (21/31 de julio y del 6 de octubre de 1676, ibidem: 186ss). Sus circunstancias, tanto privadas como públicas, se presentan así como argumentos terminantes contra una interiorización que facilite en este caso la fe, aunque también lo habían sido contra la *desvinculante* práctica del dominio de sí que le proponía Descartes.

Completado el recorrido previsto, puede concluirse que Isabel de Bohemia no está dispuesta a hacer abstracción de su concreta y particular situación mundana a la hora de reflexionar sobre lo que constituye una vida buena. Esta no puede guiarse por una vivencia íntima que religue el yo a un principio divino que lo exceda disolviendo su amor propio, pero tampoco conformarse con una acepción de la generosidad que lo resguarde en el espacio inexpugnable de sus pensamientos. Ambas vías contienen una promesa de reconciliación que la princesa y posterior abadesa no admite, en resumidas cuentas, como horizonte del proceso de subjetivación. Sus reservas epistémicas tanto con respecto al éxtasis de la fe como al desprendimiento que exige el intelectualismo cartesiano indican que el marco normativo de la autonomía ha de emplazarse en otro lugar. Cabe reparar al respecto en que su escepticismo, si bien se modula de diferentes formas en el curso de su producción epistolar, no deja de correlacionarse con una vocación pragmática que remite la felicidad individual a la incierta trama de la existencia compartida. Al filósofo francés ya le había advertido, para objetar su programa de la *maîtrise de soi*, que la propia dicha depende inexcusablemente de la de los demás y de los efectos que tanto la voluntad como la suerte de estos ocasionan en la propia biografía. Y en su diálogo con los cuáqueros se interpone de igual modo su implicación en el cuidado que demanda lo común, cuya gestión queda fuera del alcance de la iluminación y debe armonizar con tolerancia los diferentes intereses que en cada situación se cruzan, como ella misma intentó hacer al frente del gobierno de la abadía.

De acuerdo con el planteamiento que así se muestra, puede concluirse que debería, efectivamente, corregirse la primera máxima de la moral provisional, pero no a favor de la

27 La correspondencia entre Isabel de Bohemia y los dos escritores cuáqueros está recogida en Shapiro (ed.), 2007.

autorresponsabilidad absoluta ni tampoco de una guía religiosa, sino de una comprensión contextualizada de la subjetividad que asuma su hechura inestable y esforzada. La fuente del valor se encuentra en este yo condicionado cuya aspiración a la soberanía debe ajustarse y reajustarse permanentemente a unas circunstancias variables e imprevisibles que son éticamente significativas. La escritura de Isabel de Bohemia está comprometida, entonces, con la búsqueda de una autonomía indudablemente mundana y más modesta que la cartesiana. Por ello, el problema no es para ella la *verdadera* felicidad, que al fin y al cabo solo puede proyectarse en un paisaje filosóficamente sublimado o ultraterreno. Se trata más bien de procurarse una existencia bienaventurada que, con sus apegos y a pesar del riesgo moral que estos entrañan, no se deja suplantar por el ideal de la *vita beata*.

Finalmente, como se señalaba al principio, la aproximación a la figura de Isabel de Bohemia permite asimismo recuperar una intervención en la historia de las ideas hecha por una autora que, como tantas otras, encuentra en el intercambio epistolar una vía de expresión y de reconocimiento intelectual (Hannan, 2016; Nájera, 2019). En este espacio epistémico *lateral* que han habitado fructíferamente algunas pensadoras, se aspira, antes que a la sistematización filosófica, al despliegue dialógico y dialéctico de una reflexión en primera persona del singular que quiere integrar la propia experiencia. Se ejercita de esta manera un pensamiento *situado*, atento a los límites que impone el mundo compartido y que también tienen un sesgo de género, como la propia Isabel de Bohemia lamentaba en su correspondencia con Descartes a propósito de la «maldición» de su sexo que restringía su libertad de formación y acción (22 de junio de 1645, AT IV-234; Descartes, 2020: 134). En este sentido, el propio filósofo, en la carta que precede a *Les Principes de la philosophie* y para ponderar la incomparable aptitud especulativa de su interlocutora, subrayaba que “ni las distracciones de la Corte, ni la educación que suele ser dada a las princesas y que las aparta por completo del estudio” habían conseguido mermarla (AT IX II-23; Descartes, 1995: 5). Dentro de la polifonía de la modernidad, la voz de Isabel de Bohemia puede contribuir a recorrer también en esta dirección su complejidad y a detallar, en definitiva, sus diferentes perspectivas e intereses.

Referencias

- Akkerman, N. (2021). “Elisabeth of Bohemia’s Aristocratic Upbringing and Education at the Prinsenhof, Rapenburg 4-10. Leiden, c. 1627/8-1632” en Ebbersmeyer, S. y Hutton, S. (eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*, Cham: Springer.
- Broad, J. (2002). *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Creese, A. E. S. (1993). *The Letters of Elisabeth, Princess Palatine: A Seventeenth Century Correspondence*, Princeton: Princeton University.
- Delphine Kolesnik, D. y Pellegrin M.-F. (eds.) (2014), *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?*, París: Vrin.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara (trad. de V. Peña).

- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*, Madrid: Alianza Universidad (trad. de G. Quintás).
- Descartes, R. (1996). *Oeuvres complètes*, 11 vols. (Charles Adam & Paul Tannery eds.), París: Vrin.
- Descartes, R. (2005). *Las pasiones del alma*, Madrid: Biblioteca Nueva (trad. de J. Pacho).
- Descartes, R. (2020). *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Madrid: Tecnos (trad. de P. Lomba).
- Ebbersmeyer, S. (2014). “Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d’Élisabeth” en Kolesnik, D. y Pellegrin, M.-F. (eds.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?*, París: Vrin.
- Ebbersmeyer, S. (2020). An Inventory of the Extant Correspondence of Elisabeth of Bohemia, Princess Palatine (1618–1680). *Journal of the History of Philosophy*, 58 (2), 325–398.
- Ebbersmeyer, S. y Hutton, S. (eds.) (2021). *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*, Cham: Springer.
- Hannan, L. (2016). *Women of letters. Gender, Writing, and the Life of the Mind in Early Modern England*, Manchester: Manchester University Press.
- Harth, E. (1992). *Cartesian Women. Versions and subversions of rational discourse in the old Regime*, Londres: Cornwell University Press.
- Hutton, S. y Nicolson, M. H. (eds.) (1992). *Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends 1642-1684* (Revised Edition), Oxford: Oxford University Press.
- Laporte, J. (1950). *Le rationalisme de Descartes*, París: Presses Universitaires de France.
- Leduc, C. (2014). “Leibniz et Élisabeth: Réflexions sur Descartes et l’idée de Dieu” en Kolesnik, D. y Pellegrin, M.-F. (eds.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?*, París: Vrin.
- Nájera, E. (2017). La “capacidad feminista” de la filosofía cartesiana. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 11, 103–118. <https://doi.org/10.5209/INGE.58304>
- Nájera, E. (2019). El canon filosófico y la reescritura de la exclusión femenina. *Lo Sguardo. Rivista de Filosofia*, 2, 17–34. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3942423>.
- Nye, A. (2004). “Reworking the Canon. Anne Conway” en *Feminism and Modern Philosophy: an Introduction*, New York & London: Routledge.
- Paganini, G. (2021). “Elizabeth and Descartes Read Machiavelli in the Time of Hobbes” en Ebbersmeyer, S. y Hutton, S. (eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*, Cham: Springer.
- Pal, C. (2012). *Republic of Women: Rethinking the Republic of Letters in the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinet, A. (1955). *Malebranche et Leibniz: Relations personnelles*, París: Vrin.
- Rutherford, D. (2014). Reading Descartes as a Stoic: Appropriate Actions, Virtue, and the Passions. *Philosophie Antique*, 14, 129–55.
- Schmaltz, T. M. (2019). “Princess Elisabeth of Bohemia on the Cartesian Mind: Interaction, Happiness, Freedom” en O’Neill E. y Lascano M. P. (eds.), *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women’s Philosophical Thought*, Cham: Springer.

- Schneck, A. C. (2019). "Elisabeth of Bohemia's Neo-Peripatetic account of the emotions". *British Journal for the History of Philosophy*, 27 (4), 2019, 753-770.
- Shapiro, L. (1999). Cartesian generosity. *Norms and Modes of Thinking in Descartes*. *Acta Philosophica Fennica*, 64, 249-275.
- Shapiro, L. (ed.) (2007). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago: University of Chicago Press.
- Shapiro, L. (2021). "Princess Elizabeth and the Challenges of Philosophizing" en Ebbersmeyer, S. y Hutton, S. (eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*, Cham: Springer.
- Waithe M. E. (ed.) (1991). *A History of Women Philosophers*, vol. 3, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.

A New Genesis of Kant's Essay on the Failure of All Philosophical Trials in Theodicy

Una nueva génesis del ensayo de Kant sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea

PABLO GENAZZANO*

Abstract: This article presents a new genesis of Kant's essay on the failure of all philosophical trials in theodicy. First, I explain the reason why Kant discredited the problem of theodicy within the realm of philosophical knowledge. After the reconstruction of the contemporary conflict over Kant's essay on theodicy, I argue that the reason for this failure lies in the concept of contra-purposiveness. Second, I explain the origins of the neologism "contra-purposive" in Kant's works. This term was first used in the *Analytic of the Sublime*. Therefore, I conclude that the sublime served as Kant's conceptual criterion for defining the contra-purposiveness of evil in the essay on the failure of theodicy.

Keywords: theodicy, evil, contra-purposiveness, negativity, sublime.

Resumen: Este artículo presenta una nueva génesis del ensayo de Kant sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en teodicea. En primer lugar, explico la razón por la que Kant decidió desacreditar el problema de la teodicea dentro del ámbito del saber filosófico. Tras la reconstrucción del conflicto contemporáneo sobre el ensayo de Kant sobre teodicea, sostengo que la razón de este fracaso reside en el concepto de lo contrario a fin. En segundo lugar, explico los orígenes del neologismo "contrario-a fin" en la obra de Kant. La primera vez que este término fue usado fue en la *"Análítica de lo sublime"*. Por lo tanto, concluyo que lo sublime sirvió como criterio conceptual para Kant para definir la contra-finalidad del mal en el ensayo sobre el fracaso de la teodicea.

Palabras clave: teodicea, mal, contra-finalidad, negatividad, sublime.

Recibido: 04/08/2023. Aceptado: 24/04/2024.

* The author is a postdoctoral researcher at the Institute of Philosophy, Universidad Diego Portales, where he is carrying out a project funded by FONDECYT-ANID (N° 3260046). Correspondence: pablo.genazzano@mail.udp.cl

Introduction

Kant's essay *On the Failure of All Philosophical Trials in Theodicy* appeared in the September 1791 issue of the *Berliner Monatsschrift*. It has always been a mystery why Kant, shortly after completing the "critical enterprise" in the *Critique of Judgment* (1790), wanted to discredit the problem of theodicy within the realm of philosophical knowledge (di Giovanni 1996; Maier 1923). Indeed, Kant has always presented himself as an advocate of the doctrine of the best of all possible worlds, both before and after the first publication of the *Critique of Pure Reason* (1781). In the *Lectures on Rational Religion*, which were held in the winter semester of 1783/4, Kant states that the doctrine of the best possible worlds is a "necessary maxim of our reason" (V-Phil-Th/Pölitiz, AA 28: 1098; 2001: 427).¹ This optimism, however, was not only shared with his students; it also played a central role in his reflections on history. In *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* (1784), Kant states that the task of the philosophical reflection on human history is the "justification of nature – or better, of providence" (IaG, AA 8: 30; 2007: 119).² In addition to his writings on history, Kant's optimism also permeates the *Critique of Judgment*. Here, he asserts that "everything in nature is good for something" (KU, AA 05: 437; 2000: 304), a statement that inevitably evokes the renowned dictum of Alexander Pope: *whatever is, is right*.

The presence of optimism in Kant's critical writings poses a complex question. If the limits of reason do not preclude the optimistic doctrine, why did Kant dismiss the rational validity of theodicy at the end of his life? This question has triggered a great dispute among Kant's readers. In the literature, there are at least two different standpoints (Dieringer 2007). Some authors try to defend the unity and consistency of Kant's thought by asserting that there is no gap in his reflections on theodicy (Brachtendorf 2002; Busche 2013; Hoesch 2014; Koreck 2021). According to this reading, Kant was, and remained, an advocate of the highest wisdom, both before and after the publication of the essay *On the Failure of All Philosophical Trials in Theodicy*. In contrast, other authors claim that this essay suggests a drastic change in Kant's philosophical development (Schulte 1991; Cavallar 1993; Duncan 2012; Huxford 2020). As they argue, such a failure not only deviates from a basic tenet of the German Enlightenment, namely optimism, but also seems to diverge from Kant's overarching philosophical objectives.

In this article, I advocate for the second interpretation. In my reconstruction, I present two aspects of Kant's philosophy that have received little attention in the aforementioned studies, namely, the concept of negative magnitudes and the feeling of the sublime. On the one hand, Kant's precritical *Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy* presents a significant departure from the Wolffian optimistic tradition. Instead of understanding evil as a "mere lack of being" or "goodness", here Kant regards evil as a *positive reality* with its own ontological grounds. This standpoint presents a notion of evil that resists the optimistic

1 Kant's works are cited according to the indications of the *Kant-Gesellschaft*. English translations base on *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: CUP).

2 See also the 1786 essay *Conjectural Beginning of Human History*. Kant's conclusion is clearly optimistic: "the result of an oldest history of humanity attempted by philosophy is contentment with providence and with the course of things human on the whole – which does not start from good and progress toward evil, but develops gradually from the worse toward the better; and each of us, for his part, is called upon by nature itself to contribute as much as lies in his power to this progress." (MAM, AA 08: 123; 2012: [175]).

relativization. For this reason, I will try to reconstruct the concept of evil as presented in the essay on theodicy by employing the conceptual framework provided by the concept of negative magnitudes. On the other hand, I will consider the Analytic of the Sublime as an *aesthetic preamble* to the essay on theodicy. The notion of 'contra-purposiveness' (*Zweckwidrigkeit*), which Kant uses to characterize both the sublime in the third *Critique* and evil in the essay on theodicy, will shed light on the connection between these two different concepts. In addition, I will justify the connection between the sublime and evil in light of the history of aesthetics. Philosophers like Moses Mendelssohn, for instance, turned the negative experience of evil into one of the main sources for describing the sublime. The analysis of the concept of contra-purposiveness from an aesthetic approach will thus serve both to argue that there is a change in Kant's views on theodicy and to clarify the genesis of such a failure.

The emphasis on the second aspect endeavors to address a hiatus in Kant's intellectual career. Following the publication of the third *Critique*, Kant's publication output ceased – a notable departure from his prolific productivity during the 1780s. The essay on theodicy is Kant's first contribution subsequent to the publication of the *Critique*, which appeared together with his response to Eberhard's critiques. Insight into Kant's concerns during this period can be gleaned from a letter addressed to Biester, the editor of the *Berlinische Monatsschrift*. In a letter from December 1789, Kant says that he "now [has] a work of about only one month to complete" – the *Streitschrift* against Eberhard – "then I will rest for some time and fill it with some elaborations, in case they are decent to your monthly journal" (AA, 11: 117). This period of rest resulted in both the essay on theodicy and the essay *On Radical Evil in Human Nature* which first appeared in the April issue of 1792. Kant's original intention was to publish more essays in Biester's journal. However, due to Wöllner's edict on religion, he decided to publish these essays in a single volume, namely the *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. The essay on theodicy is never mentioned in Kant's correspondence. However, Biester made a trip to Poland and Prussia in 1791, during which he was supposed to have met Kant in Königsberg. The editorial discussion on this essay could have happened during this visit.

Given the uncertainty about the origins of the essay on the failure of theodicy, I think it is worth considering the hypothesis that such a failure may have been motivated, among other possible factors, by the concept of the sublime. In the initial section of this article, I lay out the main issues of the ongoing debate surrounding Kant's essay on theodicy. Subsequently, in the second section, I counter objections seeking to argue against a change in Kant's views on theodicy. In support of this argument, I argue that the concept of negative magnitudes underlies Kant's conception of evil in 1791. In other words, I argue that Kant's concept of evil in this late essay cannot be philosophically relativized. Finally, in the third section, I elucidate the relation between Kant's essay on the failure of theodicy and the Analytic of the Sublime.

1. Laying Out the Conflict Over Kant's Essay on Theodicy

The starting point of the conflict over Kant's 1791 essay on the failure of theodicy is Schulte's (1991) interpretation. According to Schulte, the concept of contra-purposiveness is

the reason for the failure of theodicy. Indeed, this concept carries a central meaning in this essay. It is the technical term for whatever may be “opposed” to God’s wisdom (MpVT, AA 08: 256; 2001: 25). Its importance becomes evident at the very beginning of the essay: “By ‘theodicy’ we understand the defense of the highest wisdom of the creator against the charge which reason brings against it for whatever is contra-purposive in the world” (MpVT, AA 08: 255; 2001: 24). Therefore, the contra-purposive is the reason why theodicy is needed.

Kant interprets this term in three different ways, each of which brings a charge against the rationalistic moral attributes of the highest being, namely “holiness,” “goodness,” and “justice” (MpVT, AA 08: 256-7; 2001: 25). Kant understands this term as (a) the “absolute contra-purposive, or what cannot be condoned or desired either as end or means,” (b) the “conditionally contra-purposive, or what can indeed never coexist with the wisdom of a will as end, yet can do so as means,” and, derived from these two kinds of contra-purposiveness, (c) the “disproportion between crimes and penalties in the world.” It is important to note that these three kinds of contra-purposiveness, as Schulte (1991) and Dieringer (2009) have argued, are used against arguments that Kant himself held during his philosophical career both before and after the Copernican turn, as in the *Lectures on Rational Religion* and his writings on the philosophy of history. According to the mentioned authors, Kant’s rejection of these arguments in 1791 would make quite evident a crucial turn in his philosophical reflections on theodicy.

After these nominal definitions of the concept of the contra-purposive, Kant proceeds to refute all kinds of arguments that attempt to defend divine wisdom. Since none of these vindications pass the critical examination, Kant concludes this “juridical process before the forum of philosophy” as follows: “Every previous theodicy has not performed what it promised, namely the vindication of the moral wisdom of the world government against the doubts raised against it on the basis of what the experience of this world teaches” (MpVT, AA 08: 263.01-05; 2001: 30). As it becomes clear, the experience of negativity in this world cannot be devalued by any vindication of the highest wisdom. Hence, Schulte (1991: 385) concludes, the experience of the contra-purposive is the reason for the failure of philosophical theodicy.

Schulte’s interpretation of the concept of the contra-purposive has been harshly criticized by several scholars. These objections come from Brachtendorf (2002: 66), Dieringer (2009: 96), Busche (2013: 235) Hoesch (2014: 327) and Koreck (2021: 214). The reasons these scholars present can be summarized in two points. (1) First, the contra-purposive cannot be the reason for this failure because, according to Kant, there is no element of experience that can act as an accusation against divine wisdom. This objection is valid, for this same question is addressed by Kant. After affirming that those arguments in favor of theodicy must fail, he says that the contra-purposive cannot act as an accusation against God. As he puts it, “[...] although, to be sure, as objections, so far as our reason’s inherent insight regarding them goes, neither can these doubts prove the contrary” (MpVT, AA 08: 263.05-08; 2001: 30).

Furthermore, this objection arises from Kant’s thesis that the limitations of human understanding appear to be the primary cause of this failure: “in order to bring this trial to an end *once and for all*, it must yet be proven that at least a negative wisdom is within our reach – namely, insight into the necessary limitation of what we may presume with respect to that which is too high for us” (MpVT, AA 08: 263; 2001: 30). This transcendental argument for the failure of theodicy, which was also considered by Schulte (1991: 391), is

reminiscent of the main concern of the *Critique of Judgment*, namely the *Übergang* between nature and freedom. To develop this argument, Kant draws on these realms of philosophical reasoning to describe two different ways of conceiving of divine wisdom – it can be either “artificial” or “moral.” According to this argument, the reason for the failure of theodicy lies in the inability of our understanding to possess a proper concept of the “unity” of the artificial and moral wisdom.

(2) The second objection to Schulte's thesis is based on the hypothesis that the contra-purposive is “implicitly” present in the *Lectures on the Doctrine of Rational Religion*, which were held after the publication of the *Critique of Pure Reason* (in the winter semester of 1783/4). Following this objection, the concept of the contra-purposive cannot be the reason for the failure of theodicy because in the *Lectures* theodicy succeeds despite its implicit presence. Indeed, here Kant presents himself as an advocate of divine wisdom. However, according to the Copernican turn, he develops the optimistic doctrine within the boundaries of reason and without resorting to the ontological proof of God: “it is possible to recognize the doctrine of the best world from maxims of reason alone, independently of all theology and without its being necessary to resort to the wisdom of a creator in proof of it” (V-Phil-Th/Pölitiz, AA 28: 1098; 2001: 427). Consequently, optimism gets rid of rational *tours de force* and becomes transcendental, that is, a “necessary maxim of reason.” According to Kant, we “can and must assume for reason's sake that everything in the world is arranged for the best, and that the whole of everything existing is the best possible one” (V-Phil-Th/Pölitiz, AA 28: 1098; 2001: 427).

Furthermore, Schulte's critics attempt to contextualize the essay on theodicy within moral theology, which Kant defines as the “attempt to infer from the moral ends of rational beings in nature (which can be cognized a priori)” to the supreme “cause” of nature and its “properties” (KU, AA 05: 436; 2000: 303). Even though Kant rejects any theoretical demonstration of God's existence, he affirms that this “ideal” is still valid in the practical realm of reason. In contrast to rationalistic attempts to reconcile faith and reason from a mere theoretical standpoint, Kant reinvents this epochal conflict by thinking of faith from the perspective of the moral autonomy of reason. Consequently, as Schulte's critics state, this practical theology underlies the “authentic theodicy” that Kant defines at the end of the essay (MpVT, AA 08: 264; 2001: 31). This authentic theodicy, as the “dismissal of all objections against divine wisdom,” has been interpreted as the “practical re-foundation” (Brachtendorf 2002: 58, 74) of Kant's theodicy, since it has in common with moral theology that it is a “pronouncement of the same reason through which we form our concept of God – necessarily and prior to all experience – as a moral and wise being” (MpVT, AA 08: 264; 2001: 31). Thus, while the rationalistic, doctrinal theodicy is doomed to fail due to the limits of human understanding, there remains the possibility of a practical theodicy – one based on the moral autonomy of reason.

2. Rejecting the Objections: On the Intelligibility and Negativity of Evil

Despite the claims against Schulte's interpretation, it is possible to see that these objections also present some inconsistencies. To address them, I will concentrate on two points.

First, although any element of nature cannot act as an accusation against divine wisdom, Kant also describes evil as pertaining to the *intelligible world*. Second, even though evil plays a role in the *Lectures on Rational Religion*, its meaning has nothing to do with the concept of contra-purposiveness. In contrast to the concept of evil and negativity in the *Lectures*, where evil is a “mere lack of being,” Kant understood the reality of the contra-purposive in the essay on the failure of theodicy as a *negative magnitude*, that is, as a reality with positive ontological grounds. As Huxford (2020) and other scholars have argued (Schulte 1991: 394-5; Heimsoeth 1966: 228), the positive reality of the contra-purposive is one of its main philosophical features.

2.1. Against the First Objection: Evil Has a Rational Origin

Only the last two kinds of contra-purposiveness (b, c) pertain to the realm of experience, whether in nature or in society. In contrast to these evils, the first kind (a), the “absolute contra-purposive,” has its reality in the intelligible world of freedom. As Kant suggests at the very end of this essay, evil also resides in the “heart” of man (MpVT, AA 08: 271.17; 2001: 37). Undoubtedly, this passage can be easily interpreted as a preface to the essay on *Radical Evil in Human Nature*, which was published in the same journal only seven months after the essay on the failure of theodicy. In contrast to Leibniz’s theodicy, Kant cannot reduce moral evil (*malum morale*) to metaphysical evil (*malum metaphysicum*) (Cf. Leibniz, *Causa Dei* etc., § 29). In doing so, Kant would need to resort to metaphysical fictions, which would also undermine the very foundations of human morality. If the reality of evil is a secondary effect of metaphysical necessity, there is no place for moral responsibility, that is, for freedom. In works prior to *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Kant formulates this problem as follows:

If everything was based on the sensibility of our nature, then physical or metaphysical harm would be the cause of evil. But then no evil would be our fault but the fault of nature. The accountability is based on the concept of freedom and presupposes independence from determination by natural causes. (VARGV, AA 23: 101.20-25)

According to this passage, moral evil must reside within human freedom. This suprasensible meaning of evil plays the central role in the 1792 essay on radical evil. As Kant says in a footnote, the “appropriate proof” of the universality and necessity of evil in human nature, in other words, its ‘transcendental deduction,’ is carried by the concept of “intelligible deed” (RGV, AA 06: 39.22-26; 2001: 85). In one of the last additions to this essay, Kant defines it as an “intelligible deed, cognizable through reason alone apart from any temporal condition” (RGV, AA 06: 31.32; 2001: 79). Evil has a “rational origin” (*Vernunftursprung*) (RGV, AA 06: 43.12; 2001: 88).

The integration of evil into practical reason was already denounced by J. A. Eberhard. He claims that the “intelligible fact” of radical evil, its introduction into the “intelligible world,” is “incomprehensible,” for this world is supposed to be “unchangeable and incorrigible” (1794: 41). In fact, especially in the *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Kant affirms

that all “my actions as only a member of the world of understanding would [...] conform perfectly with the principle of autonomy of the pure will” (GMS, AA 04: 453.25-27; 1999: 100). The moral law, in turn, is what “determines” the nature of this “intelligible world.” The intelligible moral fact of practical reason “points to a pure world of the understanding and, indeed, even *determines* it *positively* and lets us cognize something of it, namely a law” (KpV, AA 05: 43; 1999: 174). Thus, not only for critics such as Eberhard but also for the public opinion, the introduction of evil into the kingdom of ends (*regnum gratiae*) must have been controversial.

Solving this philosophical aporia, however, is not my aim. My sole objective was to argue that, as evil assumes intelligible reality, the first type of contra-purposiveness, absolute evil, is unrelated to experience. Therefore, the first objection to Schulte can be set aside.

2.2. Against the Second Objection: Evil Has Its Own Grounds

The second objection is based on the fact that, for Kant, the negativity of evil has never posed a threat to his optimism. Accordingly, although the concept of contra-purposiveness does not explicitly appear in the *Lectures on Rational Religion*, it is possible to construct its meaning from the different arguments that Kant offers there for casting doubt on divine providence (Brachtendorf 2002: 66; Dieringer 2009: 96; Busche 2013: 235). In fact, not only in the *Lectures* but also in the essays on the philosophy of history and in the third *Critique*, evil poses no threat to either man or God. Influenced by the historical optimism of Lessing's treatise on the *Education of the Human Race*, evil is for Kant not an impediment to the proper course of history; it acts as a driving force: “Thanks be to nature, therefore, for the incompatibility, for the spiteful competitive vanity, for the insatiable desire to possess or even to dominate! For without them all the excellent natural predispositions in humanity would eternally slumber undeveloped” (IaG, AA 8: 21.26-29; 2007: 112). The idea of evil as the driving force of history also comes to light in some passages of the “Critique of the Teleological Judgment.” Following Kant, it

is even good for us to consider in this light things that are unpleasant and in certain relations contra-purposive for us. Thus one could say, e.g., that the vermin that plague humans in their clothes, hair, or bedding are, in accordance with a wise dispensation of nature, an incentive for cleanliness, which is in itself already an important means for the preservation of health. (KU, AA 05: 379.20-25; 2000: 251)

Even war has a positive and constructive meaning for human history. In a similar way to *Idea*, Kant claims in the third *Critique* that war is “inevitable”; it is a “deeply hidden” and “intentional effort of supreme wisdom” to “establish” (KU, AA 05: 433; 2000: 300) the way for, as he says some years later, an “eternal peace,” or, in Lessing's words, an “eternal gospel.”

Even though Kant has always found a solution to the problem of evil during the critical period, Schulte's critics have not considered the different senses that the negativity of evil has for Kant. In the *Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philoso-*

phy, two different concepts of evil appear, which, in turn, correspond to two different conceptions of negativity. Before highlighting the two different concepts of evil, it is important to keep in mind the purpose of this early essay, for it was revolutionary for his contemporaries. As is well known, Wolff's rationalist school turned the principle of contradiction into the supreme principle of metaphysics. Accordingly, since the whole of reality is supposed to be constructed and derived ontologically from this first principle, it is unthinkable that there could be realities that contradict each other or that the concept of nothing could have a positive real meaning.

Against this dogmatic interpretation of the principle of contradiction, Kant argues that contradictory realities are possible and form part of common experience. In addition to the "logical opposition," whose consequence is "nothing at all," Kant proposes a "real opposition," which results in "something." From this empirical perspective, negative magnitudes "are not negations [...] but something truly positive in itself, albeit something opposed to the positive magnitude" (NG, AA 02: 169.17-20; 1992: 209). This positive definition of negativity is fundamentally incompatible with the rationalistic equation of reality and perfection. As Leibniz famously states, "perfection is nothing more than the magnitude of positive reality" (*Monadologie*, § 39). Then, it should be controversial that imperfect and negative realities such as evil or pain could have a positive ontological value, for it would follow that imperfections have their ontological origin in the highest being (for the incompatibility between negativity and optimism, see Geyer 1983; 1982; and Schönberger 1998). Kant expresses this idea with a discernible tone of irony: "we have seen [...] that displeasure is just as positive as pleasure, but who would call it a perfection?" (NG, AA 02: 198.30-31; 1992: 236). Against the rationalist school of Leibniz, Kant defines the reality of evil in the essay on the concept of negative magnitudes as something positive:

The error into which many philosophers have fallen as a result of neglecting this truth is obvious. One finds that they generally treat evils as if they were mere negations, even though it is obvious from our explanations that there are evils of lack (*mala defectus*) and evils of deprivation (*mala privationis*). Evils of lack are negations: there is no ground for the positing of what is opposed to them. Evils of deprivation presuppose that there are positive grounds which cancel the good for which there really exists another ground. (NG, AA 02: 182; 1992: 221)

Despite this early insight into the positive nature of the negativity of evil, Kant returns to the rationalist standpoint in the *Lectures on Rational Religion*. In contrast to the "good," which has a "germ" and is "self-sufficient," in these *Lectures* Kant regards evil as "incompleteness in the development of the germ toward the good. Evil has no special germ; for it is mere negation and consists only in the limitation of the good" (V-Phil-Th/Pölitiz, AA 28: 1078; 2001: 441). In turn, this understanding of evil is conditioned by a weak understanding of negativity. Negations are in the *Lectures* "nothing but limitations of realities. For no negation can be thought unless the positive has been previously thought. How could I think of a mere deficiency, of darkness without a concept of light, or poverty without a concept of prosperity?" Hence, realities such as evil or pain are not independent of the "highest being," but mere limitations:

Thus if every negative concept is derivative in that it always presupposes a reality, then every thing in its thoroughgoing determination as an *ens partim reale, partim negativum* also presupposes an *ens realissimum* with respect to its realities and negations, because they are nothing but limitations of the highest reality. (V-Phil-Th/Pölit, AA 28: 1014; 2001: 359)

These quoted passages make clear that the *Lectures on Rational Religion* and the essay on negative magnitudes have two different conceptions of evil, which, in turn, correspond to two different interpretations of negativity. The conception of negativity, as something positive and real, underlies the concept of evil in the essay on theodicy. As Huxford has recently argued, the examination of Kant's late essay on theodicy shows that "Kant no longer accepted metaphysical evil conceived as limitation but regarded evil solely as something with a positive ground" (2020: 83). Kant does not try to relativize the negative meaning of evil; instead, he invalidates all arguments that attempt to downplay its value. Using the same terminology of the essay on negative magnitudes, Kant states in 1791 that evil, the contra-purposive, is "opposed" (*entgegengesetzt*) (MpVT, AA 08: 256.11; 2001: 25) to God. Finally, the positive reality of evil will be fully developed shortly thereafter, in the essay on radical evil, where Kant draws a parallel between evil and the concept of negative magnitudes (Genazzano 2023: 72).

In conclusion, the underlying negativity of the concept of negative magnitudes serves as the foundation for the concept of evil in Kant's essay on theodicy. Consequently, the second argument against Schulte's interpretation can be refuted: the negativity associated with evil in the *Lectures* does not carry the same connotation as in the essay on theodicy. Beyond addressing the issue of the negativity of evil, it becomes imperative to investigate the origins of the concept of contra-purposiveness in Kant's oeuvre – a task hitherto unexplored by scholars. As alluded to in the introduction, I contend that the first systematic elucidation of the concept of the contra-purposive in Kant's writings takes place in the *Analytic of the Sublime*.

3. The Missing Link: The Contra-Purposiveness of the Sublime

In this section, I argue that the criterion for determining the concept of evil in the essay on theodicy was conceived by Kant in the *Analytic of the Sublime*, which was one of the last parts of the *Critique of Judgment* to be written. Although the concept of contra-purposiveness appears for the first time in the *Critique of Practical Reason* (KpV, AA 05:157.15)³, it gained a central meaning in 1790. Kant uses this neologism to describe the objective quality of the sublime. According to him, the sublime object is "contra-purposive (*zweckwidrig*) for our power of judgment" (KU, AA 05: 245). Therefore, the sublime is opposed to the principle that constitutes the power of judgment. The natural purposiveness, that is, the "causality of a *concept* with regard to its *object*" (KU, AA, 05: 220; 2000: 105), is disrupted in this experience.

3 See also the use of this term in other passages: AA, 06:243, 06: 425, 06: 28.

The negativity of the sublime, its contra-purposiveness, appears to present a challenge within Kant's aesthetic framework. In the preliminary considerations on the concept of the sublime, Kant says that the Analytic of the Sublime is a "mere appendix" to the critique of aesthetic judgments. This degradation of the concept of the sublime is not only characteristic of the Kantian aesthetic theory but is also a fundamental feature of the German development of this concept. This can be observed in the significant challenges that Burke's theory of the sublime posed for Lessing and Mendelssohn (Furniss 2009). In my view, the demotion of the sublime to a "mere appendix" of the critique of the aesthetic judgments suggests that Kant was not able to fully integrate the category of the sublime in his own theory. As Odo Marquard (2003: 31) has suggested, the feeling of the sublime is the "aesthetic failure of aesthetics."

Before explaining the connection between evil and the sublime, it is necessary to point out a characteristic of the third *Critique*. Besides the transcendental turn of optimism in the *Lectures on Rational Religion*, it is important to underline that the very transcendental principle of judgment, the purposiveness of nature, which makes possible the judgments of the beautiful and the sublime, relies on the doctrine of the pre-established harmony. In reply to the rationalistic critiques of Eberhard, Kant openly admits that the critique has "definitively shown" that without the Leibnizian "doctrine of the pre-established harmony" no experience is possible (ÜE, AA 8: 249.26-29). In view of the "transcription" and "translation" (Cassirer, GW 08: 227; see Allison 2013) of the doctrine of the pre-established harmony into transcendental philosophy, it becomes clear why the project of the *Critique of Pure Reason* is, as Kant puts it, an "apology for Leibniz" (ÜE, AA 8: 250.36). Hence, the sublime disruption of the harmony between concepts and objects has a *parallel meaning* to the problem of evil in the context of the pre-established harmony. It is remarkable that Kant defines the purposiveness of nature with almost the same words as Mendelssohn's definition of the pre-established harmony. According to Mendelssohn's *Philosophical Dialogs*, the theory of the pre-established harmony claims that the "order and connection of concepts is one and the same with the order and connection of things." (JubA: 01: 11). In a similar manner, Kant defines the purposiveness of nature in 1790 as the "causality of a *concept* with regard to its *object*" (KU, AA 05: 220).

The transcription of the pre-established harmony into the transcendental principle of the purposiveness of nature is far from superficial. Indeed, this translation could plausibly be one of the reasons why the doctrine of the best possible worlds remains perceptible in the third *Critique*. The intersection between aesthetics and theodicy was also characteristic of Baumgarten. In his early *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Baumgarten states that the poet must recreate the law-fulness that the philosopher finds in the world: "We observed a little while ago that the poet is like a maker or a creator. So the poem ought to be like a world. Hence by analogy whatever is evident to the philosophers concerning the real world, the same ought to be thought of a poem" (*Meditationes*, § 68; 1954: 63). Poetry must be ruled by the optimistic doctrine of the best possible worlds, and the discipline of aesthetics aims to investigate this cosmic harmony in works of art (Franke 2018: 9-64).⁴

4 To understand the connection between the sublime and the problem of theodicy, it may also be helpful to consider how philosophers of the rationalistic tradition such as Baumgarten, Meier, and Mendelssohn deal with

However, Mendelssohn was the first German philosopher to develop the connection between sublime objects and the problem of evil. In a commentary on the Lisbon earthquake, maybe the greatest natural catastrophe of the 18th century, Mendelssohn argues that the contemplation of this disaster can produce pleasure if the spectator keeps a distance from it. The “imperfect, evil, and deficient always arouse a mixed feeling,” which is composed of a “dissatisfaction” and “satisfaction” (JubA, 01: 387). At the beginning of his *Rhapsody*, he says:

We disapprove of the evil that has occurred; we wish that it had not happened or that it stood in our power to make things right again. Once, however, the evil has occurred, and if it has occurred without our being in any way responsible for it and without our being able to prevent it, then we are powerfully attracted to the representation of it and long to acquire that representation. Lisbon's demise in the earthquake attracted countless people to take in the sight of this terrible devastation with their own eyes. (1997: 131-32; JubA, 01: 387)

Another aspect that must be considered is Mendelssohn's reception of Burke. One of Burke's most significant concepts is the feeling of delight, the translation of which posed a challenge for both Lessing and Mendelssohn. In his review of Burke's *Enquiry*, Mendelssohn translates the term *delight* as *Frohsein*. “A German could be above this innovation, since our language has a word that expresses this sensation. We say: I am glad that it is over, etc. By this, we also express the pleasure that arises from the liberation from a displeasure.” (JubA 04: 218). He bases this translation on Wolff and Baumgarten. Wolff defines in his *Psychologia empirica* the word *hilaritas* as a joy emerging from a non-present evil: “Gaudium ortum ex eo, quod malum sit praeteritum, vel metus mali evanuerit, dicitur Hilaritas” (1968: 646; § 855). Wolff's German translation of this term is *Fröhlichkeit*. Mendelssohn, however, finds Baumgarten's translation of *hilaritas* as *Frohsein* more suitable. In his *Metaphysics*, Baumgarten says: “Gaudium ex malo non amplius imminente est Hilaritas” (1757: 261; § 682). These passages unequivocally illustrate how the category of the sublime became closely intertwined with the problem of evil within German aesthetics. This proximity between the sublime and evil allows us to consider, from a historical perspective, the hypothesis that the Analytic of the Sublime may have served Kant as a criterion for addressing the contra-purposive in the essay on the failure of theodicy.

It is noteworthy that the young Kant also considered natural disasters from an aesthetic perspective (Genazzano 2019: 110). Although he mainly used the natural sciences to interpret the Lisbon earthquake, it is striking that he also used aesthetics to neutralize natural disorders. Since for the young Kant the knowledge of natural laws was the knowledge of divine laws, the chaos of nature cannot call God's highest wisdom into question. In *Universal Natural History and Theory of the Heavens* he states that “God exists precisely because

negative realities. According to Baumgarten, “if when a thing is posited, imperfection is also posited, then it is an EVIL. Hence, negations are an evil” (*Metaphysica*, § 146). Likewise, Meier affirms in his *Metaphysics* that “each negation is something evil” (*Metaphysik*, § 135). These negations, as something evil, were understood by these rationalistic philosophers as mere lack and absence of being and not as something with its own ontological grounds, as Kant will later argue in the essay on negative magnitudes.

nature cannot behave in any way other than in a regular and orderly manner, even in chaos" (NTH, AA 01: 228; 2012: 199). Consequently, Kant encourages us to look at these natural disasters with satisfaction: "Let us [...] accustom our eye to these frightening upheavals as being the ordinary ways of providence and even regard them with a kind of satisfaction" (NTH, AA 01: 319; 2012: 270).

In addition to the 'theodical' role that aesthetics had during the German Enlightenment, it is crucial to highlight that the rationalist terminology underwent a transformation in Kant's transcendental philosophy. Kant does not speak of "perfection," but of "purposiveness," and neither of "imperfection," but of "contra-purposiveness." However, this difference cannot simply be attributed to a divergence in terminology. As elucidated in the preceding section, the Kantian neologism of contra-purposiveness, which holds a pivotal position in the *Analytic of the Sublime*, has the meaning of a negative magnitude. Accordingly, the contra-purposive is construed not merely as a deficiency or lack, but rather as something truly positive. In this sense, the Kantian concept of the contra-purposive could be seen not merely as the translation of the concept of imperfection but also as the *rehabilitation* of a positive understanding of evil.

Considering that the philosophical discipline of aesthetics fulfilled the function of a justification of divine wisdom against the accusations aroused by the existence of evil in the world, it can be concluded that the failure of aesthetics led Kant to think that theodicy no longer had any relevant role in the philosophical realm of knowledge. Following my hypothesis, the rehabilitation of a positive understanding of the negativity of negations takes first place in the *Analytic of the Sublime* of the *Critique of Judgment*. The neologism "contra-purposive" is the conceptual expression of this rehabilitation. Thereafter, the contra-purposive experienced a deep development; in the essay on theodicy, it became the technical term for describing evil.

Conclusion

This article has explained the origins of Kant's essay on the failure of all philosophical trials in theodicy. It has been argued that the main reason for this failure is the rehabilitation of a positive understanding of evil, which underlies the concept of contra-purposiveness. The first time Kant attributed a systematic meaning to the concept of contra-purposiveness, however, was in the *Analytic of the Sublime*. In light of the historical relationship between the sublime and evil, I think it is plausible to conclude that the sublime nature served as Kant's conceptual criterion for defining the contra-purposiveness of evil in the essay on the failure of theodicy.

Nevertheless, despite the title of the essay – *On the Failure of All Philosophical Trials in Theodicy* – it is remarkable that Kant, towards its conclusion, delineates the concept of authentic theodicy, that is, a theodicy which has its roots in the practical power of reason. The concept of this authentic theodicy prompts a new inquiry: Why does Kant assert the possibility of a practical, rational theodicy if all philosophical attempts at theodicy are doomed to fail?

On the one hand, it seems that Kant moved the problem of theodicy from the realm of reason to the realm of faith: theodicy “does not have as much to do with a task in the interest of science as, rather, with a matter of faith” (MpVT, AA 08: 267; 2001: 34). Nevertheless, the difficulty lies in the fact that faith for Kant has always been rational. This fact leads one to think that theodicy can still be an object of philosophical inquiry, as is the case in moral theology. While Kant distances himself from rationalist attempts to reconcile faith with speculative reason, moral theology attempts to reconcile faith from another point of view, namely the practical. Thus, the question to be addressed is whether the faith resulting from authentic theodicy has the same rational status as the faith of moral theology. This question is not going to be answered in this article. This article was only intended to show the reasons for Kant's skepticism regarding the problem of theodicy. What seems clear, however, is that Kant no longer relies on a *discursive* defense of divine wisdom. God's vindication is practical in the literal sense. The authentic theodicy, the vindication of God's wisdom through practical reason, is “not the interpretation of a ratiocinating (speculative reason), but of an efficacious practical reason.” Hence, according to Kant, “it can be considered as the unmediated definition and voice of God through which he gives meaning to the letter of his creation.” (MpVT, AA 08: 264; 2001: 32). In other words, the meaning of God's creation is not based on nature but on human action.

References

- Allison, H. (2013), The Critique of Judgment as a ‘True Apology’ for Leibniz. *Essays on Kant*, 189-200. Oxford: OUP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199647033.003.0014>
- Baumgarten, A. G. (1954), *Reflections on Poetry*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Baumgarten, A. G. (2013), *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*. New York: Bloomsbury Academic.
- Brachtendorf, J. (2002), Kants Theodizee-Aufsatz. Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee. *Kant-Studien* 93, 57-83. <https://doi.org/10.1515/kant.93.1.57>
- Busche, H. (2013), Kants Kritik der Theodizee – Eine Metakritik. Wenchao Li/ Wilhelm Schmidt Biggemann (eds.) *300 Jahre Essays de Théodicée*. Stuttgart: Franz Steiner, 231-269.
- Cassirer, E. (1998), *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Cavallar, G. (1993), Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard. *Kant-Studien* 84, 90-102. <https://doi.org/10.1515/kant.1993.84.1.90>
- di Giovanni, G. (1996), Translator's Introduction. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: CUP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814433>
- Dieringer, V. (2007), Kants Theodizee-Aufsatz im Spiegel neuerer Arbeiten: Ein Forschungsbericht. *Aufklärung* 19, 383-390.
- Dieringer, V. (2009), *Kants Lösung des Theodizeeproblems*. Stuttgart: Frommann Holzboog.

- Duncan, S. (2012), Moral Evil, Freedom and the Goodness of God: Why Kant Abandoned Theodicy. *British Journal for the History of Philosophy* 20 (5), 973-991. <https://doi.org/10.1080/09608788.2012.718860>
- Eberhard, J. A. (1794), Ueber das Kantische radicale Böse. *Philosophisches Archiv*, 2, 2.
- Franke, U. (2018), *Baumgartens Erfindung der Ästhetik*. Münster: Mentis.
- Furniss, T. (2009). Our neighbors observe and we explain: Moses Mendelssohn's critical encounter with Edmund Burke's aesthetics. *Eighteenth Century*, 50(4), 327-354. <https://doi.org/10.1353/ecy.0.0053>
- Genazzano, P. (2019), Teodicea y destinación humana en el joven Kant. *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 10, 102-120. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3583146>
- Genazzano, P. (2023), El problema del mal en el ensayo sobre el uso filosófico del concepto de las magnitudes negativas. *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 18, 65-75. <https://doi.org/10.5209/kant.88849>
- Geyer, C.F. (1982), Das „Jahrhundert der Theodizee“. *Kant-Studien*, 73, 393-405. <https://doi.org/10.1515/kant.1982.73.1-4.393>
- Geyer, C.F. (1983), *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, München: Karl Aber.
- Heimsoeth, H. (1966), Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantonomie. *Kant-Studien*, 57, 206-229. <https://doi.org/10.1515/kant.1966.57.1-4.206>
- Hoesch, M. (2014), *Vernunft und Vorsehung Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110351361>
- Huxford, G. (2020), *Kant and Theodicy: A Search for an Answer to the Problem of Evil*. London: Lexington Books.
- Kant, I. (1900-), *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*, Berlin: de Gruyter.
- Kant, I. (1992), *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511840180>
- Kant, I. (1999), *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511813306>
- Kant, I. (2000), *Critique of the Power of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804656>
- Kant, I. (2001), *Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814433>
- Kant, I. (2007), *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511791925>
- Kant, I. (2012), *Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139014380>
- Koreck, K. (2021), *Das Theodizeeproblem als logisches Widerspruchsproblem*, Freiburg, München: Karl Alber.
- Leibniz, (1951), *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Leibniz, (1986), *Philosophische Schriften*. Frankfurt a/M: Insel.
- Leibniz, (2014), *Monadology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Maier, Heinrich (1923), Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. *Kants Gesammelte Schriften*, Band VIII, 499-500.

- Marquard, O. (2003), *Aesthetica und Anaesthetica: philosophischen Überlegungen*, München: Fink.
- Mendelssohn, M. (1971-), *Gesammelte Schriften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.
- Mendelssohn, M. (1997), *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139164078>
- Schönberger, R. (1998), Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie. Friedrich Hermanni und Peter Koslowski (eds.) *Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen*, 15-48. München: Fink,
- Schulte, Chr. (1991), Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genesis des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee. *Kant-Studien*, 82, 371-396. <https://doi.org/10.1515/kant.1991.82.4.371>
- Wolff, Chr. (1968), *Psychologia empirica*. Hildesheim, New York: Olms.

En torno a la idea de tiempo: un diálogo entre Bergson y Zubiri

Exploring the idea of Time: A dialogue between Bergson and Zubiri

ELENA OSTOS RUIZ*

Resumen: El presente trabajo trata de arrojar luz a la influencia de Bergson en el tratamiento zubiriano de la idea de tiempo. Para ello, en primer lugar, se lleva a cabo una reconstrucción del acercamiento de Zubiri a las ideas del autor francés, para después analizar los puntos de desencuentro entre ambos autores que, sin ser específicos acerca del problema de la temporalidad, operan como compromisos implícitos que vertebran la solución que cada cual propondrá para enfrentarlo. Con este análisis como marco general, se agrupan y abordan las críticas explícitas de Zubiri al planteamiento de Bergson, sopesando su alcance. Por otro lado, la atención a las razones que hacen que los conceptos bergsonianos experimenten una torsión en el pensamiento de Zubiri permite identificar fácilmente dichos conceptos y observar el papel que juegan en su filosofía.

Palabras clave: Zubiri, Bergson, duración, tiempo psíquico, tiempo físico.

Abstract: The present study endeavours to illuminate the impact of Bergson on Zubiri's treatment of the concept of time. To accomplish this, firstly, a reconstruction of Zubiri's approach to the ideas of the French author is carried out, followed by an analysis of the divergences between the two authors. Although not explicitly centered on the issue of temporality, these divergences operate as implicit commitments, shaping the distinct solutions proposed by each. Employing this analysis as a foundational framework, I categorize and address Zubiri's explicit criticisms of Bergson's approach, evaluating their implications. Furthermore, a careful examination of the factors influencing the transformation of Bergsonian concepts in Zubiri's proposal enables the easy identification of these concepts and an exploration of their role within his philosophy.

Keywords: Zubiri, Bergson, duration, mental time, physical time.

Recibido: 23/11/2023. Aceptado: 07/05/2024.

* Universidad de Granada, investigadora predoctoral. Su investigación se centra en la metafísica del tiempo, en concreto, en el estudio de la experiencia de la temporalidad desde acercamientos postcognitivistas de lo mental. Correo electrónico: elenaruizt@correo.ugr.es

1. Contextualización del problema

Existe un cierto consenso acerca de que Bergson fue el primer gran filósofo leído por Zubiri (Marquínez Argote, 2004: 423). Causa de esto fue la influencia francesa presente en la comunidad de los HH. Marianistas, a cuyo colegio atendió Zubiri hasta ingresar en el seminario de Madrid en 1917. Más concretamente, el interés de Zubiri por Bergson fue despertado de la mano del Padre Lázaro, director y profesor del colegio, quien en 1909 impartiría una serie de tres conferencias acerca del positivismo y el pragmatismo a las que Zubiri asistiría acompañando a sus padres (Corominas & Vicens, 2005: 39-40). Este primer contacto con la filosofía dejaría su impronta en la trayectoria intelectual del joven filósofo. Muestra de ello es su primer texto inédito, «La filosofía del pragmatismo» (1918-1919), en el que lleva a cabo un breve resumen de las obras de Bergson que considera fundamentales: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *La evolución creadora* y *Materia y Memoria*.

Observamos cómo el primer acercamiento de Zubiri al pensador francés se encuentra mediado por la influencia del Padre Lázaro, cuya lectura de Bergson está motivada por cuestiones religiosas. Este último consideraba a Bergson un pensador pragmatista en la medida en que defiende que ciencia y religión puedan tener un valor práctico para la vida (Corominas & Vicens, 2005: 39). En los primeros años, Zubiri sigue de cerca esta lectura de Bergson. Evidencia de ello es que en el inédito «La filosofía del pragmatismo», lo considere como «el más genuino representante del Pragmatismo Filosófico».¹ Sin embargo, en su etapa madura cambiará de opinión hasta el punto de considerar a Bergson como «uno de los hombres más antipragmatistas que ha habido en la tierra» (Zubiri, 1963: 186).

El 11 de marzo de 1922, Zubiri visita a Bergson en el Collège de France. En una carta a su padre escribe: «Ayer subimos a la Torre Eiffel y hoy hemos visitado el museo del Louvre que es estupendo. Mañana aprovecharé para ver a Bergson y a algunos profesores de esta universidad».² Al hilo de este encuentro Carmen Castro, esposa de Zubiri, comenta en *Biografía de Xavier Zubiri*, «Bergson, en efecto, había impresionado mucho a Zubiri como persona y tenía en gran aprecio su pensar» (Castro, 1992: 102- 103). Este aprecio se mantendría a lo largo de su vida, llevando a Zubiri a dedicar a Bergson dos lecciones, una de ellas recogida en el curso inédito «Sobre la libertad» (1951-1952) y la cuarta lección de su curso *Cinco lecciones de filosofía* (1963).

Sin embargo, y a pesar del considerable número de ocasiones en las que Zubiri hace referencia a Bergson a lo largo de su vida intelectual, el nombre del filósofo francés no aparece ni una sola vez en la gran obra de madurez de Zubiri, *Inteligencia sentiente* (1989-1983). En *Escritos filosóficos* (1991), Ellacuría comienza rememorando algunas conversaciones con Zubiri. En la primera de ellas, fechada en 1961, Zubiri le hizo saber la gran influencia que había recibido de Bergson, autor que, no obstante, en algunos aspectos «le parecía insuficiente» (Ellacuría, 1999: 21). Al hilo de una crítica que por aquellos años hacía Zubiri al libro de Blondel, *La acción* (1893), Marquínez Argote interpreta esta insuficiencia como un «déficit ontológico o metafísico, una falta de fundamentación» fruto de la indeterminación en la que Bergson deja la realidad humana. «La ontología en la cual está pensando

1 Cita tomada del artículo de Marquínez Argote (Marquínez Argote, 2004: 424).

2 Archivos-Zubiri, Caja 127, carta de Zubiri a su padre.

Zubiri por estos años», añade Marquínez Argote «es la ontología fundamental de *Ser y Tiempo*» (Marquínez Argote, 2004: 427).

Esta insuficiencia que encuentra Zubiri en el pensamiento de Bergson se ve reflejada en los escritos acerca del tiempo, donde, como veremos, adquiere la forma de un desacuerdo con ciertas tesis bergsonianas. Que el sustrato ontológico que Zubiri echa en falta en las obras de Bergson sea del tipo de una *ontología fundamental* nos señala ya el cruce de caminos en que se distanciarán ambos autores. En efecto, la acusación de *déficit ontológico o metafísico* extrapolada desde la crítica de Blondel a Bergson tiene sentido solo en la medida en que entendamos por *ontología* una analítica existencial del Dasein.

No es este el paradigma en el que se mueve Bergson, pensador de una gran profundidad metafísica, pero que se encuentra muy lejos de concebir al ser humano como el ente privilegiado al hilo del cual habría que elaborar la pregunta por el ser en general. Por el contrario, para Bergson la línea que separa al ser humano de lo natural es, al menos para los fines de una metafísica, algo tan difuso que a poco está de borrarse. Esta concepción de lo natural y lo humano se encuentra a la base de la mayoría de los autores que han elaborado una ontología vitalista: Spinoza o Nietzsche nos sirven como ejemplo de ello. Que lo real sea primariamente *physis*, potencia auto-generadora, nos coloca de entrada en la elaboración de una metafísica de la naturaleza que toma la forma de una ontología genética (Sáez, 2021). En cambio, los pensadores que se sitúan en la estela de la fenomenología tienden a delimitar el ámbito humano frente a lo meramente natural, por ser este ámbito en el que el sentido, como aquello que se ofrece a una comprensión, acontece. La posición de Zubiri, de inspiración fenomenológica, surge, sin embargo, como un intento de recuperar aquella realidad que, a Husserl, en su intento por aprehender el sentido, se le había escapado para siempre de las manos (Zubiri, 1962: 32). También respecto a Heidegger invertirá Zubiri su planteamiento al considerar que el ser se funda en la realidad y, con ello, la ontología en la metafísica (Zubiri, 1983: 4). No obstante, el hecho de que Zubiri entable con Husserl y Heidegger un diálogo tan constante y fructífero pone de manifiesto la existencia de puntos en común desde los que hacer posible el diálogo. No es de extrañar, por tanto, que filósofos como Spinoza o Nietzsche no lleguen nunca a ser verdaderos interlocutores de Zubiri, ya que su pensamiento es difícilmente reconciliable con una ontología vitalista.

El caso de Bergson fue distinto. Tras el primer acercamiento de Zubiri a su filosofía, mediado, como hemos visto, por una lectura de carácter religioso como fue la del Padre Lázaro, Zubiri descubre en Bergson un valioso interlocutor con el que medir su propia filosofía. Sin embargo, las motivaciones implícitas en el pensamiento de ambos autores harán que sus reflexiones en torno a la idea de tiempo discurren por caminos sutilmente distintos. Zubiri, como pensador humanista, no estará dispuesto a conceder a la duración bergsoniana más que el sitio privilegiado del psiquismo humano, mientras que, en lo referido a lo natural en general, su posición será mucho más cercana a la física, disciplina contra la cual Bergson entra en disputa por medio de sus conversaciones con Einstein. Aun así, el mero hecho de que los desacuerdos entre los autores sean tan fácilmente localizables es síntoma de que ambos planteamientos beben de una fuente común, respecto a la cual señalar las diferencias. De este modo, a pesar de ciertos cambios que la idea de *durée* experimenta en el seno de la filosofía zubiriana, la hipótesis central de este trabajo es que la concepción de Zubiri acerca del tiempo debe leerse como una continuación de esta idea central del bergsonismo.

2. La concepción de Bergson: el tiempo como duración

Una rápida hojeada al volumen editado por Gunter en el que se recoge la bibliografía sobre Bergson desde 1880 hasta 1985 (Gunter, 1986), nos hace percatarnos de la enorme atención dirigida hacia su pensamiento durante las primeras décadas del siglo XX. Como señala Sinclair, Bergson fue el primer filósofo que, en vida, consiguió alcanzar un renombre a nivel mundial (Sinclair, 2019: 1). No deja de ser sorprendente que un pensador tan deslumbrante fuera eclipsado en un plazo de tiempo tan corto, hasta el punto de que acercarse hoy en día a su obra requiera, en palabras de Izuzquiza, una cierta «actitud derivada de la fascinación de lo olvidado» (Izuzquiza, 1986: 13). De aquella disputa entre Einstein y Bergson que dividió en dos bandos a intelectuales e interesados desde la conferencia de 1922 (Canales, 2020), no queda hoy más que los prejuicios de antirracionalista contra el filósofo francés. Sin embargo, y pese al poco tiempo que duró su fama, la influencia de Bergson fue tan penetrante que sus ideas llegan hasta nuestros días convertidas en punto de partida de pensadores posteriores. En concreto, aquello que se toma comúnmente del planteamiento bergsoniano es la idea del tiempo como duración, concebida por el filósofo como el núcleo de su propuesta.

En mi opinión, cualquier resumen de mi punto de vista quedará deformado en su conjunto y expuesto, por ello, a múltiples objeciones, si no se sitúa en primer lugar y no se vuelve sin cesar a lo que considero el mismo centro de la doctrina: la intuición de la duración.³

El concepto de duración es presentado por Bergson desde el comienzo de su filosofía y será tal la relevancia que le conceda el autor que toda su producción puede entenderse como el intento constante de clarificar esta idea. La estrategia seguida por Bergson en su primera obra, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), comienza siendo negativa: solo a partir de resaltar los rasgos propios de la duración en oposición al espacio, podremos formarnos una idea clara de ella. Este modo de proceder es necesario en la medida en la que, en nuestra concepción habitual del tiempo, se introduce subrepticamente el espacio (Bergson, 1889: 75). Sin embargo, el puro tiempo sin espacio y el puro espacio sin tiempo no son más que reconstrucciones analíticas de dos tendencias que en la realidad se dan siempre de manera conjunta (Deleuze, 1966; Posteraro, 2022).

Hay, no obstante, que hacer una pequeña aclaración acerca de la naturaleza del *espacio*, concepto que se diferencia del de *extensión*. Para Bergson, el espacio no es nunca algo que nos esté dado inmediatamente, sino que, por medio de un acto de la mente, surge de la yuxtaposición de sensaciones y de su proyección en un medio homogéneo. Lo dado son tan solo sensaciones cualitativas, a partir de las cuales postulamos una realidad homogénea y medible, que funciona como principio de diferenciación: el espacio tal y como lo entiende la física y la geometría (Bergson, 1889: 67-71).

3 Traduzco de «A mon vis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine: l'intuition de la durée» (Bergson, 1959: 456).

La manera en la que discurren nuestros estados de conciencia es el de una modulación cualitativa. No obstante, cuando dividimos nuestra vida consciente en estados distintos y postulamos un medio homogéneo que subyace a este discurrir cualitativo, estamos ya proyectando la duración en el espacio, creando así el concepto de un tiempo espacializado. El tiempo así concebido es, sin embargo, útil para nuestra vida en la medida en que esta se encuentra orientada a la práctica. A pesar de que la duración sea de carácter continuo, en su heterogeneidad cualitativa encontramos puntos críticos que desencadenan una acción. La acción es para Bergson necesariamente discontinua, ya que necesita representarse sus objetivos como «puntos de reposo» (Bergson, 1907: 261), y está ligada por excelencia a la inteligencia. Por ello, esta facultad es la encargada, por un lado, de abstraer de la mera extensión el espacio como representación mental y, por otro, de percibir también inmóvil el marco donde aparecen los fines de la acción: la materia extensa con la que estamos en contacto. Por tanto, la ilusión de la inmovilidad de la materia se produce gracias a la capacidad de la inteligencia de «ligar lo mismo a lo mismo, de percibir y también de producir repeticiones» (Bergson, 1907: 56): es preciso que se repitan las mismas propiedades y los mismos sucesos para que seamos capaces de generar una pauta de actuación. En nuestra vida cotidiana, recorramos nuestros estados mentales de acuerdo con las acciones que realizamos. Del mismo modo, la ciencia, también orientada a fines, incapaz de apresar lo que de duración hay en la realidad, opera con un tiempo espacializado que no es más que la distancia recorrida entre dos posiciones inmóviles. Los sofismas de la escuela de Elea confunden, según Bergson, el movimiento y el espacio recorrido (Bergson, 1889: 80), pues el espacio es siempre una cuestión de multiplicidad numérica y el intervalo que recorre el movimiento será divisible infinitamente, colocándonos de nuevo en la distancia entre dos puntos inmóviles.

Ahora bien, si la proyección de la duración interna en el espacio da como resultado un tiempo espacializado, como aquel que obtenemos cuando estamos orientados a la acción o procedemos según el método científico, la duración pura no será más que «la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia» (Bergson, 1889: 72). La duración es, por tanto, entendida, como bien subraya Dunham, como una «síntesis cualitativa» circunscrita al ámbito de lo mental (Dunham, 2023). Esta tesis de Bergson conlleva una consecuencia radical: no hay duración más que para el sujeto que observa la realidad, pues el espacio está condenado a prescindir de toda duración, a presentar meramente los rasgos de una simultaneidad.

Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una única posición de la aguja y del péndulo, pues de las posiciones pasadas no queda nada. La sucesión existe solo para un espectador consciente que rememora el pasado y yuxtapone las dos oscilaciones o sus símbolos en un espacio auxiliar (Bergson, 1889: 77).

Sin embargo, como hemos mencionado en la sección precedente, Bergson argumenta acerca del alcance general de la idea de duración introduciendo ciertos presupuestos vitalistas. Que la duración sea aprehendida como un proceso interno no implica que estemos abocados al solipsismo, sino, por el contrario, que toda materia viva, de poder realizar una introspección similar, se percataría de que dura. En palabras de Deleuze: «Es preciso que la duración psicológica solo sea un caso bien determinado, una apertura a una duración ontoló-

gica» (Deleuze, 1966: 45). Así pues, Bergson llega a identificar la conciencia, como aquello que discurre en forma durativa, con el *élan vital* que recorre toda la evolución.

3. La concepción de Zubiri: el tiempo como modo de ser del dinamismo

Curiosamente, y a pesar de las enormes semejanzas que emparejan a ambos planteamientos de la temporalidad, Bergson inaugura una filosofía que «ve en la duración el tejido mismo de la realidad» (Bergson, 1907: 239), mientras que Zubiri concibe el tiempo como el carácter menos real de la realidad (Zubiri, 1996: 329). Así, en el curso impartido en 1973 y recogido ahora en *Espacio. Tiempo. Materia* (1996) bajo el título «El tiempo», Zubiri comienza preguntándose si la pobreza de la reflexión filosófica acerca del tiempo no será más bien fruto de la pobreza misma de la realidad del objeto de reflexión (Zubiri, 1996: 211).

En *Sobre la esencia*, Zubiri define el tiempo como un *modo de ser* de la realidad (Zubiri, 1962: 435-436), definición que mantendrá a lo largo de su obra y en la que profundizará en *Estructura dinámica de la realidad* (1989). El tiempo, pues, no es primariamente transcur-rencia, sino que su carácter transcurrente se funda en su carácter de *modo* de ser (Zubiri, 1996: 316). El ser, sin embargo, es caracterizado por Zubiri como un acto ulterior a la realidad, invirtiendo así los órdenes heideggerianos: el ser es la actualidad de la realidad en respectividad trascendental; es, por tanto, algo que concierne siempre al mundo. Para Zubiri el tiempo es un carácter de la realidad solo derivadamente, pues en primer lugar se predica del ser (Zubiri, 1989, 1996). Más concretamente, Zubiri sostiene que «el tiempo es un modo de ser del movimiento» (Zubiri, 1989: 123). Sin embargo, el movimiento está fundado a su vez en el dinamismo propio de la realidad que Zubiri define como un «dar de sí». Las cosas *dan de sí* por sí mismas, por el hecho de ser activas.

El dar de sí del dinamismo, el dinamismo como carácter de la realidad activa por sí misma que consiste en dar de sí es, justamente, a mi modo de ver, el fenómeno fundamental en el que hay que centrar la reflexión si se quiere que haya tiempo (Zubiri, 1989: 293)

En *Sobre la esencia*, Zubiri había sustituido el esquema aristotélico de la sustancia como *subjectum* o sujeto de accidentes, por la noción de sustantividad, cuyo constructo de notas es de carácter estructural. El dinamismo, que se deriva del aspecto activo de la realidad, depende de las estructuras que esta adquiera. Por ello, Zubiri distinguirá entre varios dinamismos, que se dan progresivamente en la realidad en virtud de la progresiva complejidad de sus estructuras (Zubiri, 1989). Todos ellos, sin embargo, se fundan en el dinamismo más básico: el de la causalidad. Esta es «pura y simplemente la funcionalidad de lo real en tanto que real» (Zubiri, 1989: 84). El tiempo, por tanto, como ser del dinamismo (Zubiri, 1989: 296) depende en última instancia de la respectividad en la que se encuentra la realidad en función trascendental.

En el curso acerca del tiempo, Zubiri distingue entre las *cosas físicas*, los *seres vivos* y el *hombre*, como aquellas cosas que transcurren temporalmente y en virtud de la cuales el tiempo adquiere distintas estructuras (Zubiri, 1996: 262). El tiempo cósmico es para Zubiri

sucesión: multiplicidad numérica en la que un ahora deja paso a otro ahora, convirtiendo así el presente en pasado. La continuidad de este tiempo entendido como sucesión es tan solo derivada de la continuidad del movimiento (Zubiri, 1996: 267), realidad de la que el tiempo es una propiedad (Zubiri, 1996: 263).

Al analizar el tiempo humano Zubiri distingue entre el tiempo de la conciencia y el tiempo de la vida humana, aquel que habitamos con los demás al convivir en una sociedad (Zubiri, 1996: 267-168). Es en la reflexión acerca de esta primera dimensión del tiempo humano donde encontramos en mayor medida los ecos de la filosofía de Bergson. Esto se debe a que Zubiri considera la noción bergsoniana de *duración* como el eje principal desde el que entender el tiempo de la conciencia (Zubiri, 1966: 268-274). Sin embargo, también las ideas de Heidegger acerca de la temporalidad tienen una gran repercusión en el planteamiento zubiriano, motivo por el que la tesis de la duración se ve acompañada por el concepto heideggeriano de *proyecto*. Pese a que también encontramos proyección en el tiempo de la conciencia y duración en el tiempo social, Zubiri considera que lo fundamental del tiempo psíquico es su capacidad para durar, sobre la cual se fundamenta la posibilidad del ser humano de elaborar un proyecto, dimensión que es a su vez esencial para la convivencia.

4. Puntos de desencuentro

A pesar de los paralelismos entre ambas filosofías, cada una presenta una irreductible originalidad que la hace entrar en desacuerdo con la otra en ciertos puntos; en concreto, en la consideración acerca de lo humano y en la relación con la ciencia. El compromiso que cada autor guarda con estas ideas vertebra, como veremos, la manera en la que entienden la temporalidad.

En la división que Zubiri lleva a cabo en el curso sobre el tiempo impartido en 1973 queda ya reflejada la principal diferencia entre el pensamiento de Zubiri y el de Bergson: que Zubiri separe tajantemente el tiempo cósmico del tiempo humano pone de relieve sus reservas hacia un planteamiento asimilacionista, que haga del ser humano una parte más de la realidad. En *Naturaleza. Historia. Dios* (1944), vincula este asimilacionismo con la filosofía pragmatista, en la que aún se incluiría Bergson:

Para el pragmatismo la vida mental es un caso particular de la biología. Ahora bien: esta asimilación ha parecido excesiva, por lo que tiene de simplista. La vida mental, y más generalmente la vida humana, no es puramente biológica. Con raíces y mecanismos biológicos, el hombre, el *zôion* articula un *bios* (Zubiri, 1944: 17-18).

Asimismo, es igualmente significativo que Zubiri, tras explicar la mencionada división, añada: «Dejaré de lado los seres vivos. De modo que no hablaré más que de las cosas físicas y del hombre» (Zubiri, 2008: 262). Esta declaración de intenciones choca frontalmente con el pensamiento de Bergson, que hace de la duración que percibimos de manera introspectiva una tesis cósmica, y en cuyas obras encontramos un amplio tratamiento de los seres vivos, motivado por la idea de que, una filosofía centrada en el devenir debe ser al mismo tiempo

una filosofía atenta a la evolución; idea que preside el programa de *La evolución creadora* (Le Roy, 1922: 181-182).

Sin embargo, esta división obedece a otro factor que marca una diferencia entre el pensamiento de los autores: la relación con la ciencia. Es bien conocida la disputa de Bergson y Einstein a raíz de una conferencia que este último impartió en el Collège de France el 6 de abril de 1922. En su intervención, motivada por Le Roy, Bergson alabó la tesis de la relatividad pero añadió que aquello no era todo lo que se podía decir del tiempo, «que la filosofía [...] aún tenía su lugar» (Canales, 2020: 35). A los pocos meses Bergson publicó un libro discutiendo la teoría de Einstein, *Duración y simultaneidad* (1922), título que encierra ya la dicotomía entre la ciencia y la filosofía a la hora de tratar el tiempo: la *duración* es el tiempo real, indivisible y cualitativo, mientras que la *simultaneidad* hace referencia al tiempo espacializado. La duración es solo posible de aprehender mediante la intuición, razón por la que la física no consigue apresar lo verdaderamente temporal, sino tan solo su proyección en el espacio.

Sin embargo, Zubiri, cuyo pensamiento discurre más cercano a la ciencia, no admitirá la crítica de Bergson. Por el contrario, su concepción acerca del tiempo de las cosas físicas presentará rasgos similares a la teoría propuesta por Einstein. En palabras de Zubiri: «La relatividad de Einstein no es sino la respectividad del *cuándo*» (Zubiri, 1996: 242). La *respectividad* es una noción clave en el planteamiento zubiriano pues hace referencia al carácter abierto en el que se encuentra la realidad: es en virtud de esta apertura que las cosas pueden entablar relaciones y afectarse las unas a las otras. Que el tiempo para Zubiri sea fruto de la respectividad de la realidad puede entenderse como un eco de la idea einsteniana de que el tiempo varía en función del marco de referencia. Esta idea se encuentra a la base de la propuesta de Durán y Espinoza quienes, junto a otros colegas, optan por entender *respectividad* como *relatividad* (Durán et. el., 2009: 5). Del mismo modo, concebir la unidad del tiempo en términos de sincronía, concepto también clave para la teoría de la relatividad, nos muestra la cercanía de Zubiri al pensamiento del físico (ibid.).

5. Las críticas de Zubiri a la concepción del tiempo de Bergson

Habiendo expuesto los puntos fundamentales para entender la distancia entre ambas teorías, abordaremos ahora las consideraciones explícitas de Zubiri acerca de la concepción de Bergson. Nos preguntaremos si la influencia de Bergson se limita a aquellos momentos donde Zubiri la hace explícita o si, por el contrario, impregna de manera más radical su concepción acerca del tiempo.

A lo largo de su obra, Zubiri admite estar de acuerdo con ciertas ideas del pensador francés. Una de ellas es la denuncia acerca de que «lo que la física toma es la impronta del tiempo sobre el espacio» (Zubiri, 1989: 303). Asimismo, también reconoce a Bergson la importancia de pensar el tiempo desde el pasado (Zubiri, 1989: 290), en la medida en que lo considera la forma más básica del tiempo de la conciencia y, con ello, del tiempo humano —cuya dimensión de proyección descansa sobre la posibilidad de duración (Zubiri, 1996: 325)—. Sin embargo, Zubiri elaborará varias críticas a la concepción bergsoniana del tiempo: el indiscernimiento entre duración y *fluencia*, la confusión de

la duración con la *sucesión*, la carencia de *dureza* y la indeterminación de la *futurición*. Nos preguntaremos acerca del alcance de estas críticas tras exponer brevemente en qué consiste cada una de ellas.

5.1. Indiscernimiento entre duración y fluencia

Zubiri reprocha a Bergson el haber identificado la fluencia de los estados mentales con el propio tiempo. La fluencia será para Zubiri idéntica al psiquismo (Zubiri, 1996: 268); sin embargo, en esta fluencia solo es posible aprehender la duración misma realizando un «acto de vivenciación» (Zubiri, 1996: 270). Por medio de este acto introspectivo, despojamos a la fluencia de lo que en ella hay de material, con tal de aprehender la fluencia «como mera vivencia mía» (ibid.).

Este acto de vivenciación por medio del cual accedemos a la verdadera duración lo presenta Zubiri como análogo al «acto de neutralización» que realizamos para captar el tiempo cósmico (Zubiri, 1996: 264). Si el acto de vivenciación se lleva a cabo sobre la fluencia de los estados mentales en orden a aprehender el tiempo psíquico, la duración; el acto de neutralización se realizará sobre el movimiento y nos permitirá distinguir lo que en él hay de tiempo cósmico, de sucesión. Para Zubiri, por tanto, lo aprehendido en impresión primordial de realidad no será nunca el tiempo en sí, sino aquello de lo que el tiempo es dependiente: la fluencia de la conciencia, —tratándose del tiempo psíquico—, y el movimiento, —en lo referido al tiempo cósmico—. Bergson, en cambio, había defendido que la duración es por excelencia el «dato inmediato» (Deleuze, 1966: 34), que se encuentra a la base de nuestra aprehensión de sensaciones cualitativas de las que, solo posteriormente y mediante un acto de abstracción de la inteligencia, nos crearemos una representación del espacio (Bergson, 1889).

A mi parecer, esta primera crítica no sería admitida por Bergson en la medida en que implica de nuevo una espacialización del tiempo. Realizar el acto de vivenciación promulgado por Zubiri, a través del cual sería posible la abstracción de las vivencias concretas con tal de aprehender el carácter formal de la distensión temporal, nos conduciría a una visión del tiempo como medio homogéneo, análogo al espacio. Para Bergson, el pasado, sin ser numéricamente distinto del presente, es cualitativamente diferente. Tratar de prescindir de su aspecto material, intensivo y cualitativo, es caer en el error de postular el tiempo como una realidad de carácter homogéneo. Esta visión del tiempo implicaría una contradicción con la idea de la indivisibilidad del tiempo en partes pues, habiendo prescindido de su aspecto cualitativo, el único criterio para distinguir la duración de un momento pasado de la duración de un momento presente sería una distinción formal, meramente numérica.

Si recordamos la caracterización de Bergson de la noción de espacio frente a la de mera extensión, nos percataremos de que la representación del espacio como medio homogéneo está motivada por la necesidad de un principio de diferenciación que nos permita distinguir sensaciones cualitativamente idénticas (Bergson, 1989: 69). El espacio como medio homogéneo y medible nos permite distinguir realidades sin cualidad.

La distinción zubiriana entre fluencia y duración, siendo la segunda aquella distensión de la que se eliminan los rasgos cualitativos de la vivencia, nos coloca en el problema acerca de qué criterio nos habilitaría para distinguir entre momentos durativos pasados y momentos durativos presentes. A pesar de que una distinción de este tipo sería artificial, las diferencias que nos

posibilitan llevarla a cabo son, desde el punto de vista bergsoniano, intrínsecas a la duración misma. Eliminar tales diferencias de la duración nos colocaría, por tanto, ante un concepto de duración más cercano al del tiempo como línea —homogéneo, divisible, espacializado y subyacente a los estados mentales—, que al de duración en el sentido bergsoniano.

5.2. Confusión de la duración con la sucesión

Una de las críticas que Zubiri repite hacia el planteamiento bergsoniano del tiempo es que, pese a todos los intentos de rechazar un tiempo espacializado, Bergson sigue manteniendo que «el tiempo es siempre sucesión» (Zubiri, 1980: 178). La siguiente cita se observa esto con total claridad:

Es curioso que Bergson, que ha afinado tanto la idea de tiempo, a mi modo de ver, no solo no ha discernido fluencia de duración, sino que, además, ha insistido siempre en que el tiempo es esencialmente sucesión. ¡Ah, esto no! Justamente, lo que no es es sucesión (Zubiri, 1996: 272)

Para Zubiri, repitémoslo una última vez, la sucesión es el tiempo propio de las cosas físicas. Es un tiempo numéricamente distinto en la medida en que un ahora deja ser para dar paso al siguiente. En la duración, en cambio, es el mismo presente que, empujado por el pasado, se hincha al avanzar. Zubiri, por tanto, acusaría a Bergson de incurrir precisamente en aquel error que tanto empeño ha puesto en denunciar. Considero, no obstante, que esta crítica es fácilmente desviable en la medida en que descansa sobre un empleo distinto de los términos.⁴ Bergson designa con el vocablo de *duración* [*durée*] el tiempo puro, distinto a nuestra representación mental del tiempo espacializado, útil para la ciencia y para nuestra vida cotidiana dirigida a la acción. Para Bergson, la duración queda, por tanto, definida en los siguientes términos:

Se puede, pues, concebir la sucesión sin la distinción y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, de los que cada uno, representativo del todo, solo se distingue de ellos y se aísla de ellos por un pensamiento capaz de abstraer (Bergson, 1889: 73).

En el fragmento, observamos cómo Bergson emplea el término *sucesión* [*succession*] para designar tan solo el carácter fluente de la duración. Para el filósofo francés, la noción de *sucesión*, lejos de oponerse a la de *duración*, funciona a veces como sinónimo de ella; motivo por el que hablará de *sucesión pura* [*succession pure*] (Bergson, 1889: 59, 73) para hacer referencia a la duración. Esta idea ha sido también subrayada por Deleuze, quien en su obra acerca de Bergson, mantiene la caracterización de la duración en términos de una sucesión (Deleuze, 1966: 56).

4 Parece existir una confusión por parte de Zubiri en la lectura del tiempo cósmico bergsoniano en la medida en que en ciertos pasajes atribuye al autor francés la descripción del tiempo de las realidades físicas en términos de sucesión, —*sucesión* en el sentido zubiriano, como multiplicidad numérica— (Zubiri 1986: 546-547).

Por el contrario, Bergson opone a la sucesión y a la duración las nociones de *simultaneidad* [*simultanéité*] y *yuxtaposición* [*justaposicion*]. Ambas aparecen relacionadas con el espacio en la medida en que aquello que es susceptible de ser simultaneo o yuxtapuesto son posiciones espaciales y divisibles. La ciencia, dirá Bergson, al operar con un tiempo proyectado en el espacio, que toma de él su carácter divisible, concibe el tiempo en términos de simultaneidad y yuxtaposición (Bergson, 1889: 83-84).

Zubiri, en cambio, emplea *sucesión* para designar el tiempo de las realidades físicas, donde el carácter continuo de los *ahoras* es extrínseco al propio tiempo y dependiente de la continuidad del movimiento. En el tiempo cósmico, los instantes son, por tanto, numéricamente distintos y aquello que se convierte paulatinamente en pasado no se conserva como en la duración, sino que simplemente deja de ser (Zubiri, 1996: 269-272).

Como el cuerpo pasa a otro lugar numéricamente distinto, el primer ahora deja de ser y surge *otro ahora*. Intentemos *fixar* un ahora en la fluencia. No nos es posible hacerlo porque no hay en ella ningún punto ni momento numéricamente discernible (Zubiri, 1996: 271-272).

A la vista de esto, podemos afirmar que la crítica de Zubiri a Bergson viene originada por diferencias terminológicas entre los autores. Ciertamente Bergson habla de la duración como de una sucesión, pero, en su obra, este término no está empleado como un vocablo técnico. La definición zubiriana de la sucesión como opuesta a la duración parece, en cambio, coincidir con la distinción que hace Bergson entre duración y simultaneidad. Es por ello que, a pesar del empleo distinto de los términos, ambos autores sostienen la misma idea en lo referido a este punto.

5.3. Carencia de dureza

En varios pasajes de su obra (Zubiri, 1986: 546-547; 1989: 299-300; 2005: 76), Zubiri reprocha a Bergson haber olvidado el momento de estabilidad. Parafraseando al pensador francés, Zubiri emplea la metáfora de un hilo de goma que se estira para ilustrar la duración como un mismo ahora que se distiende. Esta caracterización es aceptada por Zubiri con una condición: «con tal de que no se parta» (Zubiri, 1989: 300). Este momento de consistencia interna recibe en la obra zubiriana el nombre de «dureza». Es necesario, sostiene Zubiri, que aquello que dura sea *duro* para poder retener su propia duración vital: «La duración en el sentido de una distensión dinámica supone la dureza, la interna consistencia de aquello que va a durar, y esa interna consistencia es lo que podemos llamar la *retinencia*» (Zubiri, 1986: 547). Para Zubiri una realidad humana posee el carácter de dureza en virtud de su suidad: estando primariamente abierto a su propia esencia, el ser humano se convierte en agente de su vida; y es precisamente en cuanto agente que está posibilitado a retener sus vivencias forjando la continuidad que caracteriza a la duración (Zubiri, 1986: 585).

La filosofía de Bergson es, sin embargo, incompatible con el supuesto de estabilidad que Zubiri echa en falta; evidencia de ello es la distinta consideración que presentan los autores en lo referido a la *esencia*, cuyo problema en la historia de la filosofía viene motivado por la

pregunta acerca de aquello que subyazca al cambio. Zubiri considera la esencia como «principio estructural de la sustantividad» (Zubiri, 1962: 517): es aquello que debe mantenerse inalterable con tal de preservar la mismidad de una realidad. Mientras que la alteración de las notas no esenciales nos conduce a que una sustantividad deje de ser «lo» mismo manteniéndose, no obstante, como «el» mismo; el cambio en las notas esenciales significaría una «contra-realidad», es decir, la conversión de una sustantividad en «otra» (Zubiri, 1962: 249).

En cambio, Bergson será de la opinión de que no hay nada estable en la realidad, sino que esta es un cambio continuo. «La forma no es más que una instantánea tomada sobre una transición» (Bergson, 1907: 264). Cuando dichas instantáneas no difieren demasiado tendemos a pensar que se trata del «acrecentamiento o disminución de una única imagen *media*» (Ibid.). Esta imagen media sería para Bergson la esencia, que no es más que aquello que nuestra inteligencia postula como subyacente al cambio.

Por tanto, la crítica zubiriana acerca de la necesidad de algo estable que ofrezca su consistencia a la duración sería, desde el punto de vista de la filosofía de Bergson, inexacta. Ciertamente, la realidad no es «evanescente» (Zubiri, 1989: 299); sin embargo, no por ello es estable. La posición de Bergson es en, este respecto, contraria a la de Zubiri en la medida en que, para el autor francés, es precisamente el cambio lo que posibilita la duración, hasta el punto de que «si un estado del alma cesara de variar, su duración cesaría de fluir» (Bergson, 1907: 14).

5.4. Indeterminación de la futurición

La última crítica que considero relevante hacia el planteamiento bergsoniano por parte de Zubiri es la indeterminación en la que el concepto de duración deja el futuro. Zubiri cree que la primacía de la memoria en la concepción de Bergson hace difícil dar cuenta del fenómeno de futurición al que estamos proyectados como seres humanos (Zubiri, 1986: 623). Por este motivo, Zubiri considera que un correcto análisis del tiempo humano pasa por añadir la dimensión de futurición al diagnóstico bergsoniano. Para ello, Zubiri recurre a la concepción del tiempo propuesta en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1927): el tiempo como proyección. Sin embargo, si Bergson olvida la importancia del porvenir, en la obra de Heidegger, Zubiri echa en falta una mayor atención al pasado: «la proyección misma sería imposible sin la duración» (Zubiri, 1986: 624).

Zubiri propone su propia concepción de la temporalidad aunando el tratamiento que de ella hacen Bergson y Heidegger. A pesar de que la duración es la condición indispensable para la proyección, es esta última la que hace del ser humano una criatura con un verdadero estilo de vida, un *bíos*, y no meramente una *zoé* (Zubiri, 2005: 100). La dimensión del ser humano como agente descansa sobre la capacidad de apropiarse de posibilidades mediante la toma de decisiones, acto en el que se encuentra proyectado hacia su propio futuro (Zubiri, 1986: 592). Esta necesidad de proyección a la que está sujeta el ser humano reside en última instancia en el carácter abierto de su esencia, en contraposición a las esencias cerradas de otros seres vivos (Zubiri, 1962).

Sin embargo, en la filosofía de Bergson, esta indeterminación se deriva de dos ejes fundamentales del planteamiento bergsoniano. Por un lado, el hecho de que la duración sea el tiempo de todo ser vivo, e incluso del universo en su totalidad, explica que Bergson no

desarrolle un aspecto de futurición anclado a ella, pues, como bien observa Zubiri, es solo el ser humano el que está proyectado al futuro en estos términos. Bergson, por el contrario, subraya en la evolución su dimensión de creación y de impredecibilidad. El impulso vital que subyace a toda forma de vida sortea obstáculos abriendo nuevos cauces (Bergson, 1907); sin embargo, Bergson se ve obligado a rechazar la caracterización de este movimiento apelando a posibilidades y decisiones, pues implicaría limitarlo a la esfera humana.

6. Conclusiones

La hipótesis que ha guiado el presente trabajo puede resumirse del modo siguiente: el concepto bergsoniano de duración se encuentra a la base del tratamiento zubiriano acerca del tiempo humano, concepto que, no obstante, Zubiri limita con tal de mantener el compromiso a ciertas intuiciones que actúan como puntos de partida de su filosofía. Para Zubiri, el tiempo humano se divide en el tiempo socialmente considerado —el tiempo de la vida de un ser humano en su relación con otros— y el tiempo de la conciencia o tiempo psíquico. Así, Zubiri concilia el planteamiento de Bergson, presidido por el concepto de duración, con el heideggeriano, que gira en torno a la idea de proyección. A pesar de que ambos son necesarios para concebir el tiempo como tensión, Zubiri otorgará cierta primacía al concepto de duración en lo que al tiempo psíquico se refiere, mientras que la proyección estará más presente en su análisis del tiempo de la vida (Zubiri, 1996: 268-276). La unidad de ambas dimensiones del tiempo humano reside en el acto de intelección. En virtud de la reflexividad propia de la intelección humana, la duración se ve a sí misma durando en el ámbito temporal. Esta reflexividad tiene efectos en la propia duración, de modo que la modifica internamente. Es precisamente esta refluencia del campo temporal sobre la duración lo que conformará la precesión como tiempo del proyecto (Zubiri, 1996: 283).

De esta concepción del tiempo humano se desprende el carácter derivado de la precesión o futurición respecto de la duración. Como dirá Zubiri en las páginas siguientes: «la precesión es una modalidad de la duración» (Zubiri, 1996: 325) y, como tal, se halla constitutivamente fundado en aquella. La crítica de Zubiri a Heidegger en lo que respecta a este problema será que «el proyectar no reposa sobre sí mismo» (Ibid.), sino que reposa y depende de la duración. Ciertamente, Zubiri considera que de prescindir de la dimensión de futurización nos mantendríamos en lo que de *zoé* tiene la vida humana, sin entrar en el dominio del *bíos*. Sin embargo, es la reflexividad de la duración lo que nos permite hacernos cargo de nuestras posibilidades, proyectando así hacia el futuro, lo que muestra la primacía metafísica del análisis bergsoniano sobre el heideggeriano. Asimismo, en cierto momento de su obra, tras explicar la postura de Bergson, Zubiri declara «me permito llamar tensión a esto en vez de *durée*» (Zubiri, 1989: 290). Esta tensión será para Zubiri el tiempo estrictamente humano, aquel que se forja desde la duración y proyecta hacia el futuro. Considero significativo que Zubiri exprese que el tiempo como tensión estaba ya contenido en la idea de duración, a pesar de la carencia que, como examinamos, Zubiri achaca a la duración como análisis de la futurición.

El concepto de duración experimenta, por tanto, una torsión en el seno de la filosofía zubiriana. En primer lugar, pierde el alcance general del que la dotaba la concepción vitalista

de Bergson y se delimita al tiempo humano donde, no obstante, será una noción fundamental. En segundo lugar, la consideración de Zubiri acerca de la duración como algo dependiente de una estabilidad le otorgará un lugar derivado en su reflexión, como derivada es la posición del tiempo en general en la metafísica zubiriana. Sin embargo, y a pesar de estas modificaciones que obedecen a la originalidad del autor, Zubiri hace de la duración bergsoniana la noción clave desde la que reflexionar acerca del tiempo.

Por otra parte, considero que la influencia del pensamiento de Bergson en la obra zubiriana no se limita, como se ha solido pensar, al tiempo de la conciencia, sino que impregna de algún modo sus consideraciones acerca del tiempo de las realidades físicas. La comparación realizada entre ambos autores pone de manifiesto que Zubiri, lejos de compartir la crítica bergsoniana hacia el tiempo espacializado, producto de la poca atención que se presta a la duración pura, asumirá las características de este tiempo-esquema como propias del tiempo de las realidades físicas. En el curso sobre el tiempo impartido en 1973, atribuye al tiempo las siguientes propiedades esenciales: estructura topológica, direccionalidad y ciertas estructuras métricas. El tiempo así definido adquiere la forma de una línea continua de *ahoras* de los cuales solo el presente posee actualidad. Esta concepción del tiempo es análoga a la realizada por Bergson para hacer referencia al tiempo tal y como se concibe desde un análisis presidido por la inteligencia y no por la intuición, que da como resultado, como sabemos, un tiempo despojado de su carácter cualitativo y proyectado en el espacio. Dicha concepción no será para Bergson más que un tiempo aprehendido exteriormente y, por tanto, de forma relativa. Por el contrario, la duración sería la forma pura, absoluta, del tiempo, cuya aprehensión solo es posible desde el interior de la realidad misma, a la cual nos transportamos por medio de un acto de intuición (Bergson, 2018: 93).

Así, pese a que la cercanía de la reflexión zubiriana a los avances científicos de su época le conduzca a una concepción del tiempo físico deudora de la teoría de la relatividad, es posible encontrar en ella ecos del planteamiento de Bergson, particularmente en la terminología empleada para hablar del tiempo cósmico. De este modo, la distinción introducida por Bergson entre duración y tiempo espacializado será asumida por Zubiri, no ya para distinguir entre un tiempo puro y un tiempo donde interviene nuestra representación del espacio —un tiempo conocido desde dentro y otro desde fuera—, sino para diferenciar el tiempo estrictamente humano del tiempo de las cosas físicas. Asumir la terminología de Bergson, pero despojarla de su connotación crítica permite a Zubiri aunar dos de las pretensiones que, como analizamos, motivan su planteamiento: mantenerse fiel a la física de Einstein, al tiempo que separa tajantemente lo humano de lo natural.

Referencias

- Barroso, O. (2013), “Esencia y hecho en Zubiri. ¿En qué sentido puede entender la filosofía de Zubiri como una fenomenología?”. *Revista de Filosofía*, 38 (1), pp. 1-24. https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2013.v38.n1.41962
- Bergson, H. (1889). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme, 2020.
- Bergson, H. (1896). *Materia y memoria*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Bergson, H. (1907). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus, 2016.

- Bergson, H. (1922). *Durée et simultanéité: À propos de la théorie d'Einstein*. Paris: Les Presses universitaires de France,
- Bergson, H. (1959). *Écrits et paroles*, vol. III. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, H. (2018). *Historia de la idea de tiempo*. Barcelona: Paidós.
- Canales, J. (2020). *El físico y el filósofo*. Arpa Editorial.
- Castro, C. (1992). *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga: Edinford
- Corominas, J., & Vicens, J. A. (2005). *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- Deleuze, G. (1966). *El Bergsonismo*. Buenos Aires: Cactus
- Dunham, J. (2023) «Flights in the resting places: James and Bergson on mental synthesis and the experience of time». *British Journal for the History of Philosophy*, 31 (2), 183-204, DOI: 10.1080/09608788.2022.2136138
- Durán Allimant, D., Espinoza Lolas, R., Landeta Mardones, P. & Orellana Estay, O. (2009). «Tiempo y cosa: la influencia de Einstein en el pensamiento de Zubiri en torno al tiempo lineal». *Pensamiento*, 65 (246), 809-832.
- Ellacuría, I. (1999). *Escritos filosóficos*. UCA editores.
- Espinoza Lolas, R. A. (2004). “Realidad y tiempo”. *The Xavier Zubiri Review*, 6.
- García Morente, M. (1917). *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Espasa- Calpe.
- Gunter, P. A. Y. (1986). *Henri Bergson: a bibliography* (Revised second ed.). Bowling Green State University Philosophy Documentation Center.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2021.
- Izuzquiza, I. (1986). *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*. Universidad de Zaragoza.
- Le Roy, E. (1922). *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Marquín Argote, G. (2004), “Bergson y Zubiri” en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Granada: Comares.
- Martínez, J. A. (2004), “El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad” en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Granada: Comares.
- Posteraro, T. (2022). *Bergson's Philosophy of Biology: Virtuality, Tendency and Time*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Santoian, F. (2016). *The Concept of Time in Early Twentieth-Century Philosophy*. Springer: Heidelberg.
- Sáez, L. (2021). “La physis del mundo en la concepción barroca de Baltasar Gracián”. *Hipogrifo*, 9 (2), 981-997. DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2021.09.02.66>
- Sinclair, M. (2019). *Bergson*. New York: Routledge.
- Zubiri, X. (1944). *Historia. Naturaleza. Dios*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1980). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza
- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza
- Zubiri, X. (1996). *Espacio, Tiempo, Materia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2005). *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza.

Explicación estructural en Biología. Poniendo límites a la explicación mecanicista

Structural explanation in Biology. Challenging the scope of mechanistic explanation

ROGER DEULOFEU BATLLORI*

Resumen: Los análisis filosóficos sobre la explicación científica en biología han estado dominados en los últimos 30 años por el modelo de la explicación mecanicista. El nuevo mecanicismo ha generado un nuevo marco conceptual para repensar importantes nociones tradicionales de la filosofía de la ciencia y, en particular, su propuesta de definir la explicación como la descripción de un mecanismo con sus componentes, actividades y sus conexiones causales, ha tenido mucho éxito capturando cómo funciona la explicación en ramas experimentales de la biología. Sin embargo, la aparición de lo que podemos llamar *biología de sistemas*, y un desarrollo importante de los modelos matemáticos dinámicos complejos que se usan en ramas más teóricas de la biología, como la ecología, suponen un reto para este tipo de modelo explicativo. Philippe Huneman propone llamar *explicaciones estructurales* aquellas donde la modelización matemática no juega un papel meramente representacional, sino también explicativo. En este artículo analizo

Abstract: Philosophical analysis of scientific explanation in biology for the past 30 years has been dominated by the new mechanism account. The new mechanism provides a new framework to think about traditional concepts in the philosophy of science, and in particular, his model of scientific explanation as the description of a mechanism with its parts, activities and their causal connection has been very successful in capturing how explanation works mainly in experimental biology. However, the rise of systems biology and the development of complex mathematical dynamic models used in other theoretical branches challenges the new mechanisms and their explanatory model. Philippe Huneman claims that there are several explanations in biology that are mathematical, in which formal models do not play only a representational role but rather an explanatory role. In this paper I analyze different types of mathematical explanations in biology such as topological and equilibrium explanations and I show how they explain in a

Recibido: 12/04/2023. Aceptado: 16/05/2024.

* Investigador Post doctoral Margarita Salas (Universidad de Barcelona, Next generation european funds), Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Barcelona. Correo electrónico: Roger.deulofeu@uab.cat. Líneas de investigación: filosofía de la biología, explicación científica. Publicaciones recientes: Deulofeu, R. (2023). Natural Selection and the Nature of Statistical Explanations. *CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 55(165), 27-52. Deulofeu, R., & Suárez, J. (2023). Pluralism and complexity without integration? A critical appraisal of Mitchell's integrative pluralism. *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 38(3), 299-317.

Esta investigación está financiada por dos proyectos de generación del conocimiento del ministerio español de Ciencia, Innovación y Universidades: "Reassessing scientific objectivity" PID2020-115114GB-I00 (Universidad de Barcelona); "A philosophical exploration of lineages" PID-2022-137993NA-I00 (Universidad de Oviedo).

distintos tipos de explicaciones matemáticas en biología, como las explicaciones topológicas y las explicaciones de equilibrio para dar fuerza y apoyo a la propuesta de Huneman. En definitiva, el artículo pretende colaborar a la tarea de establecer ciertos límites de aplicación de la explicación mecanicista en biología.

Palabras clave: explicación biológica, explicación estructural, explicación mecanicista, explicación causal, Huneman.

way which is very different from the new mechanism proposal. The paper aims at drawing certain limits of application of mechanistic explanations in biology.

Keywords: Scientific explanation in Biology, Structural explanation, mechanistic explanation, causal explanation, topological explanation, equilibrium explanation, Huneman.

1. Introducción

Las discusiones filosóficas en torno a la explicación científica en biología han estado dominadas en los últimos 30 años por la perspectiva mecanicista (Bechtel & Richardson 1993; Machamer et al. 2000; Glennan & Illari 2018). En particular, el nuevo mecanicismo ha tenido muy buenos resultados a la hora de analizar cómo funciona la explicación científica en biología, mostrando que, en líneas generales, para explicar un fenómeno concreto, los biólogos experimentales construyen modelos de mecanismos donde se identifican las partes y las conexiones causales de un sistema concreto que son responsables de la existencia del fenómeno que se pretende explicar (Isaad & Malaterre 2015). Así pues, en líneas generales, la estrategia mecanicista busca analizar los comportamientos a nivel microscópico de un sistema complejo para identificar partes y conexiones causales, construyendo así una explicación que apela a causas.

A pesar del éxito que el marco conceptual mecanicista tiene a la hora de capturar la naturaleza de la explicación científica en biología, ha habido ciertas voces que pretenden mostrar las debilidades de este enfoque para analizar cómo funciona la explicación en algunos campos de la biología, en particular, aquellos que tienen un enfoque menos experimental y más teórico, como la ecología (Deulofeu et al. 2021), la genética de poblaciones (Walsh 2015) o la biología de sistemas (Green 2022), entre otros (véase también Braillard & Malaterre 2015). En estos campos, las explicaciones científicas no siguen los patrones identificados por el modelo mecanicista ya que, en vez de buscar los detalles moleculares y sus conexiones causales, construyen modelos más generales que pueden explicar precisamente haciendo abstracción de estos detalles. A menudo, estas explicaciones utilizan modelos matemáticos que ponen en duda su naturaleza causal (Batterman & Rice 2014; Huneman 2018a), mostrando que las matemáticas usadas no son herramientas puramente descriptivas, sino también explicativas.

En este artículo me propongo analizar la naturaleza de lo que Huneman (2010, 2018a) ha llamado “explicación estructural”, es decir, explicaciones en biología que no siguen el patrón de la explicación mecanicista, sino que debido al aparato matemático que utilizan, explican los fenómenos mostrando que los sistemas tienen una determinada estructura matemática que les confiere determinadas características. Mostrando que un sistema empírico tiene una estructura matemática determinada es suficiente para explicar ciertos fenómenos, como por ejemplo la estabilidad de un sistema. Hay ocasiones en las que estas explicaciones se pueden integrar con explicaciones mecanicistas, pero hay otros casos en los que no es posible

(Brigandt 2013, 2015; Brigandt et al 2018). Esta postura puede parecer controvertida, pues en ocasiones se considera que las explicaciones estructurales son no causales, lo que añade una dificultad extra, a saber, la necesidad de justificar cómo realmente explican sin apelar a causas (Díez & Suárez 2023). En este artículo, también pretendo mostrar cómo funcionan estas explicaciones matemáticas no causales mecanicistas, para así, dar apoyo a la postura de Huneman, presentando algunos casos de estudio.

En la sección 2 se introduce el modelo de explicación mecanicista. En la sección 3 se introduce la propuesta de explicación estructural de Huneman. En la sección 4 propongo varios casos de estudio que ilustran cómo funcionan diferentes tipos de explicaciones estructurales (topológicas y de equilibrio), y argumento que este tipo de explicaciones no necesitan complementación o integración con explicaciones mecanicistas para dar cuenta del *explanandum*. En la sección 5 se presentan las conclusiones.

2. La explicación mecanicista

El modelo de la explicación en biología más aceptado por la comunidad de filósofos de la ciencia es el modelo de la explicación mecanicista, proporcionado por la nueva filosofía mecanicista (Bechtel & Richardson 1993; Machamer et al. 2000; Glennan 2002, 2017; Glennan & Illari 2018). La caracterización de mecanismo varía ligeramente dependiendo del autor (Glennan et al. 2022), pero, en general, las distintas propuestas tienen puntos en común. Machamer et al. (2000) apuntan que « un mecanismo está formado por un conjunto de entidades y actividades organizadas de tal forma que producen cambios regulares desde unas condiciones iniciales a unas condiciones finales » (Machamer et al. 2000, 3). Glennan, por su parte, define la noción de mecanismo como « un sistema complejo que produce un determinado comportamiento a partir de la interacción de diversas partes » (Glennan 2002, S344). Bechtel define la noción de mecanismo como « una estructura que desarrolla una función en virtud de sus partes componentes, de sus operaciones y de su organización » (Bechtel 2006, 26). Parece claro que, a pesar de leves diferencias en los detalles, los mecanicistas presuponen que un mecanismo consiste en un conjunto de entidades (partes) y sus actividades (operaciones) junto a una determinada organización de estos elementos que, partiendo de unas condiciones iniciales, conllevan la producción causal de un determinado fenómeno (Glennan et al. 2022 denominan a esta propuesta *mecanismo mínimo*).

Como ya he comentado, cuando un científico da una explicación del tipo mecanicista, lo que hace es construir un modelo explicativo; en este caso, Issad & Malaterre (2015) lo llaman *modelo del mecanismo*. Estos autores argumentan que una explicación mecanicista (EM), explica un fenómeno (F) producido por un sistema (S), si y solo si cumple las siguientes condiciones necesarias y suficientes (Issad & Malaterre 2015):

(MM): La explicación cuenta con un modelo de mecanismo que represente un mecanismo real en S, con sus entidades, actividades y organización espacio temporal.

(CS): La explicación proporciona una historia causal que enumera las relaciones de causa-efecto que sucedan en el mecanismo y que sean relevantes para la producción del fenómeno a explicar.

Para ilustrar cómo funciona una explicación de estas características, detallamos la explicación de la replicación de ADN:

La doble hélice de ADN se desenrolla y nuevos componentes se enlazan a las dos partes de la hélice del ADN. El ADN es un ácido nucleico compuesto de varias subpartes: un azúcar y un ácido fosfórico (que forman el esqueleto), y una base nitrogenada. Cuando la cadena de ADN se desenrolla, las bases nitrogenadas exhiben cargas débiles, propiedad que se da por pequeñas asimetrías en las moléculas. Estas cargas débiles permiten a la base nitrogenada y su complementario formar enlaces químicos de hidrógeno. En definitiva, entidades con cargas polares permiten la formación de enlaces de hidrógeno. Una vez la base complementaria y otros componentes se alinean, el esqueleto del ADN se forma a partir de enlaces covalentes más fuertes. El mecanismo se inicia con el desenrollar y enrollar de nuevas partes para producir dos hélices que son, de forma bastante fiel, copias de las primeras hélices (Craver & Darden 2013, 36).

Este pasaje esquemático proporciona una historia causal y un modelo de mecanismo. Identifica entidades (doble hélice del ADN, bases nitrogenadas, ácido fosfórico...) y actividades (desenrollarse, enrollarse, enlazarse...) organizadas espacio-temporalmente de forma específica, así como una historia causal: cómo se genera una copia del ADN partir de los pasos causales descritos en el ejemplo.

Una vez introducida la explicación mecanicista cabe preguntarse cuál es el papel que juega la formalización matemática en ella. Kaplan y Craver (2011) por ejemplo afirman que las generalizaciones matemáticas (en términos de ecuaciones, modelos, etc.) son principalmente descriptivas, y únicamente juegan un papel en las explicaciones en tanto que describen las relaciones causales que producen o mantienen al *explanandum*. Así, el papel de las ecuaciones que se utilizan en modelizaciones, es el de herramientas útiles para dar buenas predicciones y para sistematizar ciertos fenómenos, pero no juegan un papel explicativo.

A pesar del éxito del modelo de la explicación mecanicista (véase Glennan & Illari 2018), hay filósofos que defienden que en biología hay explicaciones que no funcionan identificando un mecanismo. Hay incluso filósofos mecanicistas que defienden esta postura, aunque no todos. Glennan y colegas (2022) ponen de relieve que los mecanicistas no son monistas en este sentido, ya que ninguno afirma que solo hay explicaciones mecanicistas en biología. Sin embargo, no tratan el tema de la posibilidad o necesidad de integración entre explicaciones mecanicistas y matemáticas (estructurales), tema debatido por varios filósofos de la biología (Brigandt et al. 2018; Brigandt 2013). A este respecto, los mecanicistas citados anteriormente defienden que, para ser explicativos, los formalismos matemáticos requieren integración o complementación de explicaciones mecanicistas (Bechtel & Abrahamsen 2010; Kaplan & Craver 2011).

En la siguiente sección introducimos algunas de las críticas a la posibilidad de extender de forma generalizada los métodos mecanicistas en el análisis de la explicación científica en biología.

3. Explicaciones estructurales. La propuesta de Huneman

Como he comentado en la sección anterior, para algunos mecanicistas, los modelos matemáticos en biología son herramientas puramente representacionales que se utilizan

para describir un sistema complejo, y su papel es explicativo si y solo si capturan parte de la estructura causal del mecanismo (Kaplan & Bechtel 2011). Sin embargo, la aparición de la biología de sistemas, como un nuevo campo interdisciplinario que combina elementos de la biología molecular con modelización cuantitativa en matemáticas o ciencias computacionales, pone el foco en los modelos matemáticos, atribuyéndoles un rol que trasciende el puramente representacional (Brigandt et. al 2018; Green 2022). En la biología de sistemas, por ejemplo, se trabaja mucho con modelos dinámicos, entendidos como un conjunto de variables que interactúan con el tiempo, generando diferentes patrones a medida que estas variables cambian. Normalmente, se matematizan sistemas utilizando ecuaciones diferenciales que « especifican como el sistema cambia, en un punto dado, en función de su estado en ese momento » (Kaplan 2018, p.268). El interés científico por sistemas dinámicos que se modelizan matemáticamente suscita en los filósofos de la ciencia la pregunta sobre la naturaleza de las explicaciones proporcionadas por dichos modelos.

Hay dos posibilidades a la hora de analizar el tipo de explicación proporcionada por modelos dinámicos. Algunos filósofos mecanicistas defienden que el modelo de la explicación mecanicista se puede extender para dar cabida a este tipo de propuestas, y así integrar la parte mecanicista causal con los modelos matemáticos (Kaplan & Bechtel 2011; Kaplan & Craver 2011; Brigandt 2013, 2015). Bechtel y Abrahamsen, siguiendo esta línea, han desarrollado la noción de *explicación mecanicista dinámica* como un intento de integrar las explicaciones dadas por modelos matemáticos en un marco conceptual mecanicista (Bechtel & Abrahamsen 2010). Según ellos, una explicación mecanicista dinámica también identifica entidades concretas, sus actividades y sus interacciones, pero, a la vez, extiende su dominio de aplicación para dar cuenta de la dinámica de las actividades del sistema a través del tiempo. Utilizando el ejemplo de los ritmos circadianos en neurociencia, proponen una manera de integrar las ecuaciones junto con los mecanismos para explicar la dinámica de sistemas que tienen una organización no lineal (Bechtel & Abrahamsen 2010). En los modelos de las explicaciones mecanicista dinámicas, incluso si la modelización matemática es esencial, la fuerza explicativa viene dada por la identificación de información causal mecanicista.

Alternativamente, hay un grupo de filósofos que defienden que los modelos matemáticos se deben entender como una propuesta de explicación alternativa a la del nuevo mecanicismo (Batterman & Rice 2014; Chemero & Silberstein 2008; Ross 2015). Estos filósofos cuestionan la posibilidad de extender el modelo mecanicista a los sistemas dinámicos modelizados matemáticamente. Batterman y Rice (2014), y Ross (2015) apelan a los modelos de explicación mínima cuyo éxito explicativo depende no solo de sus descripciones precisas y de su poder predictivo, sino precisamente del hecho de hacer abstracción de detalles mecanicistas y así poder dar cuenta del *explanandum*. En concreto, estos modelos mínimos no son explicativos por tener rasgos en común con los sistemas empíricos, sino porque muestran que sistemas microscópicos heterogéneos siguen los mismos patrones de comportamiento a una escala macroscópica.

Siguiendo esta línea de argumentos, Huneman ha propuesto el término “explicación estructural” para clasificar diferentes tipos de explicaciones matemáticas (Huneman 2010, 2018a). Según su propuesta, las explicaciones estructurales son explicaciones donde la estructura matemática que exhibe el sistema empírico analizado juega un rol explicativo clave para dar cuenta del *explanandum* (Huneman 2018a). Huneman defiende que hay dis-

tintos tipos de explicaciones estructurales en ciencia que explican a partir de modelizaciones matemáticas en vez de seguir un modelo mecanicista (Huneman 2018a). Entre otras, menciona las explicaciones a partir de modelos mínimos (Batterman & Rice 2014, Ross 2015), las explicaciones estadísticas (Lange 2013, Walsh 2015; Deulofeu 2023), las explicaciones topológicas (Huneman 2010, 2018b; Jones 2014) y las explicaciones de equilibrio (Sober 1983; Suárez & Deulofeu 2019). Huneman argumenta que todos estos ejemplos son casos de explicaciones no mecanicistas y que, en ciertos casos, incluso carecen de una historia causal. En general, no se afirma que todas las explicaciones estructurales sean no causales, pero sí que se contempla que haya explicaciones estructurales que son exitosas, aunque no apelen a las causas del fenómeno que se pretende explicar.

Huneman (2018a) defiende que toda explicación estructural debe cumplir las cuatro condiciones siguientes:

- i) Su principal objetivo es dar cuenta de patrones.
- ii) El *explanandum* de una explicación estructural, como una propiedad de un sistema, no se explica por los detalles causales que llevan a él. Estos detalles no son explicativos para dar cuenta del comportamiento del sistema, sino que se hace abstracción de ellos.
- iii) Todas las explicaciones estructurales alcanzan un nivel de generalidad que no es posible alcanzar investigando mecanismos; es por eso por lo que la descripción de los mecanismos subyacentes no figura en la explicación (Moreno & Suárez 2020). De esta forma, se pueden modificar partes del mecanismo subyacente y esto no hará variar la validez de la explicación estructural (los modelos de redes son un buen ejemplo. Ver sección 4.1).
- iv) Finalmente, todas estas explicaciones utilizan elementos formales formulados en términos matemáticos.

Para Huneman (2018a), el rol que juega una propiedad matemática de un sistema puede ser representacional o explicativa, y el carácter epistémico particular dependerá siempre del *explanandum*. Por ejemplo, Huneman defiende que a menudo los mecanismos son descritos por funciones representadas por un conjunto de ecuaciones diferenciales, y que para saber si el aparato matemático es meramente representacional o explicativo, hay que hacer un análisis muy detallado del *explanandum*.

Para ilustrar este tema, vamos a introducir algunos ejemplos de explicaciones topológicas y de equilibrio mostrando que cumplen los requisitos propuestos por Huneman, y, por lo tanto, explican propiedades de algún sistema no detallando mecanismos, sino identificando estructuras matemáticas. Proporcionar nuevos casos de estudio permite dar más fuerza a la propuesta de Huneman.

4. Explicaciones estructurales y su naturaleza no causal

4.1. Explicaciones Topológicas

Huneman (2010) llama explicaciones topológicas aquellas que hacen abstracción de relaciones e interacciones causales de un sistema para capturar determinados patrones o propiedades topológicas y, una vez identificadas, derivar de ellas consecuencias matemáticas que dan cuenta del *explanandum* fijado. Presentado de una forma más esquemática,

una explicación topológica explica una propiedad, característica o resultado X de un sistema S, mostrando que S posee propiedades topológicas Ti. Que un sistema empírico tenga propiedades topológicas quiere decir que se puede representar S en un espacio matemático S', y que este espacio matemático tiene la propiedad Ti (Huneman 2010, 218). Un espacio matemático puede ser una red o un diagrama, y estos elementos tienen propiedades estructurales. Por ejemplo, una red puede ser aleatoria o no aleatoria, puede exhibir ciertas estructuras, como “mundos pequeños”, “de escala libre” (Montoya & Solé 2002). El hecho de exhibir alguna de estas estructuras les confiere determinadas propiedades, como la estabilidad o robustez de la red.

Hay dos cosas a considerar en este punto: primero, lo que confiere fuerza explicativa a una explicación topológica es la identificación de una propiedad topológica en un sistema S' que se utiliza para representar el sistema empírico S. Segundo, los procesos y detalles mecanicistas que tienen lugar en el sistema S no son relevantes para la explicación del *explanandum*. Que estos detalles causales mecanicistas no sean relevantes para el *explanandum* en cuestión no quiere decir que no se puedan utilizar para explicar un *explanandum* distinto (menos general y más específico).

La ecología nos proporciona ejemplos que nos pueden servir para ilustrar este tipo de explicaciones, en particular respecto al debate “diversidad-estabilidad” (véase Nikisianis & Stamou 2016). El debate parte de la pregunta siguiente: la diversidad de especies de una comunidad ecológica ¿fomenta la estabilidad o, al contrario, la desestabiliza? Es decir, ¿a más diversidad, menos estabilidad, o al contrario? En ecología está bastante extendida la práctica de usar modelos de redes para estudiar la estabilidad de un sistema. En general se consideran tres parámetros principales para construir los modelos de redes: el número de especies y la media de *links* por especie, el número de conexiones realizadas versus el número de conexiones posibles y la distribución de conexiones entre especies (Solé & Montoya 2001; Montoya & Solé 2002). En particular, podemos afirmar, siguiendo a Huneman (2010) que el tratamiento de comunidades ecológicas a partir de redes proporciona explicaciones topológicas de la estabilidad y la robustez de esas comunidades.

El primer paso en este tipo de modelizaciones es construir la red S' que representa el sistema empírico S. El segundo paso es estudiar, a partir de simulaciones, las características de la red para derivar de ella propiedades matemáticas (topológicas). Generalmente, los nodos de la red representan distintas especies (medidas en densidades) y las interacciones entre estas especies se representan mediante los *links* entre nodos. El tipo de interacción causal entre especies puede ser de distinto tipo: la especie A puede depredar a la especie B, o viceversa. A puede competir, parasitar, o ser neutral respecto a B (Huneman 2010). Sin embargo, la naturaleza causal de estas interacciones en la modelización de redes es irrelevante para explicar el comportamiento de la comunidad, es decir, su estabilidad y robustez. Lo que importa para explicar estas propiedades es la forma final exhibida por la red, es decir, el número de interacciones, la presencia de *hubs*, *clusters* o motivos de redes.

Vamos a ver cómo funciona en un ejemplo concreto. Montoya y Solé han escrito dos artículos (2001, 2002) cuyo principal objetivo es contribuir a un mejor entendimiento de la fragilidad en comunidades ecológicas. En los artículos citados pretenden explicar por qué las redes alimentarias complejas (*complex food webs*) en general muestran un alto nivel de robustez ante la presencia de perturbaciones. Una red alimentaria es un diagrama que repre-

senta diferentes cadenas de alimentos. Generalmente, una red alimentaria muestra diferentes plantas, animales y otros organismos conectados por flechas que representan interacciones de depredadores y presas. Montoya & Solé (2002) analizan tres de las más famosas redes alimentarias en ecología (*Ythan Estuary*, *Silwood Park* y *Little Rock Lake*), y descubren que las tres exhiben una topología “mundo pequeño” (red con algunos *hubs* que permite ir en poco pasos de un nodo a otro cualquiera de la red. Ver Figura 1). Una vez han construido las redes, estudian su comportamiento dinámico a través de lo que se llama análisis de la estabilidad lineal, que, a partir de ecuaciones diferenciales, les permite hacer simulaciones de cómo se comportan estas redes cuando se elimina algún nodo de forma aleatoria, es decir, cuando se elimina alguna especie de la cadena alimentaria. Las simulaciones llevadas a cabo muestran que las tres redes alimentarias exhiben un alto grado de homeostasis ante estados de perturbación, respondiendo rápidamente a ellos (Solé & Montoya 2001, p. 2040). Basándose también en otras investigaciones (Watts & Strogatz 1998), Solé y Montoya afirman que la estabilidad mostrada por las tres redes alimentarias se debe a su estructura topológica. Sistemas de naturalezas muy distintas, como tecnológicos, metabólicos y neuronales, modelados también a partir de redes, se comportan de forma similar ante la presencia de perturbaciones por tener la misma estructura topológica. De esta forma, la explicación de la estabilidad de estas estructuras de redes de naturaleza distinta es muy similar en todas ellas, haciendo que los detalles mecanicista, a nivel más micro, no sean relevantes para el fenómeno que se pretende explicar. Aunque se pudiera individualizar un mecanismo con las especies como entidades, las relaciones de depredación como actividades y la organización dada por la estructura del diagrama, faltaría una historia causal de cómo estas entidades conectadas entre ellas son las responsables del estado final de estabilidad. Las interacciones que se podrían identificar son irrelevantes para la explicación del *explanandum* pues estas interacciones podrían ser muy distintas y los resultados de cara a la estabilidad serían la misma. Hay modelo de mecanismo (MM), pero no hay historia causal (CS) relevante para el *explanandum*.

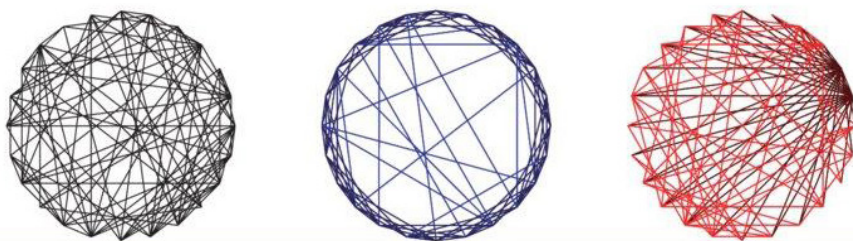


Figura 1. Esta figura ejemplifica diferentes tipos de redes. Empezando por la izquierda tenemos una red aleatoria. La del medio es una red “mundo pequeño” y la de la derecha una red “de escala libre” (Imagen de Sporns et al. 2004: 419).

Los modelos de redes también se han aplicado para estudiar el comportamiento de la microbiota humana. En particular, Coyte et al. (2015) han elaborado un modelo matemático para explicar por qué la microbiota en el intestino humano exhibe un comportamiento estable durante largos periodos de tiempo. La microbiota que coloniza el intestino humano se

calcula que está formada por aproximadamente 1000 especies de microbios distintos y su estabilidad es esencial para su buen funcionamiento y, por lo tanto, para la salud humana. Respondiendo al debate sobre diversidad-estabilidad, Coyte y colegas afirman que la estabilidad que se observa en esta comunidad de dimensiones importante viene determinada no solo por el tamaño y número de especies, sino también por el tipo de interacciones que se dan entre ellas; en particular, si se dan proporcionalmente más interacciones competitivas que cooperativas, entonces cabría esperar que el sistema fuera estable. Deulofeu et al. (2021) analizan este caso en profundidad para mostrar cómo la explicación que se deriva del modelo matemático de Coyte et al. sigue el patrón de una explicación topológica con información adicional sobre los tipos de interacciones. Voy a introducir brevemente cómo funciona este modelo y a mostrar cómo (basándome en Deulofeu et al. 2021), a pesar de que se pueda identificar un modelo de mecanismo, el modelo no presenta una historia causal para dar cuenta de la estabilidad del sistema.

Coyte y colegas modelizan la microbiota del intestino humano como una red de especies interconectadas, para de esta forma poder estudiar su comportamiento dinámico. Para estudiar cómo se comporta esta red utilizan una función llamada “Holling type 1”, que se deriva de la función de la relación entre depredador y presa de Lotka-Volterra.

Básicamente esta función, que tiene la siguiente forma, $\frac{dX_i}{dt} = X_i \left(r_i - s_i X_i + \sum_{j=1, j \neq i}^S a_{ij} X_j \dots \right)$

muestra como varía la densidad de una especie (X_i) en función de su tasa de crecimiento (r_i), la tasa de interacción de los miembros de la misma especie (s_i), y la interacción con los miembros de las otras especies que habitan la comunidad de la microbiota (a_{ij}). Siguiendo un método de análisis matemático que se basa en el análisis de estados de equilibrio, *análisis de estabilidad lineal*, lo que hacen es estudiar los puntos de equilibrio del sistema, es decir, aquellos en los que las variables de la función se mantienen constantes en el tiempo. Una vez encontrados estos puntos, estudian su estabilidad, es decir, se introduce una perturbación que desplaza el sistema de su estado de equilibrio, y se observa cuánto tiempo y de qué forma el sistema vuelve a su estado de equilibrio. Estos análisis se hacen a partir de estudiar la matriz jacobiana del sistema, que se genera a partir de los valores a_{ij} . La estabilidad del punto de equilibrio viene determinada por los valores propios de la matriz jacobiana (básicamente si sus componentes reales son negativos o positivos).

Sin entrar en más detalles, lo importante es ver que, de la misma forma que Solé y Montoya (2002) determinaban la estabilidad del sistema empírico a partir de generar un sistema matemático que lo representa adecuadamente, el proceso para determinar el estado de equilibrio de la microbiota humana sigue el mismo patrón: se identifica una estructura matemática S' que permite representar un sistema empírico S , y a partir de las propiedades matemáticas que se observan en el sistema S' , se derivan conclusiones respecto al *explanandum*. En este caso, Coyte y colegas determinan la estabilidad del sistema empírico a partir de determinar propiedades de la estructura S' . Para poder explicar que, a mayor competición entre especies, mayor estabilidad del sistema, simulan distintos estados del sistema S' en función de distintas proporciones de interacciones (competitiva, cooperativa, etc.). Deulofeu

et al. afirman que, a pesar de poder identificar en el modelo de Coyte y colegas un modelo de mecanismo (MM), con las distintas especies como entidades, sus interacciones competitivas o cooperativas como actividades, y su organización a partir de las propiedades de la red que exhiben, no se proporciona una historia causal (CS) que lleve del estado inicial del mecanismo al *explanandum*.

Deulofeu et al. (2021) defienden que, ante tal situación, el mecanicista podría objetar que, una vez tengamos las ecuaciones diferenciales ordinarias para cada especie, cada una de ellas nos da una historia causal, y, por lo tanto, el sistema en su totalidad es una abstracción de la conjunción de cada una de las historias causales individuales. Sin embargo, el modelo proporcionado por Coyte et al. para explicar la estabilidad del sistema no contempla las trayectorias particulares de este, solo requiere el estudio matemático de los puntos de equilibrio, proceso que no requiere especificar los valores intermedios de ninguna de las variables X_i . Es suficiente estudiar el comportamiento a largo plazo, sin importar los procesos intermedios que intervienen (Deulofeu et al. 2021, 15). Es importante también remarcar que la estabilidad de los puntos de equilibrio de cada sistema se da analizando propiedades que son puramente matemáticas y que provienen de la red que se define al modelizar el sistema empírico.

El ejemplo anterior muestra cómo, a pesar de poder identificar mecanismos y elementos a nivel microscópico que subyacen al sistema de la microbiota, estos no se requieren para explicar el fenómeno establecido, sino que es necesario hacer abstracción de ellos para llegar a una explicación sólida.

Recapitulando, las explicaciones topológicas, paradigmáticamente presentes en modelos de red, apelan a propiedades matemáticas de un sistema S' y luego extienden esas propiedades a un sistema empírico S , que S' supuestamente representa¹.

El contraste principal de las explicaciones topológicas y mecanicistas es la historia causal, y siguiendo las dos condiciones establecidas por Isaad & Malaterre (2015), los modelos explicativos introducidos en esta sección no son mecanicistas porque no cumplen la condición CS.

Retomemos en este punto las condiciones i-iv de Huneman (sección 3) para analizar la naturaleza de estas dos explicaciones introducidas (sección 3). La condición (i) para que una explicación sea estructural dice que los *explanandum* de las explicaciones buscan dar cuenta de patrones. Los casos analizados nos permiten afirmar que esto es así. Por una parte, que distintos sistemas se comporten de la misma forma en relación a alguna propiedad, como la estabilidad o la vulnerabilidad, encaja en esta descripción.

La condición (ii) dice que las explicaciones estructurales omiten información causal mecanicista que subyace a ellos. En los ejemplos introducidos podemos ver que todos ellos podrían describir procesos que pasan a nivel microscópico, es decir, podríamos dar información detallada de los tipos distintos de interacciones entre dos especies que conforman parte de una cadena alimentaria concreta, y estudiar de qué forma, si se elimina una de estas especies, la comunidad responde a las necesidades que se generan a nivel trófico. Pero dar detalles de cómo el sistema vuelve a su estado de equilibrio no es información relevante

1 Cabe remarcar que no todos los modelos de red son ejemplos de explicaciones topológicas. Hay casos en los que las redes se utilizan únicamente para representar o describir. Cada caso de modelo de red tiene que analizarse, y lo que es más importante, será la naturaleza del *explanandum* la que determinará si el rol que la red juega es representacional o explicativo.

para responder al *explanandum*. El hecho de observar cómo se comporta la red matemática ya es suficiente para saber si la comunidad recuperará o no su estabilidad. Además, muchas rutas causales diferentes podrían llevar de nuevo a la estabilidad y para la explicación en sí no necesitamos ir recogiendo toda esta información.

La condición (iii) nos dice que las explicaciones estructurales llegan a un nivel de generalidad al que no pueden llegar las explicaciones detalladas del mecanicismo. Obviamente, no podremos explicar la estabilidad de una cadena alimentaria o de una comunidad compleja como la microbiota si vamos proporcionando distintos caminos causales en forma mecanicista de cómo en determinadas ocasiones se llega de un estado de perturbación a un estado de equilibrio. En los ejemplos analizados, los resultados de las explicaciones son más generales y no se dan por la agregación de caminos individuales causales.

Finalmente, la condición (iv) especifica que las explicaciones estructurales utilizan formalizaciones y herramientas matemáticas que no son puramente descriptivas, sino que identifican propiedades del sistema S' y las trasladan al sistema empírico S . Apelando a las propiedades matemáticas que los sistemas S' tienen es suficiente para explicar el *explanandum* en el sistema S . Todos los casos introducidos utilizan modelizaciones a partir de ecuaciones diferenciales que permiten capturar las dinámicas, comportamientos y estructuras de los sistemas empíricos que representan.

En conclusión, estos ejemplos refuerzan la tesis de Huneman de la presencia de explicaciones estructurales en biología.

4.2. Explicaciones de equilibrio

Los casos de explicaciones de equilibrio se han debatido menos en el campo de la filosofía de la ciencia. Sober (1983) es de los primeros en elaborar este tipo de explicaciones desde una perspectiva filosófica. Sober motiva su artículo como una respuesta a aquellas posturas críticas a Hempel que defendían la necesidad de aportar información causal para explicar cualquier fenómeno, en particular, que cualquier explicación debe citar la historia causal del fenómeno del *explanandum*. Su postura es que hay explicaciones que, apelando a estados de equilibrio, no utilizan información causal en el *explanans*. Una explicación de equilibrio considera estados de equilibrio de un sistema, es decir, un estado que se mantiene resultante de las fuerzas que interactúan en el sistema. Normalmente, un sistema en estado de equilibrio tiene un conjunto de atracción, es decir que, si el sistema se perturba dentro de unos límites, es capaz de volver a su posición inicial. Nótese que, como veremos, este tipo de explicaciones, aunque pueden parecerse a las topológicas, no obtienen su fuerza explicativa a partir de detallar su estructura matemática en forma de red.

En biología evolutiva, encontramos explicaciones de equilibrio en la explicación de caracteres de organismos, caracteres que apelan a la ventaja selectiva que obtiene el organismo y en explicaciones que utilizan la teoría de juegos para explicar la prevalencia de una determinada estrategia dentro de una misma especie. En esta sección ilustraré cómo funcionan las explicaciones de equilibrio utilizando primero el ejemplo planteado por Sober (1983) y segundo, el presentado por Smith y Price (1973) planteado desde la teoría de juegos aplicada a la evolución. El objetivo es mostrar que, a pesar de poder identificar elementos

mecanicistas subyacentes a un sistema, en explicaciones de equilibrio, no importan los caminos y detalles causales que conducen a un estado final, sino mostrar qué, independientemente de estos, el estado final será alcanzado.

Sober (1983) ilustra las explicaciones de equilibrio presentando el modelo de Fisher de la ratio 1:1 entre machos y hembras en varias especies animales. Su objetivo es mostrar cómo las causas de un evento pueden ser estadísticamente irrelevantes para el *explanandum*: “si una población se aleja de la proporción 50%-50% entre machos y hembras, aquellas parejas que engendren individuos del sexo en inferioridad tendrán mayor éxito reproductivo” (Sober 1983, 201).

En particular lo que Sober menciona es que en el caso de la explicación del estado de equilibrio entre machos y hembras en una determinada población podría venir dada por 3 caminos causales distintos, y que se podría entender la explicación como una disyunción de estos caminos: si el estado inicial de la población contiene más machos, la selección natural, a través de conferir más éxito reproductivo a aquellos individuos del sexo minoritario, llevará la población al punto de equilibrio. Si el estado inicial de la población contiene más hembras, será lo mismo, pero con el sexo opuesto. Si el estado inicial de la población ya es de 50%-50%, entonces aquellos individuos que produzcan descendencia que se separe del equilibrio serán seleccionados en contra. Según Sober, aunque este tipo de información disyuntiva estará proporcionando información sobre la causa específica de una población concreta, a su vez la disyunción de escenarios causales no podrá siempre identificar la causa concreta. Según él las explicaciones causales no puedes tener la forma de una disyunción de causas posibles.

Si perseguimos una explicación en términos de una cadena de información causal, tendríamos algo de la siguiente forma: dado un tiempo t , y unas condiciones iniciales de la distribución de machos y hembras, las fuerzas evolutivas presentes llevarán a la población a una distribución de equilibrio entre los sexos. Sober sin embargo argumenta que esta no es la forma que utiliza Fisher para dar explicación de la distribución de sexos en una población, pues su postura es que cualquiera que sea la fuerza selectiva en juego, y las condiciones iniciales dadas, el resultado siempre será el mismo. A su vez, Sober (1983) defiende que dar una explicación en estos términos, por ejemplo, de proporcionar información causal de cómo una determinada población ha pasado de un 73% de hembras a la relación 1:1, describiendo las interacciones y las fuerzas evolutivas que han sido responsables, es menos explicativa que el hecho de mostrar que este proceso se enmarca en una estructura más global. Es precisamente apelar al equilibrio y al hecho de que hay fuerzas selectivas que tenderán a mover al sistema en su estado de equilibrio lo que lo hace explicativo, incluso proporcionando menos información sobre la trayectoria causal que efectivamente restableció la situación de equilibrio. Según Sober, esto es así porque las explicaciones proporcionan entendimiento, y este entendimiento se puede alcanzar sin proporcionar detalles de la historia causal (ver también Findl & Suárez 2021).

Vamos a fijarnos en otro ejemplo de explicación de equilibrio que nos encontramos en la aplicación de la teoría de juegos al estudio de la evolución de las especies. Smith y Price (1973) muestran cómo aplicar la teoría de juegos para analizar y explicar el comportamiento ante un conflicto entre individuos. Smith y Price representan conflictos entre individuos machos de una misma especie como un juego de dos jugadores en el que cada jugador puede

aplicar una estrategia concreta. El macho que resulta vencedor gana adeptos, derechos de dominancia, territorio deseado, que lo llevarán a transmitir sus genes a generaciones futuras con más probabilidad que el perdedor. Aunque podría parecer que ante tales circunstancias un macho desarrollaría estrategias para luchar hasta la muerte del adversario o la suya, este tipo de estrategias son menos constantes que estrategias más conservadoras. Por ejemplo, en determinadas especies de serpientes, cómo *Crotalu ruber*, los machos luchan enrollándose el uno al otro sin usar sus colmillos (Shaw 1948), o en especies de ciervos, la lucha consiste en juntar las bañas y empujar, pero nunca atacar por la espalda (Browman & Hudson 1957). Este tipo de prácticas se explica porque una lucha hasta la muerte cada vez que dos machos coinciden, sería muy perjudicial para la supervivencia de la especie. La postura de Smith y Price es que no solo hay estrategias de selección de grupo, sino también de selección de individuo, que permiten explicar adaptaciones a comportamientos no agresivos, mostrando que estrategias de “guerra limitada” en vez de “guerra total” son ventajosas para la supervivencia del individuo (Smith & Price 1973, 15).

Smith & Price (1973) proponen un modelo formal que permita explicar cuál es la estrategia dominante basada en selección del individuo (en especies donde los machos tienen la habilidad de infringir heridas graves y en especies donde no parece posible). Lo que hacen Smith y Price es buscar la Estrategia evolutivamente estable, noción que introduciremos más adelante. Su modelo pretende ser general para poder aplicarse a distintas especies, ya que no se centran en ninguna especie en particular.

El modelo formal que proponen describe tres tipos de comportamientos cuando dos individuos de la misma especie se encuentran uno frente al otro: La jugada D consiste en atacar al oponente con altas probabilidades de causarle daños graves; la jugada C consiste en atacar al oponente con una probabilidad baja de provocarle daños importantes; La jugada R consiste en retirarse en vez de atacar. Una vez introducidas las posibles acciones, definen 5 estrategias (Ratón, Halcón, Acosador, Vengador, Vengador provocador), como un conjunto de reglas que adscriben probabilidades a las acciones C,D,R. Por ejemplo, la estrategia “Halcón” funciona de la siguiente forma: « siempre jugar D, hasta que o bien su oponente se retira o él está demasiado herido para continuar. La estrategia “Vengador” funciona de la siguiente forma: Jugar C si es la primera tirada, seguir jugando C si el oponente juega C, y retirarse al cabo de un número determinado de jugadas. Si el oponente juega D, vengarse jugando D con altas probabilidades » (Smith & Price 1973, p. 16). Fíjese que la estrategia Halcón es una estrategia de “guerra total”, mientras que la estrategia “Vengador”, es una estrategia de “guerra limitada”.

Al final de cada conflicto, se puede construir una matriz de pagos, donde se muestran las ventajas derivadas de ganar frente a las desventajas de estar herido de gravedad y las de destinar tiempo y energía al conflicto. Después de asignar varias probabilidades (por ejemplo, la probabilidad de infringir herida grave tras una única jugada D es 0.1), Smith y Price (1973) construyen las matrices de pago a partir de los siguientes valores: pago por ganar +60, pago por recibir herida grave -100, pago por cada ataque D recibido en forma de rasguño -2, pago por ahorro de tiempo y energía de 0 a +20, en función de lo largo que sea el conflicto. Smith y Price simulan 2000 encuentros conflictivos, para cada uno de los 15 posibles escenarios, a partir de un algoritmo que varía los conflictos de forma aleatoria.

Los resultados de la matriz de pagos son definidos como “las medidas de la contribución que el conflicto genera al éxito reproductivo del individuo” (Smith & Price 1973, p. 15).

Una vez que han construido la matriz de pagos con las 5 posibles estrategias a seguir en los conflictos, se analiza esta para identificar si hay alguna Estrategia que sea Evolutivamente Estable (a partir de ahora, EEE). Esta estrategia se define como aquella que, si es jugada por la mayoría de los individuos de una población será estable con vistas a la selección natural, es decir, que no habrá otra estrategia que pueda desplazarla, y que, por lo tanto, es aquella que confiere mayor éxito reproductivo al individuo que la juega. Todas las EEE son casos de equilibrio de Nash, que, definida en la teoría de juegos, es una estrategia en un juego de dos jugadores tal que ninguno de los dos recibe un pago o recompensa mayor cambiando de estrategia de forma unilateral.

Si analizamos la matriz de pagos que Smith y Price proporcionan (Tabla 1), podemos ver que, por ejemplo, la opción Halcón, no es una EEE, pues, en una población formada mayoritariamente de individuos jugando la estrategia Halcón, estos tendrán pagos negativos en gran medida (véase tabla 1), mientras que los pocos jugando la estrategia ratón y acosador, tenderán a dominar y desplazar a los halcones en un principio, ya que cada vez que se enfrenten a un halcón recibirán más recompensa que la que recibe un halcón enfrentándose a otro halcón (tabla 1). Por otro lado, si nos fijamos en la estrategia “Vengador”, veremos que, analizando su columna en la matriz de pagos, las otras 40 estrategias cuando juegan contra la estrategia “Vengador”, obtienen un pago menor que el que obtiene un “Vengador” jugando contra otro “Vengador”. Esto quiere decir que, en una población formada por individuos que mayoritariamente juegan la estrategia “Vengador”, la aparición de un mutante que siga otra estrategia no conseguiría desplazar a la dominante.

		Oponente				
		Ratón	Halcón	Acosador	Vengador	Vengador provocativo
Jugador que recibe la recompensa	Ratón	29	19.5	19.5	29	17.2
	Halcón	80	-19.5	74.6	-18.1	-18.9
	Acosador	80	4.9	41.5	11.9	11.2
	Vengador	29	-23.3	57.1	29	23.1
	Vengador provocativo	56.7	20.1	59.4	26.9	21.9

Tabla 1. Matriz de pagos de las 5 diferentes estrategias en conflicto
(Extraído de Smith & Price, 1973, p.16)

Volviendo a la naturaleza de las explicaciones de equilibrio, lo que nos interesa de este ejemplo es ver que Smith y Price son capaces de explicar porque domina una estrategia de “guerra limitada”, como la de “Vengador”, y esta explicación se basa en alcanzar un punto de equilibrio, es decir, en mostrar que la estrategia dominante es una EEE. Las condiciones

iniciales, en términos de proporciones, en las que se encuentre una población con respecto a las estrategias posibles a tomar ante un conflicto, no importan, tampoco importa la dinámica hasta llegar al punto de equilibrio, lo que importa es ver como su modelo muestra que, cualquiera que sea la proporción inicial, y puede que a través de varios conflictos y varios cambios de estrategias dominantes, la estrategia “Vengador” va a ser la predominante, y ninguna otra la podrá desplazar, a no ser que el azar lo permita. Es precisamente el apelar a un punto de equilibrio, en forma de un equilibrio de Nash, dado por la noción de EEE, lo que confiere fuerza explicativa al modelo, y no la identificación de trayectorias causales de poblaciones concretas. La fuerza explicativa de este modelo no viene de la propuesta mecanicista, a partir de identificar detalles a escala menor y sus relaciones de causa efecto, sino del hecho de mostrar que un sistema empírico se puede comportar como un sistema matemático, en este caso, un modelo formal en forma de juego de dos jugadores con simulaciones y matrices de pago.

Estos dos ejemplos de explicaciones de equilibrio, aunque no hagamos desarrollado las partes formales por temas de espacio, cumplen las condiciones que Huneman presenta para considerarse explicaciones estructurales. Primero, su objetivo principal es dar cuenta de patrones (i), en nuestros casos, el patrón que se repite en distintas especies en la distribución 1:1 entre machos y hembras, y en el segundo, en la predominancia de estrategias de “guerra limitada” en muchas poblaciones de especies distintas. Los detalles causales (ii) o en nuestro caso, las trayectorias causales que llevan el sistema de un estado inicial a un estado de equilibrio no son explicativos del *explanandum*, lo que los modelos hacen es hacer abstracción de esta información causal. La generalidad alcanzada por las explicaciones (iii) es un carácter distintivo, pues se pueden aplicar para explicar sistemas empíricos diferentes, es por esto por lo que, aunque se modifiquen los detalles a niveles más micro, en nuestro caso, de las trayectorias causales posibles, esto no conlleva tener que cambiar la explicación estructural. Finalmente, estas explicaciones de equilibrio también utilizan formalismos matemáticos (iv) que juegan un papel no meramente descriptivo o representacional, sino que juegan un papel explicativo, mostrando como un sistema empírico se puede representar como un sistema matemático, y que precisamente por tener ciertas propiedades estructurales se explican *explanadas* del sistema empírico².

Habiendo visto cómo estos tipos de explicaciones funcionan sin necesidad de integrarse o complementarse con explicaciones mecanicistas, y habiendo visto cómo Huneman captura, con sus características i-iv), la naturaleza y esencia de estas explicaciones, me parece importante destacar que, a pesar de ser controvertido, su modelo de la explicación estructural sale reforzado. Estas cuatro características son las que permiten mostrar porque estas explicaciones son exitosas, y porque hay casos en los que no es necesaria información causal mecanicista para proporcionar buenas explicaciones científicas en Biología.

2 Información detallada sobre las ecuaciones que utilizan los dos ejemplos se puede encontrar en el artículo de Sober (1983) para el primer ejemplo, y en el artículo de Smith & Price (1973) para el segundo.

5. Conclusión

En este artículo he analizado la propuesta de explicación estructural de Huneman, que contrasta con el modelo explicativo predominante en Filosofía de la biología, la explicación mecanicista. He presentado y analizado cómo funcionan y cómo explican determinados tipos de modelos explicativos que se basan en capturar propiedades matemáticas de sistemas empíricos, argumentando que su poder explicativo no necesita de complementación o integración con modelos causales mecanicistas. A su vez he mostrado cómo estos ejemplos se pueden considerar explicaciones estructurales, siguiendo la propuesta de Huneman, mostrando cómo cumplen con las condiciones I-IV propuestas por el filósofo de la ciencia francés (sección 3). De esta forma el artículo contribuye a fortalecer la tesis de Huneman sobre la existencia de este tipo de modelos explicativos.

En ningún caso, no obstante, se ha pretendido rechazar la propuesta del nuevo mecanicismo, sino que se ha buscado mostrar que hay casos donde la propuesta de Huneman es más exitosa para capturar cómo funcionan las explicaciones, en general tratándose de casos que pertenecen a disciplinas menos experimentales y más teóricas de la biología.

Referencias bibliográficas

- Batterman, R.W. & Rice, C.C. (2014). Minimal Model Explanations. *Philosophy of Science*, 81, 349–376.
- Bechtel, W. (2006). *Discovering cell mechanisms: The creation of modern cell biology*. Cambridge University Press.
- Bechtel, W. & Abrahamsen, A. (2010). Dynamic Mechanistic Explanation: Computational Modeling of Circadian Rhythms as an Exemplar for Cognitive Science. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 41(3), 321–333.
- Bechtel, W. & Richardson, R.C. (1993). *Discovering complexity: Decomposition and localization as scientific research strategies*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Braillard, P. & Malaterre, C. (2015). Explanation in biology: An introduction. In Braillard & Malaterre (Eds.), *Explanation in Biology: An Enquiry into the Diversity of Explanatory Patterns in the Life Sciences*. pp. 1-28.
- Brigandt, I. (2013). Systems biology and the integration of mechanistic explanation and mathematical explanation. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44, 477–492.
- Brigandt, I. (2015). Evolutionary developmental biology and the limits of philosophical accounts of mechanistic explanation. In P. A. Braillard & C. Malaterre (Eds.), *Explanation in Biology: An Enquiry into the Diversity of Explanatory Patterns in the Life Sciences* (pp. 135–173). Dordrecht: Springer.
- Brigandt, J., Green, S., & O'Malley, M. A. (2018). Systems biology and mechanistic explanation. In Glennan, S. & Illari, P. (Eds.). (2017). *The Routledge handbook of mechanisms and mechanical philosophy*. Taylor & Francis. Chapter 27.
- Browman, L. G., & Hudson, P. (1957). Observations on the behavior of penned mule deer. *Journal of Mammalogy*, 38(2), 247-253.

- Chemero, A. & Silberstein, M. (2008). After the philosophy of mind: Replacing scholasticism with science. *Philosophy of science* 75.1: 1-27.
- Craver, C. F. & Darden, L. (2013). *In search of mechanisms: Discoveries across the life sciences*. University of Chicago Press.
- Coyte, K. Z., Schluter, J., & Foster, K. R. (2015). The ecology of the microbiome: networks, competition, and stability. *Science*, 350(6261), 663-666.
- Deulofeu, R. (2023). Natural Selection and the Nature of Statistical Explanations. *CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 55(165), 27-52.
- Deulofeu, R., Suárez, J., & Pérez-Cervera, A. (2021). Explaining the behaviour of random ecological networks: The stability of the microbiome as a case of integrative pluralism. *Synthese*, 198(3), 2003-2025.
- Díez, J., Suárez, J. (2023). How do networks explain? A neo-hempelien approach to network explanations of the ecology of the microbiome. *European Journal for Philosophy of Science* 13, 44. <https://doi.org/10.1007/s13194-023-00549-2>
- Findl, J., Suárez, J. (2021). Descriptive understanding and prediction in COVID-19 modeling. *HPLS* 43, 107 (2021). <https://doi.org/10.1007/s40656-021-00461-z>
- Fisher, R. (1931). *The Genetical Theory of Natural Selection* (Dover, New York).
- Glennan, S. (2002). Rethinking mechanistic explanation. *Philosophy of Science* 69 (S3): S342–S353.
- Glennan, S. & Illari, P. (Eds.). (2018). *The Routledge handbook of mechanisms and mechanical philosophy*. Taylor & Francis.
- Glennan, S., Illari, P., & Weber, E. (2022). Six Theses on Mechanisms and Mechanistic Science. *Journal for General Philosophy of Science*, 1-19.
- Green, S. (2022). Philosophy of Systems and Synthetic Biology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/systems-synthetic-biology/>>.
- Huneman, P. (2010). Topological explanations and robustness in biological sciences. *Synthese*, 177, 213–245.
- Huneman, P. (2018a). Outlines of a theory of structural explanation. *Philosophical Studies*, 175(3), 665–702.
- Huneman, P. (2018b). Diversifying the picture of explanations in biological sciences: Ways of combining topology with mechanisms. *Synthese*, 195, 115–146.
- Issad, T. & Malaterre, C. (2015). Are Dynamic Mechanistic Explanations Still Mechanistic? *Explanation in Biology: An Enquiry into the Diversity of Explanatory Patterns in the Life Sciences*. Chapter 12. Springer, Dordrecht.
- Jones, N. (2014). Bowtie structures, pathway diagrams, and topological explanations. *Erkenntnis*, 79(5), 1135–1155.
- Kaplan, M.D. (2018). Mechanisms and dynamical systems. In Glennan, S. & Illari, P. (Eds.). *The Routledge handbook of mechanisms and mechanical philosophy*. Taylor & Francis. Chapter 20.
- Kaplan, D.M. & Bechtel, W. (2011). Dynamical models: An alternative or complement to mechanistic explanations?. *Topics in Cognitive Science* 3.2: pp. 438-444.

- Kaplan, D. M. & Craver, C.F. (2011). The explanatory force of dynamical and mathematical models in neuroscience: A mechanistic perspective. *Philosophy of science* 78.4 (2011): 601-627.
- Lange, M. (2013). Really statistical explanations and genetic drift. *Philosophy of Science*, 80(2), 169-188.
- Machamer, P., Darden, L. & Craver, C.F. (2000). Thinking about mechanisms. *Philosophy of Science* 67 (1): 1-25.
- Montoya, J. M., & Solé, R. V. (2002). Small world patterns in food webs. *Journal of theoretical biology*, 214(3), 405-412.
- Moreno, A., & Suárez, J. (2020). Plurality of explanatory strategies in biology: Mechanisms and networks. *Methodological prospects for scientific research: From pragmatism to pluralism*, 141-165.
- Nikisianis, N. & Stamou, G. P. (2016). Harmony as ideology: Questioning the diversity-stability hypothesis. *Acta Biotheoretica*, 64(1), 33-64.
- Ross, L. (2015). Dynamical Models and Explanation in Neuroscience. *Philosophy of Science*, 82(1), 32-54.
- Shaw, C. E. (1948). The male combat" dance" of some crotalid snakes. *Herpetologica*, 4(4), 137-145.
- Smith, J. M. & Price, G. R. (1973). The logic of animal conflict. *Nature*, 246(5427), 15.
- Sober, E. (1983). Equilibrium explanation. *Philosophical Studies*, 43(2), 201-210.
- Sole, R. V., & Montoya, M. (2001). Complexity and fragility in ecological networks. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 268(1480), 2039-2045.
- Suárez, J., & Deulofeu, R. (2019). Equilibrium Explanation as Structural Non-Mechanistic Explanations. *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 38(3), 95-120.
- Walsh, D. M. (2015). Variance, invariance and statistical explanation. *Erkenntnis*, 80(Suppl 3), 469-489.
- Watts, D. J. & Strogatz, S. H. (1998). Collective dynamics of 'small-world' networks. *Nature*, 393(6684), 440.

El talento para la metáfora: Gracián vs. Aristóteles

The talent for metaphor: Gracian vs. Aristotle

HÉCTOR J. ZAGAL ARREGUÍN*

Resumen: La propuesta graciana sobre el *ingenio* parte de una crítica a las limitaciones del silogismo (*artificio*). El artificio facilita la adquisición de conocimiento, pero no lo produce, porque por sí solo carece de contenido. Pero el ingenio es la capacidad de relacionar *conceptos* por metáfora, que pueden usarse para producir conocimiento. Gracián conoce la discusión de fondo. Aristóteles ya la había anticipado; y propuso una capacidad similar: *euphyia*. Aunque ambos tienen el mismo punto de partida, Gracián y Aristóteles se distinguen, porque el primero cree que la metáfora es un multiplicador de sentidos; el segundo cree que funciona paradigmáticamente.

Palabras clave: Gracián; Aristóteles; barroco; ingenio; *euphyia*.

Abstract: Gracian's proposal on *ingenio* is based on a criticism of the inner limitations of syllogism (*artificio*). Artificio facilitates the acquisition of knowledge, but does not produce it, because by itself it lacks content. However, ingenio relates *concepts* metaphorically, in such a way that it produces knowledge indeed. Gracian knew about this discussion. Aristotle had already anticipated this problem; thus he proposed a similar capacity to ingenio called *euphyia*. Even though both authors have the same starting point, Gracián and Aristotle differ in their concept of metaphor: the first believes that metaphors are a meaning multiplier; the second believes that metaphors work as paradigms.

Keywords: Gracián; Aristotle; baroque; wit; *euphyia*.

Recibido: 13/02/20224. Aceptado: 18/05/2024.

* Profesor investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel III de México. Profesor por asignatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: 1) Aristóteles, con especial acento en la filosofía práctica de dicho filósofo; 2) Barroco, con especial énfasis en el barroco novohispano. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran los libros *Virtudes. La trama de la felicidad según Aristóteles* (Ariel, 2019), en coautoría con Víctor Gómez Villanueva, y *Amistad y felicidad en Aristóteles* (Ariel, 2014). *Barroco: nepantla y la razón oscilante* (Universidad Panamericana-Lambda, 2026) hzagal@up.edu.mx Este artículo fue escrito gracias al proyecto *Las manifestaciones culturales del Barroco* (Universidad Panamericana)

Introducción

Como una reacción a la reforma protestante, el barroco español parece ser el más abundante e incisivo de todos los barrocos. El barroco español se suele estudiar desde los puntos de vista literario, artístico y arquitectónico. No obstante, precisamente como una reacción al cisma luterano, el barroco español también es muy rico filosóficamente. Aunque nadie olvida la intención religiosa y política del barroco español, me parece pertinente estudiar igualmente su trasfondo filosófico. Este trasfondo, al final de cuentas, impacta en todas las demás manifestaciones del discurso barroco.

Baltasar Gracián (1601-1658) es emblema de la filosofía del barroco español. De formación jesuita, cursó los estudios correspondientes de filosofía en Calatayud y de teología en Zaragoza. Como ocurre típicamente en el barroco, el pensamiento graciano está impregnado de pesimismo y de un poco de recelo hacia el mundo. La filosofía graciana se entrelaza con la literatura, lo que le comunica una frescura de la que carecen los catedráticos universitarios de su época. Su método y estilo se separan flagrantemente de la tradición escolástica, aún vigente en las universidades españolas de su tiempo. Asimismo la obra de Gracián carece de las pretensiones silogísticas de maestros como Francisco Suárez, también jesuita, fallecido en 1617, o del dominico Juan de Santo Tomás, muerto en 1644. El contraste entre el estilo chispeante de Gracián y el método frío y demostrativo de tales maestros revela las posibilidades filosóficas del barroco. Este estilo libre dificulta en cierta manera el estudio de su obra. Gracián no argumenta al modo de las cuestiones disputadas, las sumas y los comentarios de autoridades; en cambio, sus ideas fluyen con creatividad. La narrativa filosófica de Gracián pertenece a la modernidad, pues si bien abunda todavía en la invocación de autoridades, el uso que Gracián hace de ellas poco tiene que ver con la escolástica.

Considerada una de sus obras más importantes, *Agudeza y arte del ingenio* es un intento de adaptar algunos puntos de la poética aristotélica al contexto barroco. La relación entre el pensamiento aristotélico y el barroco merece un estudio aparte; pero la relación entre el pensamiento aristotélico y el graciano merece aún un estudio más detallado.

El propósito de este trabajo es estudiar un término central en la obra de Gracián: «ingenio». En el castellano corriente, «ingenio» refiere la facultad de discurrir o inventar con facilidad. También significa un talento creativo rápido y espontáneo. Y, de hecho, la etimología denota las cualidades innatas de una persona; a saber, *in-* (dentro) y *genium* (engendrado). Sin embargo, cabe señalar que para Gracián este término significa una capacidad de entendimiento (característica de las artes), que tiene un impacto práctico en la moral. Baltasar Gracián vería consumado a la perfección el ingenio humano en la obra poética de Luis de Góngora, por ejemplo.

Conviene, con este fin, definir a detalle el «ingenio» y después distinguirlo de su contraparte, el «genio», pues estos dos términos se prestan a confusión (el propio Gracián los diferencia en su obra *El discreto*). Por último, y en consideración de la posible influencia aristotélica en Gracián, me parece pertinente comparar el ingenio, en Gracián, y la *euphyia*, en Aristóteles. Ambos términos parecen hacer referencia a una facultad creativa propia de las artes, pero con múltiples aplicaciones prácticas. Pretendo demostrar que el ingenio graciano

tiene como origen la *euphyia* de la *Poética* de Aristóteles, pero que se diferencia de ésta en su pretensión de belleza.

I. El ingenio en la obra graciana

En el castellano contemporáneo, «genio» e «ingenio» se prestan a confusión. De acuerdo con la RAE, ambos términos refieren a una capacidad creativa e intelectual más o menos sobrenatural. Estrictamente, el genio es una deidad menor, que para la idiosincrasia antigua designaba una influencia sobrenatural sobre el carácter y los talentos. Este sentido del genio se corresponde grosso modo al *daímon* griego. Éste es el caso del Sócrates de la *Apología*, quien se lanza a las pesquisas filosóficas movido por su *daímon* personal. En cambio, el ingenio es una suerte de talento que se engendra dentro (in, *genium*) y que podríamos calificar de «innato». No obstante, con el paso del tiempo, el término «genio» acabó asimilándose al «ingenio».

En este trabajo, no pretendo hacer una distinción entre genio e ingenio. Con este fin, basta lo dicho por el propio Gracián; en *El Discreto* afirma que el genio es una inclinación afortunada a ejecutar obras meritorias: «nace de una sublime naturaleza, favorecida en todo de sus causas; supone la sazón del temperamento para la mayor alteza del ánimo; débesele la propensión a los bizarros asuntos, la elección de los gloriosos empleos, ni se puede exagerar su buen delecto» (Gracián, 1960: p. 78). Como sea, genio alude a un talante natural óptimo, una disposición natural favorecida por la fortuna; de hecho, la palabra griega de *eudaimonia*, comúnmente traducida como felicidad, podría traducirse como buen genio, y tiene un cariz de gracia sobrenatural.

En cambio, el ingenio graciano hace referencia a una capacidad intelectual. Si revisamos a otros autores de la época de Gracián, encontramos que el término «ingenio» tiene una relación directa con el entendimiento. Aquí nos sirven las definiciones de otros filósofos, como Luis Vives y Sebastián de Covarrubias. El primero, en su *Tratado del alma*, señala que el ingenio es «el vigor y fuerza de nuestro entendimiento» (Vives, 1957: VI). El segundo, en su *Tesoro de la lengua castellana*, señala que se trata de una «fuerza natural del entendimiento investigadora de lo que por razón y discurso se puede alcanzar en todo género de ciencias» (Covarrubias, 1611: p. 505). A partir de estas referencias podemos suponer que el ingenio venía a ser un sinónimo de inteligencia que puede aplicarse en ámbitos diversos, pero que produce conocimiento.

Gracián también piensa que el ingenio produce conocimiento, pero con la ayuda de otras facultades. En el discurso primero de *Arte del ingenio*, el filósofo aragonés señala que, frente al método silogístico, el ingenio cayó un poco en desuso: «Hallaron los antiguos método al silogismo, arte al tropo; sellaron la agudeza, o por no ofenderla, o por desahuciarla, remitiéndola a sola la valentía del ingenio» (Gracián, 1960: p. 1165). Aquí se desvela la intención del autor de hacer una de las primeras críticas al razonamiento silogístico (p.ej., antes que J. S. Mill)¹; Gracián quiere decir que los antiguos (los escolásticos y retóricos) desterraron la agudeza. O bien, porque la consideraban tan sublime que no se puede estructurar. O bien,

1 J. S. Mill (1806-1873) en su obra *A System of Logic* hace una crítica al silogismo, en tanto que éste parece incurrir *per se* en una petición de principio. Más allá de sus argumentos, J. S. Mill utiliza esta crítica para fundamen-

porque no creían en esta capacidad intelectual. La consecuencia es que la inferencia silogística y la retórica han sido domesticadas, en detrimento de la agudeza.

Esta domesticación se entiende como la aplicación de un método, que no es otra cosa que la formalización del pensamiento; digamos que la silogística y la retórica se han convertido en un instructivo para operar la razón. El caso del silogismo es claro. En su origen, la palabra griega significa «razonamiento» o «prueba». Los silogismos eran utilizados mucho antes de que Aristóteles escribiese los *Analíticos Anteriores*. La originalidad, como bien observa Gracián, es el método. Aristóteles formaliza y enuncia las reglas de inferencia que validan el silogismo, arrebatándose así a la agudeza. Y lo mismo sucede con el tropo, cuyo uso será regulado en la *Retórica* y, en menor grado, en la *Poética*.

Método o formalización del pensamiento es aquí equivalente a artificio. En el barroco, el «artificio» se opone a la «naturaleza». Y el artificio es todo aquello que impone el hombre sobre la naturaleza; como un jardín sobre cuyas plantas y arbustos ha intervenido el jardinero (Checa, 2001: p. 126). Por lo tanto, Gracián quiere decir que la excesiva formalización del pensamiento ha venido a desahuciar una facultad alternativa, más natural, que llamamos ingenio. Entonces lo que el ingenio ha ganado en artificio lo ha perdido en agudeza.

Esta formalización del pensamiento, consecuencia directa de la reaparición de los *Analíticos* y los *Tópicos* de Aristóteles en la Europa del siglo XIII, es patente en el terreno de la filosofía y de la teología del siglo XVI y XVII. Lo que la escolástica alcanzó en rigor argumentativo lo perdió en brillo. El recelo antisilogístico se percibe en el barroco pero se revela contundentemente en el racionalismo, sobre todo el cartesiano. Como cualquier sacerdote de la Compañía de Jesús, Gracián recibió una educación silogística, de la que también se quejó otro estudiante de los jesuitas; me refiero a Descartes, alumno del Colegio de La Flèche. En los colegios jesuitas, se estudiaba a Suárez, Pedro de Fonseca S. J (1528-1599) y Francisco de Toledo (1532-1596), todos ellos expertos en el arte silogístico. Gracián y Descartes, uno estudiante en el Colegio de Catalayud, y el otro en el de La Flèche, recibieron una formación filosófica similar. Pero no era lo mismo escuchar disertar a maestros de la talla de Suárez y De Fonseca, que escuchar disertar sobre ellos. Y Gracián y Descartes no tuvieron la oportunidad de escuchar a los grandes escolásticos. Los colegiales de la época de Gracián y de Descartes estudiaban en todo caso las reglas del silogismo y los juegos de obligaciones, esenciales para escribir sumas y para participar en las cuestiones disputadas. La formación recibida por los estudiantes invitaba, en el mejor de los casos, a la sofisticación argumentativa y no a los juegos creativos del ingenio.

Podría pensarse que si bien la silogística, o para ser más preciso, la dialéctica, cerraba el paso a la agudeza del ingenio, la retórica reservaba un espacio para ella. Esto no es del todo cierto, pues en la medida en que la escolástica se familiarizó con la *Retórica* de Aristóteles, comprendió que el proyecto aristotélico intentaba asimilar la argumentación retórica a la silogística de los *Analíticos*. Los antiguos hallaron «arte al tropo», es decir, las figuras retóricas también fueron objeto de regulación, pues el arte es impensable sin reglas. El libro I de la *Retórica* es muy claro al respecto: se ha de privilegiar el entimema, silogismo retórico, por encima de otros recursos de la oratoria. Y no sólo eso, sino que también otros recursos

tar su propia teoría de la inducción, así como la aserción de que el conocimiento es el producto de la inferencia de un particular a otro particular.

retóricos, como la metáfora, fueron diseccionados lógicamente. Gracián tenía motivos pues, para echar de menos el ingenio entre los teólogos y filósofos escolásticos, quienes bebían de las fuentes antiguas.

Pero, así como la razón discursiva tiene por objeto el silogismo, es decir, el raciocinio, ¿cuál es el objeto del ingenio? Según Gracián, el concepto es el objeto del ingenio: «Son los conceptos hijos más del esfuerzo de la mente que del artificio; concíbense acaso, salen a luz sin magisterio» (Gracián, 1960: p. 1165). Los conceptos no han de confundirse con las definiciones, tal y como fueron estudiadas por Aristóteles en *Tópicos*, *Analíticos* y *Metafísica* y los correspondientes comentarios de la escolástica. Las definiciones, a diferencia de los conceptos, suelen ser resultado de la enseñanza. Las definiciones pueden ser enseñadas, pero los conceptos no.

Aquí concepto se entiende en su sentido etimológico; es decir, como concepciones. Si bien puede haber un uso metódico o artificioso de los conceptos, le es más propio al concepto su uso ingenioso. El concepto es más hijo de la *inventio*, o sea más hijo del descubrimiento que de la inferencia lógica. Hay que recordar una doctrina comúnmente aceptada entre los escolásticos, a saber, que la definición podía ser expresada en términos de silogismo demostrativo y viceversa. Precisamente por ello, el concepto graciano se aleja del binomio definición-silogismo. Estamos ante una crítica sutil pero contundente al método silogístico. La escolástica es incapaz de enseñarnos a concebir conceptos, valga la redundancia.

Para Gracián, el uso metódico o artificioso del ingenio simplifica la adquisición de conocimiento, pero no produce de suyo conocimiento nuevo: «la uniformidad limita, la variedad dilata, y tanto es más sublime quanto más nobles entidades multiplica» (Gracián, 1960: p. 1167). El concepto, a diferencia de la definición y del silogismo demostrativo, no apuesta por la univocidad. Aunque el razonamiento pretenda la univocidad para limitar y reducir los problemas, la univocidad es per se insuficiente para producir conocimiento. ¿Por qué? Porque, por ejemplo, las reglas formales de inferencia silogística no descubren, sino que sólo demuestran conocimiento ya adquirido (Barnes, 1975: pp. 65-87). La innovación del conocimiento no está en el ámbito de las definiciones y demostraciones silogísticas, sino en el de los conceptos oscilantes.

Por lo anterior, queda claro que Gracián está familiarizado con la discusión de fondo (sobre si la demostración produce o no conocimiento). En la silogística, la validez de la inferencia no basta para garantizar que un razonamiento produzca verdadero y nuevo conocimiento (Zagal, 2005: p. 53). El propio padre de la silogística, Aristóteles, comenta en los *Analíticos Posteriores* que la forma del argumento no garantiza el conocimiento (1989: 71b). Para que un silogismo produzca conocimiento, éste debe cumplir con ciertas características:

- 1) Las premisas deben ser verdaderas
- 2) Las premisas deben ser primeras e inmediatas
- 3) Las premisas son causa de la conclusión
- 4) Las premisas son anteriores, y más conocidas que la conclusión

La condición que más nos importa es la segunda: las premisas deben ser primeras e inmediatas. Un silogismo puede demostrarse con otro silogismo, etc. Pero el recurso de silogismo a silogismo no puede hacerse infinitamente. Eventualmente, tiene que haber una premisa primera e inmediata que sustente a todas las demás. Por lo tanto, la demostración debe partir de proposiciones no demostrables. La prueba de la necesidad de proposiciones

inmediatas, en la lógica aristotélica, parte de una reducción al absurdo: las demostraciones no pueden proceder ad infinitum.

Por ejemplo, veamos el siguiente silogismo de la primer figura con todas las premisas universales (BARBARA):

Todo hombre es mortal
 Todos los aragoneses son hombres
 Por lo tanto, todos los aragoneses son mortales.

¿Y de dónde se ha inferido que todos los hombres son mortales? Es una obviedad, pero ¿lo podemos demostrar? En estricto sentido, no. La mortalidad del hombre no se demuestra, sino que partimos de ella. En todo caso, un hecho es que la gente muere. Y éste es el tipo de premisa que se necesita: un primer principio inmediato. La mortalidad del ser humano nos es inmediata, y es un principio del cual podemos partir para hacer demostraciones. Ahora bien, ¿cómo podemos obtener conocimiento de primeros principios inmediatos como el del anterior ejemplo?

Más allá del razonamiento deductivo, hace falta una facultad tal que descubra la esencia de las cosas y las exprese en premisas verdaderas no demostrables. ¿Cómo sabemos que un atributo necesario del ser humano es la mortalidad? Decíamos que, frente a las limitaciones del razonamiento deductivo, Gracián se inclinaría por un tipo de razonamiento más natural e inmediato. Esta facultad correspondería probablemente con una comprensión instantánea de las premisas primeras. En Aristóteles, los primeros principios de la demostración se adquieren por *epagogé*, que es una operación del *nous*. Al menos ésa es la doctrina expuesta en *Analíticos Posteriores*, libro II, capítulo 19. Los traductores difieren sobre cómo traducir *epagogé*; «inducción» suele ser la traducción más generalizada. Debe advertirse, sin embargo, que en *Analíticos posteriores* II, 19, *epagogé* se utiliza en el contexto de la teoría de la argumentación científica.

Podría pensarse que el ingenio graciano es equivalente a la *epagogé* aristotélica, pero esto no es del todo exacto. Ciertamente, el ingenio da a luz los conceptos que requiere el entendimiento para argumentar, pues el acto de concepción no es un proceso discursivo. El ingenio, en efecto, viene a ser la capacidad de intuir las semejanzas y esencias de las cosas, sin mediar demostración alguna. La operación del ingenio es una comprensión instantánea y complementa nuestras capacidades intelectuales discursivas, porque aporta lo que de suyo no puede aportar un silogismo, es decir, premisas primeras.

Pero esta facultad del ingenio no se contenta «con la sola verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura» (Gracián, 1960: p. 1167). En este punto, el ingenio del que habla Gracián no se corresponde exactamente con el término aristotélico *epagogé*. El ingenio no es solamente la capacidad de intuir la esencia y semejanza de las cosas; es también la capacidad de formularlas de una manera exquisita. De acuerdo con Gracián, no hay duda de que los conceptos sirven para expresar la esencia de las cosas, pero no por eso son exclusivos del razonamiento. Se usan, sobre todo, de una manera poética.

Hay un estilo literario del barroco que corresponde precisamente con este programa intelectual y poético. Menéndez Pelayo en su obra *Ideas Estéticas en España*, clasifica a Gracián como un conceptista. *Agudeza y arte de ingenio*, en su opinión, es la suma del

conceptismo, «el código del intelectualismo poético» (Menéndez, 1884: p. 537). Dicho intelectualismo implica que cualquier ejercicio poético ha de supeditarse a la relación de conceptos diversos y distantes. Pero este ejercicio, insisto, no es discursivo, ni siquiera es estrictamente racional: «Déxase percibir, no definir... lo que es para los ojos la hermosura, y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento el concepto» (Gracián, 1960: p. 1166) El ejercicio poético es intelectual en tanto que tiene que expresar la correspondencia entre los objetos. Pero la «primorosa concordancia» entre ellos depende de una percepción y no de un acto racional como tal.

Menéndez Pelayo no ahonda en la profundidad filosófica del conceptismo, según nos parece. Por eso, para explicar mejor la poética graciana, me resulta pertinente citar el estudio de Hidalgo Serna:

By using metaphors, Gracián wants to communicate to us that these offspring of ingenium (agudeza and concepts) are the foundation of clarity and the true life of understanding. Only ingenium is able to send out light (agudeza) and rays (concepts). Thus the Gracián concept is not a rational act of understanding, or of «ratio,» or of *logos* as we encounter in Aristotle. (1980: p. 250)

Hidalgo Serna propone que el uso ingenioso del concepto no es otro que la metáfora. Pero no la metáfora entendida como tropo retórico, sino en su sentido etimológico. La etimología de «metáfora» expresa, en efecto, un sentido apropiado para el ingenio: *méta* (más allá) y *féro* (trasladar). Porque, en un sentido general, la metáfora es una traslación del sentido original a uno figurado. Esta traslación, como un juego, tiene una relevancia poética, pero asimismo intelectual. Pensemos en un ejemplo concreto: los niños cantan canciones infantiles como un juego, pero en el fondo están aprendiendo algo, pues trasladan el conocimiento de un ámbito (lúdico) a otro (real). A muy grandes rasgos, la propuesta graciana es la misma. Hidalgo Serna apunta a que la metáfora tiene una capacidad esclarecedora. Gracián no explica las propiedades esclarecedoras de la metáfora, porque, como él mismo apunta, el ingenio no se puede definir.

A falta de una definición, Gracián emprende una detenida descripción de las relaciones que pueden guardar los conceptos entre sí. Las hay de correspondencia y proporción, pero también de improporción y disonancia. Igualmente, Gracián contempla el caso de las transmutaciones, que consisten en transformar un suceso y convertirlo en su contrario (p. e., César, cayendo al saltar de la embarcación, corrigió diciendo *Teneo te, Africa* [te sostengo, África]). Por otra parte, hay conceptos por encarecimiento, paradoja, ironía, paranomasia, contradicción, etc.

Aquí lo importante es distinguir entre las figuras retóricas y el ingenio mismo, porque las figuras no pueden ser más que artificio. Aristóteles y Quintiliano las estudiaron, las analizaron y las convirtieron en artificios. El ingenio, si bien se manifiesta a través del uso figurado de conceptos, es independiente de la formalidad del arte retórico. El ingenio no tiene otro origen que una aguda capacidad intelectual para relacionar conceptos: «son los tropos y figuras retóricas materia y como fundamento para el realce de la agudeza, y lo que la retórica tiene por formalidad esta arte tiene por materia sobre que echa el esmalte de sutileza» (Gracián, 1960: p. 1192).

El ingenio, por lo tanto, no es meramente el uso de tropos, sino el descubrimiento de nuevas relaciones a través de los mismos tropos. Así que, ¿cómo puede contribuir al conocimiento la generación ingeniosa de relaciones? Esta pregunta es clave, y si bien Gracián no tiene intenciones de responderla, creo que puedo dar con un ejemplo. Pienso en el caso de la *diabetes mellitus*, que significa «sifón endulzado con miel». El término fue utilizado por primera vez por Areteo de Capadocia, quien advirtió que algunas personas orinaban en abundancia, como si fuera un sifón; también advirtió que dicha orina tenía un olor dulce, como si fuera miel. En este ejemplo, nadie diría que comparar la orina diabética con la miel es un conocimiento científico. Porque la comparación estrictamente no demuestra la causa ni de la abundancia ni del olor dulce de la orina. Sin embargo, la agudeza de haber detectado este parecido sí que está detrás del descubrimiento científico de que el diabético no procesa la glucosa. Por lo tanto, hace falta método para descubrir la causa de la diabetes; pero también hace falta ingenio para detectar qué relaciona a un hecho con otro.

Hidalgo Serna, al comentar el conocido soneto gongorino *A una rosa*, afirma:

If the correspondences and correlations expressed in the concepts conform to reality, then the degree of truth about the rose achieved by Góngora is proportional to the sum of the relationships he has grasped and has expressed in a poetic and imaginative way by means of ingenium. (Serna, 1980: p. 256)

Es decir, tanto en un poema como en el ejemplo de la diabetes, encontramos que se ha establecido un símil. El uso creativo de relaciones es, en el fondo, una manera de generar nuevas proposiciones, que no tienen que ver estrictamente con el parentesco de los términos. Es decir, no dependen realmente de la proporción. El interés en producir estas metáforas es poder abordar el problema desde una perspectiva que no se nos había ocurrido antes. Una vez descubierta la relación real entre dos objetos, se puede formular una proposición que funcione dentro del silogismo, y que, por lo tanto, genere nuevas posibilidades de demostración. Pero estrictamente el ingenio está un paso antes de la formulación lógica de una relación. Porque el ingenio consiste en la capacidad de advertir una relación (cercana o distante) entre dos conceptos, que se puede aprovechar para producir conocimiento.

Dicho lo anterior, queda claro que Gracián lleva al culmen la filosofía del conceptismo barroco. Si bien el conceptismo, como estilo literario del barroco español, presupone una postura intelectual, Gracián tiende el puente entre la filosofía y la poesía de una manera más detallada. En primer lugar, a partir de una crítica a la silogística y sus deficiencias implícitas, Gracián propone la necesidad de una facultad que produzca primeros principios. En segundo lugar, puesto que estos principios son indemostrables pero, como proposiciones, implican una relación entre términos (o conceptos), Gracián propone el uso poético del concepto, para descubrir estas mismas relaciones inusitadas. El poeta de ingenio advierte las semejanzas en aquello que es disímil; ve lo que otros no ven. Por ello, Gracián distingue entre el uso formal del tropo y el auténtico ingenio, pues el ingenio agudo precede al uso de las figuras retóricas en tanto que descubre la relación y luego la expresa de una manera deleitable. Esto no significa que el mero uso de la retórica sea de suyo ingenioso.

II. La euphyia en Aristóteles

Si bien Gracián le atribuye a los antiguos, en general, el destierro del ingenio agudo, cabe decir que el gran sistematizador de la lógica y de la retórica fue el mismo Aristóteles. No obstante, el estagirita conoce los límites de un pensamiento exclusivamente silogístico. Por ello, el propio Aristóteles investigó facultades intelectuales alternativas para el conocimiento de premisas primeras. Recordemos que el silogismo, para producir conocimiento, tiene que partir de premisas primeras no demostrables. Ya he señalado que Aristóteles advirtió esta limitación de la demostración y por eso propuso la epagagé.

La epagagé, a grandes rasgos, se entiende como una intuición inductiva (Zagal, 1993: pp. 19-24). El binomio intuición-inducción recoge, por un lado, el aspecto no discursivo y, por otro, la referencia a instancias sensibles. La epagagé no es una intuición sobrenatural, sino la captura de lo universal en lo particular sensible. Epistemológicamente, la inducción aristotélica tiene la virtud de ser más clara u obvia (*enargésteros*), pero menos evidente que el silogismo (*gnorimóteros*) (Aristóteles, 1949: 88b35ss). Porque mientras que el razonamiento silogístico parte del universal para alcanzar el particular, facultades como la epagagé proceden de lo particular hacia lo universal. Aquí salta a la vista una paradoja: el ser humano está fatalmente orientado al conocimiento intelectual, que ha de ser universal; pero la realidad más sólida es la sustancia individual (esta carne y estos huesos) (Zagal, 2008: p. 193). Según Aristóteles, la inducción o epagagé viene a sortear esta brecha entre el particular y el universal.

Antes había señalado efectivamente que el ingenio graciano prima facie se corresponde con la epagagé de *Analíticos posteriores*. La inducción aristotélica no tiene pretensión alguna de belleza, pero sí que tiene la capacidad descubridora propia del ingenio. Ni la inducción aristotélica ni el ingenio graciano pueden reducirse al silogismo.

Pero en el *corpus aristotelicum* figuran otras tres habilidades de la inteligencia (*nous*) que también tienen que ver con el particular. A saber: *anájnoia*, *synesis* y *euphyia*. Estas tres habilidades, como veremos en adelante, sirven también de puente entre el conocimiento universal y el conocimiento singular, pero en sentidos distintos. Estas tres habilidades intelectuales tienen funciones muy concretas en los *Analíticos anteriores*, la *Ética nicomaquea* y la *Poética*. Las tres tienen en común con la epagagé de *Analíticos posteriores* su carácter intuitivo; es decir, son irreducibles al silogismo. Lamentablemente, Aristóteles apenas si dedica unas pocas líneas a todas ellas.

1. Anájnoia

En primer lugar, la anájnoia es la habilidad de aprehender el término medio sin recurrir a la demostración (Aristóteles, 1989: 89a10-20). Es el caso de quien infiere la conclusión a partir de la premisa mayor del silogismo sin mediación de la premisa menor, que garantiza el término medio. Esta habilidad intelectual obvia la *illatio* silogística. El individuo que posee la anájnoia puede reconstruir el silogismo posteriormente, pero lo interesante es su capacidad de llegar a la conclusión correcta saltándose un paso esencial de la demostración. El término anájnoia es difícil de traducir al castellano; quizá las palabras «penetración» y «sagacidad»

sean adecuadas. En la *Ética nicomaquea* aparece un término emparentado con anjíoia, el «buen tino» (*eustojía*) (Aristóteles, 1983: 1142b5-6). En términos morales, eustojía se puede traducir al castellano como «solercia», que quiere decir una habilidad o astucia para hacer o tratar algo. Por ejemplo, se dice que la NASA invirtió millones de dólares en el desarrollo de un bolígrafo que funcionara en gravedad cero, mientras que los soviéticos simplemente utilizaron un lápiz. Este caso no tiene implicaciones morales, y así sea inventada la anécdota, ejemplifica un tipo de sagacidad o penetración no deductiva cuya utilidad práctica es patente. Si la función del bolígrafo es escribir, ya sea en la tierra o en el espacio, ¿por qué no utilizar un lápiz que cumple cabalmente con la misma función?

2. Synesis

En segundo lugar, está la synesis, la aprehensión sintética (Aristóteles, 1991: 588a23), es decir, la percepción sensorial. En la *Ética nicomaquea*, synesis refiere a una capacidad de juicio práctico, que se enfoca penetrantemente en las situaciones particulares sin necesidad de analizarla. Se parece a la *phrónesis* en tanto que aprehende inmediatamente los pormenores de una situación práctica, pero se diferencia de ésta en tanto que no tiene un carácter imperativo. O sea, la synesis penetra en los aspectos circunstanciales de una acción, pero no impera su ejecución. Por ejemplo, un médico puede diagnosticar apendicitis aguda sólo con reconocer los síntomas en conjunto, como dolor abdominal agudo. Y luego la radiografía viene a corroborar el diagnóstico que el médico realizó, sin más información que los dolores referidos por el paciente. Si la moral aristotélica trata de casos particulares que se resuelven por medio, no de reglas sino de prudencia (*phrónesis*), entonces el conocimiento del particular es especialmente importante. La synesis es, por lo tanto, la habilidad para evaluar aquí y ahora una acción y determinar si es pertinente o no. Como en el caso de anjíoia, la synesis también puede reconstruirse en términos de un razonamiento; pero lo llamativo de quien posee esta habilidad es su facilidad para evaluar sin la necesidad de un proceso deliberativo.

3. Euphyia

En tercer lugar, tenemos la euphyia. Se trata de la habilidad o talento natural de producir metáforas. Ésta es la «virtud intelectual» que más nos interesa para el propósito de este trabajo. La euphyia, al igual que el ingenio graciano, refiere un don para concebir relaciones entre términos distintos. Aristóteles deja en claro la relevancia de la metáfora en la *Poética*, donde sostiene que «esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer buenas metáforas es percibir la semejanza» (Aristóteles, 1992: 1459a4-5). Encontramos aquí una descripción del sujeto capaz de hacer metáforas como alguien talentoso. El talento es una idea que viene anotada en la *Ética nicomaquea*: «Aquel, pues, estaría bien dotado por naturaleza que de su naturaleza alcanzó eso perfectamente, por ser esto lo más grande y lo más noble, y tal que de otro no puede ni recibirse ni aprenderse» (Aristóteles, 1983: 1114b8-12).

El talento se entiende aquí como una constitución favorable que viene dada por naturaleza. Advuértase que Aristóteles evita calificar el talento para hacer metáforas como «delirio

divino» (Zagal, 2008: p. 205). Si tenemos presente el realismo de la filosofía aristotélica, esto no nos parecerá nada extraño. Por otra parte, este talento implica, según lo dicho en *Tópicos*, que los naturalmente dotados «apreciando y desechando bien lo que se les propone discernen bien lo mejor» (Aristóteles, 1989: 163b12-16). Aunque esa capacidad de discernimiento puede entrenarse, hay en ella un componente de talento natural. A diferencia de las virtudes intelectuales propiamente dichas (como la ciencia y el arte), la *euphyia* no se adquiere por enseñanza.

Lo que más llama la atención de Aristóteles es la habilidad de crear metáforas brillantes e innovadoras. Un poeta mediocre puede inventar metáforas oscuras, artificiosas o sosas. Incluso podrían recomendarse trucos para inventar metáforas. Sin embargo, algunos poetas tienen la habilidad innata de la *euphyia*, que se refiere a un uso extraordinario de las semejanzas. Y ésta es una capacidad decisiva del conocimiento que reconoce que lo singular es una instancia de lo universal (Zagal, 2008: p. 206). Para Aristóteles, la metáfora encuentra la unidad entre los términos de una comparación. El ejemplo de la *Poética* es de sobra conocido: la copa de Dionisio y el escudo de Ares se parecen en tanto que son objetos insignia de cada dios. La metáfora, una vez enunciada, es patente; pero, ¿a quién de nosotros se nos hubiese ocurrido antes de escucharla?

Habitualmente, podríamos pensar que la captación de la identidad está precedida de un discurso analítico. En realidad hay un momento, el de la captación propiamente dicha, en el que no hay lugar a discurso (Zagal, 2008: p. 204). Pongamos un ejemplo de otra índole, en álgebra hay un instante no discursivo cuando se reconoce que una expresión matemática se puede asimilar al binomio cuadrado perfecto. Aristóteles parece estar apelando a algo semejante cuando se refiere a un talento para producir metáforas. Porque hay personas, tal parece, que son capaces de reconocer semejanzas sin detenerse a analizarlas. El poeta de talento captura instantáneamente el puente entre los objetos disímiles.

Esta capacidad del conocimiento implica lo siguiente: para encontrar un parecido entre dos singulares, hace falta que ambos singulares tengan algo en común. Es decir: si A y B se parecen, es porque ambos tienen en común C; y aquí C es presumiblemente un universal para las instancias A y B. El poeta no se concentra en las diferencias entre A y B sino que, en determinado momento, advierte que por encima de las diferencias existe una convergencia C.

La metáfora, de acuerdo con Aristóteles, es un recurso retórico y poético, pero frecuentemente se usa fuera de estos ámbitos. Para Aristóteles, la metáfora está directamente relacionada con la analogía, por lo que afirma en *Retórica*: «Es preciso decir los epítetos y las metáforas apropiadas, lo cual se logrará por analogía» (Aristóteles, 1985: 1405a10-11).

En la *Poética*, Aristóteles define la metáfora como «la transposición de un nombre a una cosa distinta, transposición que puede ser del género a la especie, de la especie al género, de la especie a la especie o por relación analógica» (Aristóteles, 1992: 1457b6-9). No pienso detenerme a explicar los cuatro tipos de metáfora. Sin embargo, me parece pertinente traer a cuento el papel de la analogía en la metáfora «La copa es el escudo de Dionisio», célebre ejemplo aristotélico, que el filósofo explica con base en la analogía «la copa es a Dionisio como el escudo es a Ares».

La analogía consiste en una relación proporcional, por lo que añade Aristóteles en la *Poética*: «Llamo analogía a la relación siguiente: el segundo término es el primero como el cuarto al tercero» (Aristóteles, 1992: 1457b16ss). Pero ocurre que toda relación analógica es

una relación de identidad bajo un determinado aspecto. Por lo tanto, un par de objetos A/B es semejante a un par de objetos C/D, cuando A/B y C/D son equivalentes bajo un cierto aspecto y sólo bajo ese aspecto. Es decir, las relaciones A/B y C/D tienen algo en común X. Ésta es la estructura lógica de una metáfora analógica según Aristóteles. Lo que tienen en común es una proporción, en griego, *analogía*, término que proviene de las matemáticas. Sin embargo, la analogía de la metáfora aristotélica no ha de entenderse reductivamente en términos matemáticos. Precisamente por ello, la metáfora analógica es tan compleja. La captación de la analogía entre A/B y C/D, desde la cual se construye la metáfora, no es raciocinio, sino una operación intuitiva, como lo son la epagogé, la anjñoia y la synesis.

Aristóteles dice muy poco sobre el talento en sí de producir metáforas. Tampoco Aristóteles explica cómo es que quien tiene la euphyia puede establecer inmediatamente una relación entre dos objetos o situaciones aparentemente disímiles. La invención de un término y su aplicación a un fenómeno, como es el caso de la euphyia, no explica el fenómeno en sí. El parecido de la euphyia con el ingenio graciano es patente.

Esta parquedad respecto a la euphyia tiene una razón de ser: el conocimiento discursivo no puede ser explicado fundamentalmente sino a través del recurso al conocimiento no discursivo, y por su parte, las condiciones de posibilidad del discurso racional no son objeto de análisis ni argumentación directa:

Todo intento, aristotélico o no, de explicar los binomios conocimiento especulativo/ conocimiento práctico y conocimiento universal/ conocimiento del singular está condenado a tener que aceptar un hiato, que nunca será cabalmente cerrado por más hábitos, capacidades, virtudes o poderes epistémicos que se introduzcan (Zagal, 2008: p. 208).

En defensa de la propuesta aristotélica, hay que decir que este hiato no es exclusivo de ella. En efecto, cualquier cuerpo argumentativo depende de axiomas indemostrables. La propuesta aristotélica, si bien parece una hipótesis ad hoc, no es por eso desdeñable. Porque, en efecto, tiende el puente entre las facultades universal y particular del conocimiento, por medio de la riqueza misma del lenguaje y su intrínseca vinculación al pensamiento.

* * *

Por lo que apunta sobre las limitaciones del razonamiento deductivo, Gracián advierte la discusión de fondo. Si bien no le adjudica el problema a ningún filósofo en específico, sí carga contra los antiguos en general. Le parece que el artificio pone en peligro el ingenio. ¿Es justo su ataque contra la antigüedad? ¿No es claro que el corpus aristotelicum menciona habilidades intelectuales parecidas al ingenio graciano?

Por lo pronto, debemos señalar que el corpus aristotelicum fue poco estudiado en los colegios de religiosos del siglo XVII. Ciertamente, Aristóteles era una autoridad ampliamente invocada, aunque solamente en citas, casi a modo de aforismos. El estudio de las fuentes directas estaba reservado para quienes se dedicaban a comentar tratados específicos del corpus aristotelicum. La mayoría de los jesuitas conocían a Aristóteles a través de

manuales o, en el mejor de los casos, de comentarios como los de Suárez y Toledo. En general, la lectura de Aristóteles estaba mediada por los grandes maestros escolásticos que habían preparado textos para facilitar la enseñanza de la filosofía aristotélica. Y esto no era exclusivo de los sacerdotes de la Compañía de Jesús. La escolástica de mediados del siglo XVII no tenía ya el vigor e ímpetu que tuvo en el siglo XVI. El pensamiento barroco revela los signos de cansancio de la escolástica.

Por si fuese poco, la *Poética* de Aristóteles era un texto muy poco estudiado en los estudios generales, colegios y universidades donde se formaban los sacerdotes y religiosos. No se consideraba que la *Poética* fuese una herramienta esencial para la cura de almas y la teología. La mejor prueba de ello es que no conservamos ningún comentario escolástico de la *Poética* de la talla de los comentarios a la *Física* o a los *Analíticos posteriores*. El desconocimiento de la *Retórica* de Aristóteles era menos grave que el de la *Poética*, pues la utilidad de la oratoria era evidente para quienes aspiraban a formarse como predicadores. No obstante, en general, se trataba de un estudio muy superficial de la fuente directa, muy a pesar de que desde el trivium se incluyera la retórica.

En consonancia con lo anterior, la obra de Gracián no revela un conocimiento especialmente profundo y sistemático del corpus aristotelicum, a diferencia del que sí tuvieron dominicos del siglo XIII como Alberto Magno y Tomás de Aquino, o el jesuita Suárez a finales del siglo XVI. Por ello sorprende que, a pesar de tal limitación, Gracián detecte la tensión que existe en los antiguos entre el arte y el ingenio, entre la deducción y la intuición, entre las reglas de inferencia y la aprehensión conceptual. Es decir, aunque Gracián no cita explícitamente en su obra los pasajes claves sobre epagagé, anjinoia, synesis y euphyia, parece conocerlos y, lo que es más importante, parece usarlos para construir su doctrina del ingenio.

¿Por qué hablo de una tensión entre deducción e intuición en el corpus aristotelicum? Como se sabe, Aristóteles es el primer sistematizador tanto de la lógica como de la retórica. El Estagirita es padre de la teoría de la demostración (la silogística de *Analíticos*) y del arte retórico. En ambos casos, Aristóteles es muy consciente de que está normando la demostración científica y la retórica, otorgándoles así un estatuto técnico científico. A diferencia del *Gorgias*, diálogo donde Platón le negaba a la retórica el estatuto de arte-técnica, Aristóteles pretende tecnificar la práctica y enseñanza de la oratoria. En este sentido, Gracián tendría toda la razón al señalar que el proyecto aristotélico, emblema de la antigüedad, tiende a la domesticación de la razón a través del arte.

No obstante, precisamente porque Aristóteles es el padre de la silogística, conoce él las limitantes del razonamiento demostrativo. Los *Analíticos*, donde se desarrolla la teoría de la demostración científica, cierra con capítulo sobre la epagagé. Y tampoco es casualidad que la *Retórica* dedique un amplio espacio al estudio de las pasiones y su papel en la argumentación. Aristóteles no pensaba que el pensamiento humano pudiese reducirse al silogismo normado por estrictas reglas de inferencia. Y esto no se queda sólo en el nivel de la teoría. En la práctica, Aristóteles utiliza con frecuencia argumentos analógicos y metáforas, incluso en pasajes clave de la *Metafísica*, ciencia especulativa por excelencia.

Ahora bien, por lo dicho en los apartados anteriores, el ingenio graciano y la euphyia aristotélica vienen a tender un puente entre una facultad de conocimiento universal y deductiva y una particular e intuitiva. El ingenio graciano y la euphyia aristotélica salen al paso a las limitaciones del razonamiento deductivo.

Ambos autores se cuidan de no darle un estatuto sobrenatural o místico a las operaciones intuitivas, que son la base de todo razonamiento deductivo. Es más que anecdótico el hecho de que tanto Aristóteles como Gracián eviten términos como «genio» o «delirio divino» al referirse a este tipo de aprehensión. Gracián tiene la precaución de distinguir el «genio» del «ingenio», puesto que el primero tiene una connotación sobrenatural. Aristóteles, por su parte, describe la *euphyia* como un talento que ocurre por naturaleza. La habilidad para elaborar metáforas, piensa el Estagirita, no es inspiración divina. Tanto para Gracián como para Aristóteles, la facultad-puente entre lo universal y lo particular pertenece a la naturaleza racional humana. Sin embargo, ello no significa que podamos explicar este talento para la metáfora en términos discursivos. Dicho de otra manera, la intuición no puede diseccionarse y formalizarse como si fuese un raciocinio.

Insisto, Aristóteles y Gracián reconocen que la validez de las inferencias no basta para garantizar que un razonamiento produzca conocimiento verdadero y nuevo. Ambos advierten que en algún punto del razonamiento es necesario universalizar para obtener consecuencias científicas. Ambos sortean este hiato entre la particularidad y la universalidad invocando habilidades intuitivas. No será sino hasta el siglo XX, cuando la estadística pueda sustentar la inducción a través de un razonamiento matemático.

Las soluciones de ambos se parecen mucho, porque terminan apelando a la capacidad epistemológica de la metáfora. Ciertamente en Aristóteles el talento para elaborar metáforas (*euphyia*) se vincula a otras capacidades intelectuales que refieren también al particular: *epagógé*, *synesis* y *anjínoia*. En cambio, en Gracián, la capacidad de aproximarnos al particular depende fundamentalmente de la metáfora en sus muchas manifestaciones retóricas (aquí usamos la palabra «metáfora» en un sentido amplio; o sea, como la traslación de un sentido a otro de manera paradójica, paranomásica, irónica, etc.). Por lo tanto, la primera diferencia es que Aristóteles cree que la aproximación al particular no depende exclusivamente de una capacidad metafórica (por muy importante que sea). De hecho, por eso enuncia otras habilidades intelectuales para acceder intelectualmente al particular. Gracián, en cambio, sí depende de la metáfora, para sortear esta brecha, y no sugiere ninguna otra. En cualquier caso, debe tenerse en cuenta que Gracián no pretende escribir un tratado de lógica o de teoría del conocimiento y, por ende, su planteamiento es menos riguroso.

En segundo lugar, encuentro una diferencia en la aplicación misma de la metáfora entre los dos autores. Aristóteles suele utilizar la metáfora como una variación del argumento por paradigma. Según la *Retórica* de Aristóteles, existen dos tipos de argumentos en la oratoria: el entimema y el paradigma, al que también denomina «inducción retórica». A diferencia de la inducción (*epagógé*) que infiere una conclusión universal a partir de varias premisas particulares, el argumento por paradigma infiere una conclusión particular a partir de una premisa particular. Este tipo de argumentación es analizado por Aristóteles de acuerdo con el esquema de la metáfora analógica (A es a B, como C es a D). ¿Cómo mueve dios al mundo?, se pregunta Aristóteles en *Metafísica* XII. El Estagirita responde: Dios mueve al mundo, como el amado mueve al amante. Claro está, lo relevante para el argumento no es el análisis de la metáfora hecho a posteriori, sino la invención y comprensión de la metáfora. La semejanza entre Dios y la persona amada se capta gracias a la *euphyia*, pero Aristóteles no se refiere a esta habilidad fuera del contexto de la *Poética*. Este tipo de metáforas son, concepciones, conceptos al modo graciano y ellas son resultado del ingenio de su autor.

Aristóteles suele valerse de diversas metáforas como razonamientos analógicos para apuntalar tesis en los campos más variados del conocimiento, desde la política hasta la historia natural, pasando por la psicología y la ética. No obstante, la metáfora no es ni el único recurso aristotélico, ni el más importante.

En cambio, Gracián atribuye a la metáfora un papel mucho más activo en el descubrimiento de relaciones entre las cosas. Me atrevo a calificar este uso de la metáfora como un uso lúdico de la misma. A diferencia de Aristóteles, no le preocupa a Gracián la metáfora como argumento por paradigma; lo que de verdad le interesa es la capacidad de la metáfora para producir ad infinitum relaciones entre conceptos. De ahí su énfasis en el uso «multívoco», por decirlo así, de los conceptos. Un uso ingenioso del lenguaje, quiere decir Gracián, es la raíz de la producción de conocimiento nuevo y verdadero. Porque allí, en ese juego del lenguaje, se hacen patentes nuestras expectativas respecto a las relaciones conceptuales; y en este reconocimiento radica la posibilidad de superarlas.

Bibliografía

- Aristóteles. (1949). *Órganon: Categorías, Peri Hermeneías, Analíticos Primeros* (H. Tredennick y H. Percy Cooke, Trads.), Cambridge: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1983). *Ética nicomaquea* (A. Gómez Robledo, Trad.), Distrito Federal: UNAM.
- Aristóteles. (1985). *Retórica* (A. Tovar, Trad.), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles. (1989). *Analíticos Posteriores. Tópicos* (H. Tredennick y E. S. Foster, Trads.), Cambridge: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1991). *Historia de los animales. Vol. II* (D. M. Balme y A. L. Peck, Trads.), Harvard University Press.
- Aristóteles. (1992). *Poética* (V. García Yebra, Trad.), Madrid: Gredos.
- Barnes, J. (1975). Aristotle's theory of demonstration. En J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle* (pp. 65-87), Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1163/156852869x00091>.
- Checa, F y Morán, J. (2001). *El barroco*, Madrid: Ediciones Istmo.
- De Covarrubias, S. (1611). *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid: Luis Sánchez.
- Gracián, B. (1960). *Obras completas*, Madrid: Aguilar.
- Hidalgo-Serna, E. (1980). The Philosophy of *Ingenium*: Concept and Ingenious Method in Baltasar Gracián. *Philosophy & Rethoric*, 13(4), 245-263. <https://doi.org/10.15581/009.27.31288>
- Menéndez Pelayo, M. (1884). Las poéticas en los siglos XVI y XVII. *Historia de las ideas estéticas en España. Tomo II, Vol II. Las poéticas en los siglos XVI y XVII*, Madrid: A. Pérez Dubrull.
- Vives, L. (1957). *Tratado del alma*, Madrid: Espasa Calpe.
- Zagal, H. (1993). *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, Distrito Federal: Publicaciones Cruz.
- Zagal, H. (2005). *Método y ciencia en Aristóteles*, Distrito Federal: Publicaciones Cruz.
- Zagal, H. (2008). *Ensayos de metafísica, ética y poética*, Pamplona: EUNSA.

De las dudas corporales a las dudas epistémicas. La situación de las mujeres en el espacio social

From Bodily Doubts to Epistemic Doubts. The Situation of Women in the Social Space

ANA MARÍA ROSAS RODRÍGUEZ*

MIGUEL ANTONIO ROSSO JAIMES^{*, ***}

Resumen: el objetivo del presente escrito es establecer un vínculo entre las dudas acerca de las capacidades del cuerpo y las dudas sobre las capacidades de conocimiento que experimentan las mujeres. En este sentido, se centra en la relación entre una fenomenología del cuerpo femenino y las injusticias epistémicas, conexión que no ha sido suficientemente explorada. Esta relación permite comprender, por un lado, un

Abstract: The aim of this paper is to establish a link between doubts about the capacities of the body and doubts about the knowledge capacities experienced by women. In this sense, it focuses on the relationship between the phenomenology of the female body and the epistemic injustices experienced by women, a connection that has not been sufficiently explored. This relationship allows us to understand, on the one hand, a par-

Recibido: 15/12/2023. Aceptado: 23/05/2024.

* Ana María Rosas Rodríguez es Filósofa y magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Ha sido profesora e investigadora de la Uniagustiniana y de la Pontificia Universidad Javeriana en Colombia. Actualmente es becaria Fulbright y estudiante del doctorado en Filosofía de Rice University en Houston, Estados Unidos. Sus líneas de investigación incluyen la ética y la filosofía feminista. Sus publicaciones más recientes son: Rosas, A.M. (2023). Retorno, invención y reinención de la naturaleza. Interpretación de los límites de lo humano a través de Nietzsche. En G. Chirolla, A.M. Rosas y H. Salinas (eds.), *Umbrales críticos. Aportes a la pregunta por los límites de lo humano* (pp. 19-38). Editorial Javeriana y Rosas, A. M. & Álvarez, J. (2022). Epistemic Injustice in the Education of People with Mental Disabilities. *Educação & Realidade*, 47(1), 1-19. Correo electrónico: ana-m.rosas@rice.edu.

** Miguel Antonio Rosso Jaimes es licenciado en Filosofía de la Uniagustiniana de Bogotá y magíster en Educación de la Universidad La Gran Colombia de Bogotá. Actualmente es docente investigador de la Uniagustiniana en Colombia. Sus líneas de investigación giran en torno a la filosofía contemporánea, la enseñanza de la filosofía y la formación docente. Sus publicaciones más recientes son: Rosso, M., Tibocho, J., Arias, M. (2023). Análisis y percepciones sobre la evaluación de lectura crítica en instituciones de educación media. Una mirada desde la filosofía. En: A.M. Rosas y M. Arias (eds.), *Entre filosofía y pedagogía. Consideraciones sobre la enseñanza de la filosofía en educación media* (pp. 87-135). Editorial Uniagustiniana y Contreras-Tiguaque, C., Ardila-Valderrama, D., Rosso-Jaimes, M. (2021). Educación ciudadana y proceso de construcción del posacuerdo en Colombia: una propuesta desde la universidad. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 12(2), 588-610. Correo electrónico: miguel.rosso@uniagustiniana.edu.co.

*** Este artículo es el resultado de un proyecto de investigación patrocinado por la Vicerrectoría de Investigaciones y la Licenciatura en Filosofía de la Uniagustiniana. Ana María Rosas Rodríguez lideró el proyecto y la elaboración del artículo bajo la figura de investigadora principal y Miguel Antonio Rosso Jaimes actuó como investigador secundario.

paralelismo entre lo que pasa en el cuerpo y el conocimiento: se produce deficiencia corporal, un déficit de credibilidad y una suerte de deficiencia cognitiva. Pero, también, indica que el conocimiento es un proceso corporal e intracorporal. La indagación señala, además, la necesidad de concebir el cuerpo y el conocimiento no solo como el lugar de la dominación, sino también como el de la lucha y la resistencia.

Palabras clave: género, cuerpo, conocimiento, fenomenología, injusticia epistémica.

allelism between what happens in the body and knowledge: there is bodily deficiency, a deficit of credibility and a kind of cognitive deficiency. But it also indicates that knowledge is a bodily and intracorporal process. The inquiry also points out the need to conceive the body and knowledge, not only as a place of domination, but also as a place of struggle and resistance.

Keywords: gender, body, knowledge, phenomenology, epistemic injustice.

1. Introducción

La opresión social es enormemente dañina. Priva injustamente a los seres humanos del acceso a bienes y recursos; limita las oportunidades educativas y laborales; produce un estatus ante la ley (Young, 2011), reduce la credibilidad y la capacidad de dar sentido a las experiencias propias (Fricker, 2017a). La opresión se produce de formas diferenciadas dado el cruce de las distintas identidades sociales, que no son como algunos lo consideran, elementos accidentales del yo (Giménez, 1997), sino parte constitutiva de los individuos (Martín-Alcoff, 2006).

El género nombra una forma de opresión, pues al ser una de las categorías organizadoras de la vida social, termina privilegiando a unos y poniendo a otros en desventaja. Este es el caso de las mujeres. Mucho se ha debatido sobre el género. Seguimos a Iris Marion Young (2005), para quien esta es una categoría útil, al permitirnos comprender las estructuras sociales y hacer crítica de ellas, dado que su función consiste en nombrar un eje de la desigualdad. Las estructuras sociales posicionan a los individuos en relaciones de subordinación. Estas estructuras indican, además, que la desigualdad no siempre es producto de acciones intencionales, dirigidas a dañar a otros individuos deliberadamente, sino de condiciones sociales e institucionales, sistemáticas y casi permanentes, que impiden a ciertos individuos desarrollarse (Young, 2011).

A nuestro juicio, el género se sostiene como categoría social en virtud de los rasgos sensibles de los cuerpos, y de una posible interpretación de ellos. Pero también, el género se va inscribiendo en la historia de los cuerpos. Una descripción de estos últimos es central porque los movimientos, los gestos, los comportamientos, la relación con el espacio y las formas culturales de manifestación, permite su reconocimiento en sus condiciones físicas, socio-culturales, en su historicidad, y en su libertad de uso y acción.

Esta descripción puede ser fenomenológica, es decir, partir del punto de vista del cuerpo vivido, lo que permite la comprensión de la situación de las mujeres y contribuye con su emancipación. No obstante, también es necesaria la descripción de las condiciones materiales y sociales de percepción de los cuerpos, así como la reacción y expectativa de los observadores ante ellos, porque nos revela parte de las distintas barreras que viven las mujeres en el espacio social, así como las posibilidades de superarlas.

La fenomenología ha hecho grandes contribuciones a la descripción de los rasgos visibles de los cuerpos femeninos, situados en contextos particulares, y nos ha permitido encontrar que, al menos en las sociedades patriarcales, capitalistas y urbanas, las mujeres experimentan dudas acerca de las capacidades de sus cuerpos porque los conciben como poco capaces, débiles, temerosos y necesitados de protección (Bartky, 1991; Young, 1980). Para nosotros, estas dudas se corresponden con otras: las de las capacidades como sujetos de conocimiento.

La injusticia epistémica, tal y como la aborda Miranda Fricker (2017), consiste en lesionar a alguien en tanto sujeto de conocimiento. En el caso de las mujeres, esta concepción, tanto en su dimensión testimonial como hermenéutica, nos permite entender por qué se produce una falta de confianza de las mujeres en sus capacidades para dar conocimiento y por qué se generan obstáculos para comprender y dar sentido a sus experiencias, de modo que “la falta general de confianza que con frecuencia tenemos en nuestras capacidades cognitivas o de liderazgo, se debe en parte a una duda original en la capacidad de nuestro cuerpo”¹ (Young 1980, 155).

En este artículo pretendemos establecer un vínculo entre las dudas acerca de las capacidades corporales y las dudas sobre las habilidades epistémicas de las mujeres. En particular, nos centramos en la relación entre una fenomenología del cuerpo vivido y las injusticias epistémicas, pues “ha habido poca indagación en torno a este vínculo” (Guenther 2017). Esta relación permite, primero, entender sobre qué fondo se sostienen las injusticias epistémicas y, segundo, cómo estas contribuyen a la posición de las mujeres en la estructura social; pero también permite entender cuáles son las condiciones necesarias para la emancipación.

Para cumplir con este propósito, dividiremos el texto en tres momentos. En el primero abordaremos, desde los aportes de la fenomenología, la manera como se nos aparecen los cuerpos femeninos en las sociedades patriarcales, capitalistas y urbanas, para así rastrear los modos de sujeción inscritos en el cuerpo. En un segundo momento, a través de la noción de injusticia epistémica en su dimensión testimonial y hermenéutica, buscamos comprender las maneras como las mujeres ven erosionada su confianza como sujetas de conocimiento. Como tercer momento, estableceremos el vínculo entre fenomenología e injusticia epistémica, en tanto que los rasgos visibles son los que determinan parte de los prejuicios identitarios que operan en el conocimiento y en la medida en que este último es una actividad en la que está presente el cuerpo propio y el de otros. Pero es a través del cuerpo y del conocimiento que también es posible erosionar las dudas producidas en una estructura social injusta, así como luchar por otras formas de la percepción e imaginación social. Ofreceremos una conclusión que nos permita adentrarnos en una lucha por el resquebrajamiento de las situaciones injustas que experimentan las mujeres.

2. Las dudas corporales femeninas

Empecemos por el territorio del cuerpo tomando como base la fenomenología existencial, pues esta aborda el papel de la diferencia sexual como punto de partida de una existencia situada (Beauvoir, 2022). En esta tradición filosófica son centrales las cuestiones acerca de cómo se vive la diferencia sexual y cuáles son las estructuras que soportan esas

1 Las citas de los textos en inglés fueron traducidas al español por las y los autores.

vivencias (Heinämaa, 2003). Entonces, estos interrogantes se refieren a una existencia femenina (Young 2005), que depende de múltiples aristas, entre las cuales se encuentran las condiciones biológicas y físicas, los contextos socio-culturales e históricos, así como las expresiones y acciones de los individuos. Como hemos dicho anteriormente, esta situación no puede ser pensada sin la atención al cuerpo, lugar en el que se vive la diferencia sexual y punto de soporte de las estructuras sociales. De modo que, como bien lo sostiene Adrienne Rich (1984), es necesario comenzar por la geografía más cercana: la del propio cuerpo, pero no para trascenderlo sino para reclamarlo, es decir, para hablar con autoridad desde él.

Referirse a la existencia femenina es comprometerse con descripciones típicas (Young, 2005), pero siempre es posible que algunas mujeres no se adecúen a dicha descripción. No obstante, como lo indica Young (1980), esto último no falsea la posibilidad de pensar en una existencia femenina, porque no se trata del grado de generalización de una idea, sino de la atención a las estructuras que condicionan la vida de las mujeres en determinados lugares y que producen efectos similares en sus existencias. Las descripciones típicas siempre están insertas en un contexto y el que nos interesa analizar es el de las sociedades contemporáneas, patriarcales, capitalistas y urbanas, que van dando forma a ciertos comportamientos femeninos.

Ahora bien, no podemos desconocer desde una perspectiva fenomenológica, cómo los cuerpos femeninos son variados, bien sea por la diferencia de edad, de capacidad, de clase social o de raza, que introducirían nuevos matices a nuestro análisis del cuerpo. No obstante, como hemos anunciado líneas atrás, buscamos atender a descripciones típicas. Nos basamos en las que han sido documentadas por filósofas norteamericanas, que centran su atención en las sociedades avanzadas (Young, 1980; Bartky, 1991) y que hemos escogido como referentes teóricos de análisis. Aunque muchas de estas descripciones se extienden a contextos globalizados, esto podría variar en otros contextos: en países en vías de desarrollo, sociedades orientales u otras sociedades avanzadas por ejemplo. Es más, muchas dudas acerca de las capacidades del cuerpo podrían verse agravadas o disminuidas en ciertos contextos y dependiendo de otros ejes de la desigualdad estructural o de los usos del cuerpo.

Tiene razón Adrienne Rich cuando sostiene que solemos hacer una abstracción del cuerpo, pues escribir sobre este es sumergirse en la experiencia vivida, es decir “piel blanca, marcada y cicatrizada por tres embarazos, una esterilización elegida, artritis progresiva” (1984, 215). Ahora bien, no es propósito de nuestro texto dar cuenta de esa variación particular que cada cuerpo vive singularmente, sino más bien remitirnos a las estructuras que condicionan la existencia femenina y que producen efectos típicos en su situación en el espacio social, para así poder entender la relación entre las dudas corporales y las dudas epistémicas, y de esta manera situar el cuerpo femenino en su relación con el conocimiento.

Para parte de la tradición fenomenológica, el cuerpo es la subjetividad misma y el lugar de la intencionalidad (Merleau-Ponty, 1993). Es el punto de partida para la orientación y el movimiento (Heinämaa, 2003). En este orden de ideas, un cuerpo es “una manera de afrontar las situaciones” (Merleau Ponty, citado por Heinämaa 2003, 41). Nos interesa pensar cómo se usan los cuerpos para cumplir con alguna tarea y qué tanta práctica tienen para ejecutar una acción. Esta preocupación se concibe en relación con la construcción de una subjetividad femenina, así como su vínculo con la estructura social. En su icónico ensayo, *Lanzando como una niña* (1980; 2005), Young describe el movimiento lateral y el movimiento dirigido

a objetivos, como lanzar, sentarse o caminar, que manifiestan diferencias claras entre hombres y mujeres. Este movimiento produce un comportamiento y una relación con el espacio típicamente femenino o masculino.

Algunos análisis usuales consideran la idea de una naturaleza femenina como aquella que produce las formas de comportamiento y movimiento propio de las mujeres (Young, 2005). El problema es que esa naturaleza se presupone pero no se explica; y cuando se presupone, se la considera como una esencia metafísica, misteriosa y ahistórica. Pero es el proceso de crecer como niña lo que genera estas maneras de vivir el cuerpo (Young, 1980). Nuestra interpretación es que estas descripciones fenomenológicas tienen un rasgo en común y es el de apuntar que “las mujeres en la sociedad sexista son discapacitadas” (Young 1980, 152) y no solo discapacitadas, sino deficientes (Bartky, 1991), porque en la cultura patriarcal, capitalista y urbana, no hacen uso de sus capacidades completas, al ser físicamente inhibidas, confinadas y objetivadas.

En las descripciones de su ensayo, Young señala que los cuerpos femeninos, en las sociedades capitalistas e industriales, no hacen uso de sus potencialidades espaciales y laterales pues, por ejemplo, al lanzar una pelota, se mantienen inmóviles y buscan mayor protección; al realizar una actividad que requiere fuerza física y coordinación muscular, las mujeres no se perciben como capaces de cargar cosas pesadas o de hacer movimientos fuertes; y en actividades atléticas, el movimiento se da de forma constreñida, carente de movilidad y, más bien, en espera de una reacción antes que de una acción (Young, 1980).

Imaginemos por un momento el escenario de una escuela secundaria, en donde claramente aparece una división del espacio del recreo y en donde se manifiestan, con más vehemencia, las consecuencias de crecer como niña o niño. Los varones suelen hacer uso de mayor espacio para el juego con la pelota y su movimiento es más confiado y abierto, sin mayor miedo a ser lastimado. Las mujeres suelen practicar juegos más sedentarios, en donde no haya tanta posibilidad de herirse o ensuciarse, como lo mencionan Moragón-Alcañiz y Martínez-Bello: “las niñas representan juegos no físicos, sedentarios o de baja intensidad, en espacios cerrados, y en actividades estereotipadas femeninas, como es el cuidado de los niños, el juego de muñecas, entre otros” (2016, 13).

Estos movimientos femeninos, que empiezan a producir formas típicas de lanzar, correr, sentarse, entre otras, viene acompañado de un sentimiento de falta de confianza de las mujeres en el uso de sus cuerpos y en sus capacidades. Lo anterior se manifiesta en timidez, duda e incertidumbre y tiene como consecuencia que el cuerpo se experimente como algo frágil, lo que se debe a un “falta de práctica en el uso del cuerpo y la realización de tareas” (Young 2005, 35). Dado que, frecuentemente, las mujeres no confían en la capacidad de su cuerpo y se mantienen en una especie de ambivalencia entre el poder y no poder hacer algo, experimentan su propia corporalidad como una carga (Young, 2005)². Esto indica que en las sociedades patriarcales, capitalistas y urbanas, las mujeres son consideradas como incompetentes, débiles e impotentes y, no solo eso: hacen cuerpo estas consideraciones y

2 Beauvoir (2022) considera que es el cuerpo femenino el que resulta ser una carga, es decir, experiencias como la menstruación, la lactancia o el embarazo, son las que impedirían a las mujeres ser libres. Entonces, parece que esta perspectiva indica la necesidad de deshacerse del cuerpo. Contrario a Beauvoir, Young considera que esta perspectiva es errónea (2005). Más bien, hemos construido una interpretación de estas experiencias como si fueran una carga. Además, la libertad sólo puede darse a través del cuerpo, no sin él.

otros las tratan de acuerdo con estas creencias. Esto se termina traduciendo en hábitos de comportamiento, pues “es a través de la repetición de los actos de los individuos como se reproduce la estructura social” (Ranade 2007, 1524).

Estas formas del movimiento generan unas relaciones con el espacio generizadas. De ahí que la geografía feminista, por ejemplo, reconozca claramente que el espacio no es neutral y que es constitutivo de las identidades. En una relación bidireccional, el espacio construye las identidades y estas van moldeando el espacio (Ranade, 2007). De ahí que el movimiento típicamente femenino se imbrique con formas de la espacialidad generizadas, pues en vista del miedo a lastimarse, la duda y la incertidumbre de las capacidades corporales, la existencia femenina vive frecuentemente el espacio como algo confinado. No es de extrañar que durante tanto tiempo las mujeres estuviesen en los límites de la vida doméstica y, consecuentemente, su vivencia del espacio fuera más cerrada que la de los varones; por tanto, se produjo una geografía más limitada (McDowell, 2002). Estos límites impiden vivir con tranquilidad la existencia femenina en el espacio público, dado que la exposición al peligro es más alta. Así pues, parece inevitable que las mujeres se relacionen con el espacio con más inseguridad.

Las geografías feministas también señalan las dificultades que experimentan las mujeres para vivir plenamente el espacio público, pues, por ejemplo, es más difícil que transiten por ciertos lugares de las ciudades o en ciertas horas (Robles, 2014), y se ven más expuestas que los varones a toques indebidos o agresiones en lugares como el transporte público. A juicio de Ranade, “el control del movimiento de las mujeres ha sido fundamental para el mantenimiento de un régimen de género basado en el patriarcado” (2007, 1525). Las mujeres experimentan mayor miedo a la invasión de sus propios cuerpos, porque se ha producido un mundo en el que estos están disponibles para la satisfacción de otros, y cuya máxima disponibilidad se experimenta en la violación sexual (Young, 2005; Al-Saji, 2010; Martín-Alcoff, 2018).

Por su parte, las mujeres también experimentan el cuerpo como objeto posicionado en el espacio, es decir, como cosa y no solo como capacidad, en otras palabras, como objeto y no solo como sujeto (Young, 1980), lo que dificulta que las mujeres puedan vivir plenamente su propia corporalidad como el lugar de la subjetividad e intencionalidad libres. Los cuerpos como objetos experimentan una suerte de alienación, que se vive a través de la mirada de otros (Korsemeyer, 2004; Young, 2005) y de su cosificación, en una jerarquía que envuelve a los cuerpos de las mujeres como disponibles. Esto no solo se traduce en la forma en que miran los varones a las mujeres en el espacio, sino a través de formas diferenciadas de tocar, besar y abrazar (Bartky, 1991). Pero, como lo menciona Young (2005), las mujeres también se consideran a sí mismas como objetos, lo que se refleja en la necesidad constante de aparecer como un producto arreglado, vestido y maquillado, según estándares de apariencia que les permitan ser complacientes para “la mirada patriarcal” (Young, 2005).

Filósofas como Sandra Bartky hacen una crítica a la construcción de imágenes culturales que alienan a las mujeres, en tanto producen una serie de exigencias sobre sus cuerpos, que van desde la delgadez, la tersura de sus pieles y la ocultación de sus canas. En suma, es todo un aparato disciplinario generizado, que se corresponde con una “infantilización generalizada a la que estamos sometidos” (Bartky 1991, 39). A nuestro juicio, el análisis de la filósofa complementa la atención que le han dado los feminismos a las formas de

infantilización que operan en el discurso, a través de términos como “niña”, y señala cómo las exigencias sobre el cuerpo femenino buscan producir cuerpos adolescentes: delgados, tersos, delicados, frágiles y dóciles, que por supuesto, se exponen con mayor facilidad al daño (Bartky, 1991).

Basta con mirar cómo la publicidad dirige ciertos productos y preocupaciones frecuentemente al cuerpo femenino: cremas antiarrugas, tintes para cabello o productos del aseo, por ejemplo (Tardivo, *et al.*, 2022; Velandia-Morales y Rincón, 2014; Balaguer, 2008). Esto va introduciendo, paulatinamente, la creencia de que no es suficiente la imagen que las mujeres tienen, lo que trae como consecuencia una suerte de insatisfacción constante con su apariencia y su cuerpo. Es más, “la preocupación femenina por el cuerpo es un esfuerzo por compensar una sensación inconsciente de deficiencia física” (Bartky 1991, 37). Podemos interpretar que esta sensación de deficiencia y carencia física, alimenta las dudas que experimentan las mujeres acerca de sus cuerpos, lo que se traduce en mayor inseguridad y fragilidad.

Como podemos ver, las identidades operan a través de las marcas visibles en el cuerpo (Martín-Alcoff, 2006): los comportamientos, las formas de aparecer, los movimientos y las relaciones con el espacio que viven los cuerpos hacen parte de esta dimensión visible y sensible de estos. La fenomenología insiste claramente en esta dimensión corporizada (*embodiment*) de las identidades, para oponerse a la creencia de que estas son una mera invención del discurso³ o a la afirmación que indicaría que lo importante es lo que las personas son internamente. Es en el cuerpo donde está inscrita una historia, pero también desde donde sería posible la lucha.

3. Las dudas epistémicas femeninas

Pasemos ahora al terreno del conocimiento. Sin duda alguna, uno de los escenarios contemporáneos más destacados para pensar la epistemología, al menos en filosofía, es el de la injusticia epistémica. Cabe resaltar que, no es solamente Miranda Fricker quien ha hecho importantes contribuciones a este concepto, pues hay otros que están comprometidos filosóficamente con este terreno del conocimiento (véase Medina, 2013; Medina y Pohlhaus, 2017; Lackey, 2018), Sin embargo, la autora se posiciona como una de las más relevantes

3 Butler defiende la idea de que el género es performativo y en *El género en disputa* (2017), parece indicar que este es una construcción del discurso. Para responder a varias de las críticas acerca de esta versión problemática de considerar el género como discurso, la filósofa en *Cuerpos que importan* pregunta “¿cómo llegó a entenderse la materialidad del sexo como aquello que sólo responde a construcciones culturales y, por lo tanto, no puede ser una construcción? (2002, 54). La materia tiene una historia y la historia de la materia está determinada en parte por la negociación de la diferencia sexual. Esto muestra una diferencia entre las posturas de la fenomenología y del postestructuralismo, pues la fenomenología atiende al cuerpo vivido, reconociendo que este está afectado por las condiciones históricas, mientras que el postestructuralismo atiende al discurso y a la pregunta crítica por la construcción de la materialidad. Filósofos como Young cuestionan a Butler al considerar que su categoría de género no es útil para entender la subjetividad (2005), y otras fenomenólogas (Martín-Alcoff, 2006; Heimämaa, 2003) la critican porque consideran que no comprende bien a la fenomenología, pues asume que esta tradición considera al cuerpo como algo dado. La fenomenología sabe que el cuerpo no es algo dado, sino que resulta ser histórico, pero no ignora la diferencia sexual y su materialidad como punto de partida para entender lo que uno vive con su cuerpo en un contexto determinado.

dentro del debate contemporáneo. Fricker considera que la injusticia epistémica es un daño que sufren las personas en tanto sujetos de conocimiento.

Es importante distinguir, que la injusticia epistémica no se refiere a bienes como la educación o la información (Fricker, 2017a), ni tampoco tiene que ver con el acceso al conocimiento, sino que se vincula con el hecho de dañar a alguien como conocedor y razonador (Origgi y Ciranna, 2017). Esto tiene implicaciones ontológicas, porque se daña un asunto crucial de la persona, en tanto que el conocer está atado a la dignidad de un sujeto (Fricker, 2017a). Además, los sujetos que resultan ser víctimas de esta situación, pierden respeto y consideración (Origgi y Ciranna, 2017). Fricker propone que son dos las formas en que la injusticia epistémica se produce. Por un lado, la injusticia testimonial, que consiste en dañar a alguien en su condición de dador de conocimiento y, por otro, la injusticia hermenéutica que daña a alguien como sujeto, en el contexto de la comprensión social (Fricker, 2017a).

3.1. Las mujeres y la injusticia testimonial

Detengámonos en la injusticia testimonial. A juicio de Fricker, se trata de un daño agencial y directo, que se produce en el intercambio entre oyente y hablante. Esta injusticia se da cuando el hablante que se expresa, ensaya una idea o hipótesis, manifiesta una opinión o un juicio de valor, es poco creíble o no es creíble a los oídos de quien lo escucha, debido a los prejuicios identitarios negativos que sostiene el oyente respecto al hablante. Así, la injusticia testimonial es un “déficit de credibilidad prejuicioso identitario” (Fricker 2017a, 58). Por un lado, el testimonio se comprende de forma amplia, pues se entiende como posibilidad de referir algo. Por otro lado, el daño epistémico se produce cuando hay un déficit de credibilidad, no un exceso. Además, la condición para la injusticia es que el oyente sostenga un prejuicio identitario negativo (Fricker, 2017a).

Fricker se refiere, antes de abordar los prejuicios identitarios negativos, a los estereotipos, pues inicialmente puede haber una asociación entre estos y los prejuicios identitarios negativos, como si se tratara de lo mismo. Todo oyente en un intercambio testimonial se sitúa en estereotipos que no son, *per se*, prejuiciosos, sino que más bien resultan ser estrategias heurísticas que permiten categorizar a los sujetos rápidamente (Fricker, 2017a) y, así, establecer juicios sociales. Esta afirmación se vincula muy bien con la hermenéutica filosófica, para quien los prejuicios hacen parte del proceso del conocimiento, pues constituyen los mecanismos de entrada al mismo (Gadamer, 1998). En ciertos contextos y ocasiones, los estereotipos pueden ser positivos.

No obstante, para que un estereotipo se convierta en prejuicioso, debe disminuir la credibilidad, perseguir a un sujeto en distintas dimensiones de la vida, bien sea en la política, educativa, laboral, legal, entre otras, y resistirse a las pruebas. El prejuicio es identitario, entonces, dado que categoriza a los hablantes de acuerdo con los grupos sociales que están posicionados jerárquicamente en la estructura social. De ahí que podamos sostener que los prejuicios identitarios afectan la credibilidad de las personas, en virtud de su raza o género. Los estereotipos que potencialmente se convierten en prejuicios identitarios negativos, son producto de la coordinación social de la imaginación y, por supuesto, de la percepción social.

A juicio de la filósofa, esta forma de injusticia carece de intención y deliberación, pero sí hay un grado de responsabilidad en el sostenimiento agencial de estos prejuicios identitarios negativos (Fricker 2017b). Si esta injusticia carece de intención y deliberación, el oyente es “nublado por los prejuicios” (Fricker 2017b, 54). Este punto también resulta importante para distinguir la injusticia testimonial de otras formas de injusticia, en donde se manipula deliberadamente la credibilidad de otros, como en el caso, por ejemplo, de la científica europea Lise Meitner (1996), cuyo trabajo en el desarrollo de la fusión nuclear fue poco reconocido debido a su género y nacionalidad, los cuales fueron tomados como excusa para no validar sus aportes al campo.

Las anteriores características le permiten a Fricker comprometerse con una explicación no inferencialista del testimonio (2017), en este sentido, no supone una argumentación o inferencia como modelo de conocimiento, sino que el oyente recibe el testimonio del hablante, mediante una recepción irreflexiva, espontánea y perceptiva. De modo que “nuestra fenomenología como oyentes puede estar compuesta por una actividad cognitiva enteramente irreflexiva y espontánea, aún cuando sea una actividad crítica” (Fricker 2017a, 139). El rol del cuerpo viene a ser determinante en esta forma de hacer juicios como oyentes.

La causa por la que se produce la injusticia testimonial radica en que el hablante es percibido como si tuviese un estatus epistémico inferior (Fricker, 2017a) y esta percepción no es deliberada. Así pues, se rebaja el estatus de alguien en tanto dador de conocimiento, pero sin intención, no por ello sin responsabilidad. La fuerza de los prejuicios identitarios se resiste gravemente a los hechos y a las pruebas, por lo que erosiona las capacidades de dar conocimiento de los sujetos y de ser creídos dentro del espacio de las razones. A juicio de Fricker, el intercambio testimonial es fundamental para lograr la estabilidad de la mente, la confianza epistémica y la capacidad misma de ser creíbles. Y el problema es que “eres lo que sabes, cómo lo sabes y cómo responden los demás a tu expresión de conocimiento” (Guenther 2017, 201), por lo que nuevamente afirmamos que la dignidad humana y la identidad es lo que está en juego.

Dado que el género es una categoría identitaria que nombra la desigualdad, hace evidentes los prejuicios identitarios negativos, y así el género posiciona desigualmente a las mujeres en el espacio social, afectando su credibilidad. Pensemos un ejemplo. Un(a) oyente X no le cree a una mujer Z lo que dice, por los prejuicios identitarios negativos que lo(a) acompañan. Estos últimos, para el caso de las mujeres, consisten en creer que son menos racionales y más sentimentales, por ejemplo, lo que viene acompañado de la idea de que esta característica distorsiona los hechos, los juicios y las opiniones, además de considerar el aspecto emocional como algo inadecuado en el conocimiento. También aparece la creencia de que suelen ser mentirosas y manipuladoras, pues solo de esta forma pueden lograr su cometido, además, suelen exagerar todo lo que dicen e interpretan. Como sabemos, estos prejuicios pueden aparecer constantemente en las distintas dimensiones de la vida (Saul, 2013).

Un caso altamente problemático de la credibilidad es el de la violación sexual (Martín-Alcoff, 2018). El déficit de credibilidad termina por revictimizar a las mujeres que han sido agredidas sexualmente. Los prejuicios identitarios que sostienen los oyentes, sumado al énfasis en las evidencias de la violación, trae como consecuencia una desestimación del testimonio, por considerarse como poco o nada creíble. Sin embargo, siguiendo el ejemplo

de Origgi y Ciranna, en donde una mujer es víctima de violación en una biblioteca. Aunque no le crean su testimonio, esto no cambia los hechos (2017). Este ejemplo sugiere que el conocimiento no solamente se juega en el espacio de la credibilidad o de la interpretación, sino también en el de los hechos. En el caso de este ejemplo, la sujeto de conocimiento sabe la verdad, y hay al menos algún sentido en el que su conocimiento no se verá disminuido.

Si las mujeres sistemáticamente perciben que no son creíbles, a pesar de la sinceridad de sus testimonios y de las pruebas que lo acompañan, no pueden participar de una conversación fiable y confiada (Fricker, 2017a). De acuerdo con Fricker, “lo que conlleva la injusticia testimonial persistente es que el sujeto puede ver inhibido a largo plazo su rendimiento intelectual, socavada su confianza y frustrado su desarrollo” (Fricker 2017a, 103). Las mujeres pueden dudar gravemente de sus propias capacidades como razonadoras, hasta tal punto de poner en entredicho la veracidad de sus experiencias y perjudicar su propio desarrollo. Incluso Fricker (2017a) afirma que la injusticia testimonial, cuando es persistente, inhibe la formación del yo.

Ahora bien, hay un punto relevante y es que no solo son otros, en este caso, los oyentes, los que socavan las posibilidades epistémicas de las mujeres, sino que las mujeres mismas también lo hacen. Esto es análogo a lo que sucedía en el primer numeral acerca de cómo las mujeres están posicionadas u objetivadas en el espacio, pero también ellas mismas se objetivan, dado que las mujeres son constituidas por el prejuicio y ellas mismas se constituyen de esta manera, de tal modo que se construye y distorsiona la identidad al mismo tiempo (Fricker, 2017a). Dado que “los estereotipos se dejan sentir en forma de expectativas” (Fricker 2017a, 101), las mujeres, en tanto dadoras de conocimiento, terminan comportándose de acuerdo con dichas expectativas y los oyentes esperan ese comportamiento estereotipado.

3.2. Las mujeres y la injusticia hermenéutica

Pasemos ahora al segundo tipo de injusticia epistémica: la injusticia hermenéutica. A diferencia de la testimonial, este tipo de injusticia es estructural y no agencial. Consiste en que un área significativa de la experiencia social queda oscurecida a la comprensión colectiva, debido a que los recursos hermenéuticos compartidos para la interpretación social son prejuiciosos. Así pues, los recursos hermenéuticos comunes se sostienen en prejuicios identitarios estructurales. Estos prejuicios indican que los grupos sociales poderosos tienen una ventaja injusta al momento de organizar las interpretaciones sociales, y esto produce una marginalización hermenéutica, que afecta a los menos poderosos dentro de la estructura social (Fricker, 2017a). El problema se ahonda porque la estructuración de las interpretaciones le va dando forma a los hechos sociales (Fricker, 2017a).

Si bien es cierto que “la falta de recursos compartidos de interpretación social afecta a la sociedad en su conjunto, no solo a las víctimas” (Origgi y Ciranna, 2017: 304), esta situación solamente pasa a convertirse en injusta cuando produce una desventaja sistemática sobre ciertos grupos sociales, en lo concerniente a la capacidad de dar sentido a algunas de sus experiencias. Se genera, entonces, una suerte de situación de “desventaja cognitiva” (Origgi y Ciranna, 2017) o de “incapacidad cognitiva” (Fricker, 2017a), que produce y reproduce constantemente la discriminación. Esto significa que la comprensión compartida de una

sociedad se moldea por relaciones de poder y dificulta enormemente que ciertos grupos subordinados puedan entender parte de las experiencias que viven, e impide su comprensión. Esta imposibilidad de comprender, se traduce en una dificultad para hacer, de ahí que se de una impotencia para actuar y transformar las situaciones injustas que experimentan los sujetos.

La causa de esta injusticia consiste, entonces, en que hay una desigualdad de oportunidad hermenéutica que hace que los recursos hermenéuticos colectivos estén sesgados y esto desencadena una marginación que deja ocultas ciertas experiencias sociales para la comprensión personal y colectiva. Como sabemos, esto pone a ciertos sujetos en una desventaja para comprender y dar sentido a sus propias experiencias, para que otros los comprendan y para que se creen significados sociales (Fricker, 2017a). Esta situación también viene alimentada por el hecho de que ciertos sujetos, pertenecientes a grupos sociales subordinados, no acceden a profesiones en las que se produce una “participación hermenéutica significativa” (Fricker 2017a, 250), como el derecho, el periodismo o la política.

Dado que el poder identitario influye en que ciertos grupos sociales estén marginados hermenéuticamente, porque estos recursos se sostienen en prejuicios identitarios estructurales, las mujeres son un grupo social que puede ver ocultas sus vivencias en relación con la experiencia social compartida y, consecuentemente, pueden tener dificultad para dar sentido de ellas, dada la interpretación social habitual o, si dan sentido, lo hacen a través de los estereotipos femeninos. Así, por ejemplo “el acoso sexual pasa por *flirteo*, la violación en el matrimonio como no violación, la depresión posparto como histeria, la reticencia a trabajar horas que dificultan la conciliación de la vida familiar como falta de profesionalidad” (Fricker 2017a, 249).

Estar oculto a la experiencia social y no poder dar sentido a las vivencias, puede dañar gravemente la capacidad de las mujeres como sujetos de conocimiento, porque la imposibilidad de comprender se traduce en una incapacidad para denunciar situaciones injustas y para actuar con miras a la transformación de la situación desigual en la estructura social. Fricker (2017a) reconoce que los daños producidos por la injusticia hermenéutica son casi los mismos que los ejercidos por la injusticia testimonial, en tanto que las mujeres, pierden su confianza epistémica, dudan de sus propias experiencias y esto les impide participar en la difusión y en la producción de conocimiento, además de contribuir con una suerte de aislamiento. Lo anterior, puede generar que las mujeres sientan que lo que les sucede es a nivel enteramente singular e incluso que es responsabilidad y culpa de ellas lo que les pasa, sin ninguna atención a las condiciones estructurales de los hechos y de las interpretaciones. Esto puede traer como consecuencia que “nos impida adquirir determinadas virtudes epistémicas importantes, como la valentía intelectual” (Fricker 2017a, 261). Una valentía, que al no desarrollarse, termina por producir más bien cobardía, duda, desconfianza y miedo en las mujeres.

Como en la injusticia testimonial, la injusticia hermenéutica puede tener efectos delicados sobre la identidad propia y la dignidad. En el caso de las mujeres, pueden terminar comportándose de acuerdo con las expectativas sociales dominantes en los contextos en los que viven, o aislarse, sentirse confundidas en relación con experiencias dolorosas, y terminar asumiendo la responsabilidad de lo que les pasa de forma desproporcionada.

4. Del cuerpo al conocimiento

¿Qué vínculo podemos establecer entre una fenomenología del cuerpo femenino y las injusticias epistémicas? ¿Cómo se vinculan las dudas corporales con la falta de confianza en el conocimiento? Young nos había dado una buena pista, pues sostenía que las dudas acerca de las capacidades cognitivas y de liderazgo se podían rastrear en las dudas acerca de las capacidades del cuerpo (Young, 1980). Siguiendo esta idea, primero, podemos sostener que hay un paralelismo entre lo que pasa en el cuerpo y en el conocimiento. Como veíamos, los cuerpos de las mujeres en los contextos patriarcales, capitalistas y urbanos, se comportan y, al mismo tiempo, son percibidos como deficientes y discapacitados.

Dadas las condiciones sociales en las que crecen, las mujeres frecuentemente no hacen uso de sus potencialidades, lo que les impide lograr plenamente ciertos objetivos, bien sea por temor a herirse o a no lograr su cometido. Además han ido constituyéndose a partir de una apariencia delicada y frágil, que en principio se ha erigido como la norma de lo femenino. Esto viene acompañado de una duda constante de sus capacidades de acción y de un sentimiento de no poder, que se manifiesta en una relación con el espacio menos fluida y confiada. Así, las mujeres se perciben y se comportan como deficientes e incapaces, dado el miedo con el que enfrentan el mundo con su propia corporalidad. Esto trae como consecuencia que sus cuerpos sean más expuestos a la agresión, al daño y a la violencia.

En el caso del conocimiento, sucede algo similar, pues aparece también una suerte de incapacidad cognitiva para los sujetos que están en posición de desventaja en la estructura social. Esta incapacidad cognitiva es fruto, o bien de la forma sistemática en que son poco creíbles o no son creíbles cuando refieren algo a un oyente, o cuando no pueden comprender con claridad lo que les sucede, ni dar sentido a ello, debido a los prejuicios identitarios que acompañan a los recursos hermenéuticos hegemónicos. Es notable que en este terreno del conocimiento se hable de déficit de credibilidad o de deficiencia cognitiva (para el caso de la injusticia testimonial como hermenéutica respectivamente), porque se va minando la capacidad de producción de conocimiento, de comprensión de sí y del mundo social.

Análogo al terreno del cuerpo, en el daño que se ejerce sobre las sujetos de conocimiento, se producen dudas epistémicas, en el sentido de falta de confianza acerca de sus capacidades como razonadoras. El miedo, la inseguridad y la cobardía, terminan por apoderarse de las sujetos, lo que genera la imposibilidad de crear nuevos puntos de vista y significados en el conocimiento. Además, también expone a las mujeres a mayor peligro y daño, como consecuencia de las lagunas en los recursos hermenéuticos y de las barreras que les impiden comprender lo que les sucede. Esto señala lo problemática que es la vivencia de las mujeres en las sociedades patriarcales, capitalistas y urbanas, pues produce una erosión de las potencialidades de sus cuerpos, así como de sus habilidades cognitivas; además de que posiciona a las mujeres, dentro de la estructura social y de la categorización de los hablantes en lugares de desventaja, de forma persistente.

Ahora bien, el vínculo no es solo un paralelismo entre el cuerpo y el conocimiento. Los prejuicios identitarios negativos que sostienen los oyentes tienen como base las condiciones de la percepción social y de la imaginación colectiva. También sucede con los prejuicios estructurales, en tanto han ido fijando creencias y formas de percepción de los otros. De

modo que, como lo indica Lisa Guenther, la fenomenología es la que revela las condiciones de posibilidad de la actividad testimonial y hermenéutica en su nivel más fundamental (Guenther, 2017). Es a través de los cuerpos y de sus rasgos visibles, que la percepción social se va produciendo y termina moldeando nuestra relación epistémica con otros. En esta percepción y construcción de imágenes de la sensibilidad y de la imaginación, se condicionan los juicios, creencias y expectativas sociales que tenemos de los demás.

Cabe anotar, siguiendo a Guenther, que Merleau-Ponty (1993) considera que la percepción no es una reacción a un estímulo objetivo ni la constitución de un objeto. Se trata de una manera de relacionarse con el mundo (Guenther, 2017). Si atendemos a la dimensión material de las percepciones, vemos claramente que las relaciones que establecemos con otros y con el mundo, en las sociedades patriarcales, capitalistas y urbanas, están mediadas por la jerarquización, lo que va reproduciendo comportamientos en el cuerpo y en el conocimiento que, a su vez, reproducen la estructura social. Merleau-Ponty (1993) considera que toda percepción involucra una dimensión social: no solo percibimos a otros en el mundo sino que percibimos de acuerdo con otros, por lo que intersubjetivamente le vamos dando forma a la vida social.

Lo anterior es fundamental para el problema de la injusticia epistémica porque “las identidades sociales de raza, género, capacidad, clase y sexualidad se perciben en y a través del cuerpo” (Guenther 2017, 199). Por supuesto, la relación no solamente va en una vía, porque los estereotipos que pueden desencadenar prejuicios identitarios, agenciales y estructurales, también van gestando modos de comportamiento en el conocimiento y en el cuerpo. Por otro lado, si Fricker reconoce que los juicios de credibilidad son más bien espontáneos e irreflexivos y no-inferenciales, está indicando entonces que el espacio de la corporeidad es fundamental para la percepción de los hablantes y su correspondiente categorización en el espacio de las razones.

Ahora bien, hasta el momento hemos establecido una distinción analítica entre cuerpo y conocimiento. Sin embargo, esto puede ser problemático porque parece indicar que el conocimiento es algo meramente mental, en el que no se ve involucrado el cuerpo. Por otro lado, nuestra explicación podría interpretarse como si el cuerpo fuese el lugar en el que se gestan solamente los prejuicios y las percepciones erróneas que se tienen sobre los hablantes. Por supuesto, esto no es así. Más bien, podemos señalar que el conocimiento está atado al cuerpo, es más, es el cuerpo mismo quien conoce. Esto permite señalar la idea de que la constitución de significados sociales son prácticas intersubjetivas e intercorporales, pues son los cuerpos los que crean las bases sobre las que descansan las pretensiones de conocimiento y de sentido (Guenther, 2017).

Esto también puede cuestionar la idea de que el cuerpo es solamente el lugar de la opresión y el espacio en el que pasivamente se inscriben todas las formas sociales y culturales predominantes. Y, paralelamente, que el conocimiento de los subordinados no puede producirse ni darse en un contexto social en el que las hegemonías han constituido el mundo. Pero el cuerpo también es el lugar de la resistencia y lucha, pues nunca podrán ser meros objetos o el simple reflejo de la opresión, es más, “la experiencia corporal puede ser la base de nuestra conciencia acerca de las estructuras sociales opresoras y el lugar donde se ponen en práctica la complicidad, la subversión o la resistencia” (Al-Saji 2010, 33).

Precisamente, una fenomenología del cuerpo femenino no se compromete solamente con describir, sino también con hacer inteligible lo que se ha naturalizado y normalizado en nuestra conducta. Este es un camino ineludible para poder denunciar las estructuras injustas y resquebrajarlas. Además, si la constitución de sentido es una actividad intercorporal y si percibimos de acuerdo con otros, el reconocimiento de las injusticias es una acción que hacen los cuerpos en sus luchas y subversiones colectivas. Así, el cuerpo es un lugar para la transformación del mundo en que vivimos. Lo mismo sucede con el conocimiento. Si son los cuerpos los que resultan situados en el espacio social, “la identidad puede dar acceso a hechos perceptivos que pueden ser relevantes para la formulación de diversas afirmaciones de conocimiento” (Martín-Alcoff 2006, 43). Por ello, el conocimiento también puede ser el lugar de la transformación del espacio social que habitamos.

5. Conclusiones

Hemos establecido un vínculo entre las dudas corporales y las dudas epistémicas de las mujeres. Este vínculo ha resultado ser un paralelismo. Además, hemos podido señalar cómo el conocimiento es ya una producción corporal e intercorporal (Guenther, 2017), que involucra una relación con los otros y en esta relación, el cuerpo tiene un lugar imprescindible, bien sea porque sobre él se sostienen los prejuicios identitarios, producto de la percepción e imaginación social, o porque él produce la lucha y la resistencia, en tanto su posición en el espacio social es capaz de generar nuevos puntos de vista y comportamientos. Estas relaciones nos han permitido entender que las mujeres, en los contextos patriarcales, capitalistas y urbanos que nos interesan, viven constantemente situaciones opresoras. No obstante, el cuerpo y el conocimiento no solamente son el reflejo de la subordinación, sino también el de la libertad de expresión y acción.

El cuerpo y el conocimiento de las mujeres, así como de otros sujetos subalternos, es el espacio de la transformación, porque cualquier espacio “está en constante transformación” (Ranade 2007, 1524). En este sentido, ningún espacio puede ser fijo, pero es necesario moldearlo nuevamente para habitarlo de formas más justas. Para que esto suceda, consideramos que es central la revisión de las condiciones que hacen posible esa transformación. En nuestro caso, creemos firmemente que la fenomenología crítica es una práctica de liberación de las formas naturalizadas de opresión (Guenther 2017, 202). La indagación sobre las injusticias epistémicas también es central, porque esto nos permite entender la dimensión social del conocimiento y las barreras que enfrentamos en su constitución, así como los efectos que esto tiene en la organización de la estructura social y en los cuerpos que la habitan.

Por supuesto, hay un segundo nivel, después de esta mirada a la comprensión de lo que pasa en el cuerpo y el conocimiento. Se trata de poder ejercitar las virtudes que nos hacen mejores perceptores, oyentes y conocedores, tal y como lo afirma Fricker (2017a). En otras palabras son el propio cuerpo y la percepción social los que deben moldearse y ejercitarse para poder quebrar las estructuras injustas, de tal manera que podamos ser más sensibles al lugar que ocupamos en la estructura social y en el espacio de las razones, así como al lugar que ocupan otros, de tal forma que sea posible bloquear parte de los prejuicios identitarios negativos que sostenemos sobre los oyentes y que han ido dando forma a la estructura

interpretativa colectiva (Fricker, 2017a). Necesitamos una sensibilidad bien ejercitada y, con ella, una meditación sobre lo que hacemos con nuestros cuerpos y la forma como recibimos socialmente las creencias, las formas de percepción social y las expectativas sobre los otros.

Pero también requerimos, quizá como propuesta final, compartir las experiencias sobre el cuerpo y el conocimiento, pues “el proceso de compartir estas interpretaciones a medio configurar despertó recursos hasta la fecha adormecidos para darle un sentido social que reportaba claridad” (Fricker 2017a, 239). El aislamiento impide hacer visibles las experiencias del cuerpo vivido, erosiona la confianza e impide la lucha política; esta última es necesaria para transformar las estructuras injustas, pues como lo menciona Fricker (2017) no es suficiente el ejercicio de las virtudes individuales para el cambio social. Necesitamos seguir insistiendo en un cuerpo y un conocimiento que nos permita la movilidad social e ir a los niveles interpersonales, a lo más cercano e inmediato que es el propio cuerpo. Es este un camino para hacer real un mundo más justo. Que el cuerpo sea el lugar de la lucha y la resistencia, así como el conocimiento.

Referencias

- Al-Saji, A. (2010). Bodies and sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory. *Continental Philosophy Review*, 43(1), 13-37. <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9135-8>
- Balaguer, M.L. (2008). Género y regulación de la publicidad en el ordenamiento jurídico. *Revista Latina de Comunicación Social*, 63, 382-391. 10.4185/RLCS-63-2008-775-382-391
- Bartky, S. (1991). *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge.
- Beauvoir, S. (2020). *El segundo sexo*. Buenos Aires: DeBolsillo.
- Butler, J. (2017). *El género en disputa*. Barcelona, Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós.
- Fricker, M. (2017a). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- Fricker, M. (2017b). Evolving Concepts of Epistemic Injustice. En: Medina, J., y Pohlhaus, G. Jr., (eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Guenther, L. (2017). Epistemic Injustice and Phenomenology. En: Medina, J., y Pohlhaus, G. Jr., (eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge.
- Heinämaa, S. (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. New York: Rowman and Littlefield publishers.
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9(18), 9-28. <https://doi.org/10.17428/rfn.v9i18.1441>
- Korsmeyer, C. (2004). *Gender and Aesthetics*. New York: Routledge.
- Lackey, J. (2018). Credibility and the Distribution of Epistemic Goods. En: McCain, K., (ed.). *Believing in Accordance with the Evidence: New Essays on Evidentialism*. New York: Springer.
- Martín-Alcoff, L. (2006). *Visible identities*. New York: Oxford University Press.

- Martín-Alcoff, L. (2018). *Rape and Resistance*. Cambridge: Polity Press.
- Medina, J. (2013). *Epistemology of Resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. New York: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Península.
- McDowell, L. (2002). *Género, identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.
- Moragón-Alcañiz, F. y Martínez-Bello, V. (2016). Juegos de niñas y juegos de niños: Estudio sobre la representación del juego infantil a través del dibujo. *Revista Educación*, 40(1), 1-17. <http://dx.doi.org/10.15517/revedu.v40i1.17439>
- Origi, G., y Ciranna, S. (2017). Epistemic Injustice: the Case of Digital Environments. En: Medina, J., y Pohlhaus, G. Jr., (eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge.
- Ranade, S. (2007). The Way She Moves: Mapping the Everyday Production of Gender-Space. *Economic and Political Weekly*, 42(17), 1519-1526. <https://10.2307/4419518>
- Rich, A. (1984). Notes toward a Politics of Location. En: Rich, A. *Blood, Bread, and Poetry*. London: Little Brown & Co.
- Robles, A.L. (2014). Miedo en las calles: principal emoción de la inseguridad pública delictiva. Un estudio criminológico y de género. *Revista IUS*, 8(34), 81-100. <https://doi.org/10.35487/rius.v8i34.2014.123>
- Saul, J. (2013). Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy. En: Hutchison, K., y Jenkins, F. (eds.). *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Oxford: Oxford Academic.
- Sime, R. L. (1996). *Lise Meitner: A life in physics*. California: University of California.
- Tardivo, G., et al. (2022). Los roles de género en la publicidad de los productos de limpieza: el caso de los anuncios de Don Limpio. *Zer*, 27(52), 135-153. <https://doi.org/10.1387/zer.23126>
- Velandia-Morales, A., y Rincón, J. (2013). Estereotipos y roles de género utilizados en la publicidad transmitida a través de la televisión. *Universitas Psychologica*, 13(2), 517-527. doi:10.11144/Javeriana.UPSY13-2.ergu
- Young, I.M. (1980). Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality. *Human Studies*, 3(2), 137-156. <http://www.jstor.org/stable/20008753>
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
- Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience*. Oxford University Press.
- Young, I.M. (2002). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.

Los afectos spinozianos y su «fantasma narcisista»*

Spinozan Affects and their «Narcissistic Phantom»

MARCOS TRAVAGLIA**

Resumen: En su comentario a la tercera parte de la *Ética* de Spinoza, Pierre Macherey afirma que los afectos esconden siempre un «fantasma narcisista». Esta idea lo acerca a la perspectiva del egoísmo psicológico. En este trabajo discuto esta posibilidad para argumentar que, dados rasgos centrales de la ontología y psicología spinozianas, esta teoría permite dar cuenta de la afectividad y subjetividad humanas que elude (o excede) la oposición altruismo-egoísmo.

Palabras clave: Spinoza – afectos – altruismo moral – egoísmo moral – fantasma narcisista.

Abstract: In his commentary on the third part of Spinoza's *Ethics*, Pierre Macherey states that affects always hide a «narcissistic phantom». This approach sets him close to the psychological egoism perspective. In this paper, I discuss this possibility and argue that, given the central features of Spinoza's ontology and psychology, this theory allows an account of affectivity and human subjectivity that eludes (or exceeds) the opposition altruism-egoism.

Keywords: Spinoza – affects – moral altruism – moral egoism – narcissistic phantom.

Recibido: 06/02/2024. Aceptado: 27/05/2024.

* Este trabajo fue realizado en el marco de una Beca Interna Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) radicada en el Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

** Profesor de Enseñanza Media y Superior, Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Maestrando en Educación por la Universidad de San Andrés (UdeSA), Argentina, y docente en dicha institución. Líneas de investigación: teorías psicológicas de Descartes y Spinoza y su recepción contemporánea, autoridad epistémica de la inteligencia artificial generativa. Publicaciones recientes: «Las definiciones de "afecto" en la *Ética* de Spinoza» (*Revista de Filosofía*, 56/160, 2026, DOI: 10.48102/rd.f.v58i160.418), «Sobre el amor. Un intercambio entre Descartes y Chanut» (presentación, traducción y notas, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41/3, 2024, DOI: 10.5209/ashf.94156), «*Homo cogitat*. La teoría spinoziana de la mente consciente» (*Pensamiento*, 79/302, 2023, DOI: 10.14422/pen.v79.i302.y2023.007). Contacto: marcostravaglia@gmail.com.

Deseo agradecer los referatos recibidos por sus comentarios motivadores y sugerencias enriquecedoras y a Francisco Rivera por sus comentarios a una versión muy anterior de este trabajo.

Introducción

En su comentario a la tercera parte de la *Ética* de Spinoza, Pierre Macherey señala que a todos los afectos o emociones subyace un «fantasma narcisista» (1995: 181-182). Según su reconstrucción, la dinámica de las emociones está signada por la aparición impredecible de estímulos que apreciamos por los beneficios o perjuicios que imaginamos que nos darán. El eje de la perspectiva de los afectos, dice Macherey —en sintonía con algunos enfoques contemporáneos, como Cialdini *et al.* (1997) e Irwin (2017)—, es la utilidad al yo/sí mismo. Esto pasa con los objetos, dice Macherey, pero también (y con un «desarrollo verdaderamente extraordinario») con representaciones que manifiestan afectos de otros seres afectivos con los cuales también interactuamos. Esta idea es tan atractiva como provocadora, pues no es descabellado pensar que el objeto último y hasta inconsciente de nuestros miedos y esperanzas esté referido a nosotros o nuestro bienestar futuro, por ejemplo. Sin embargo, la afirmación es llamativa respecto de una psicología como la spinoziana, que se construye sobre una ontología modal y relacional en la que no hay individuos discretos. La cuestión resulta más problemática respecto de las llamadas *emociones morales*,¹ que son aquellas que pueden ser provocadas por causas que no reportan interés personal y que estimulan acciones prosociales. Ejemplos de ellas, dentro de la taxonomía spinoziana, serían la generosidad, el agradecimiento, la piedad o la clemencia.

El problema radica en lo siguiente: si todas las emociones son egoístas o narcisistas, no hay lugar para una experiencia *auténtica* de sentimientos altruistas y morales como la generosidad, el agradecimiento o incluso la más básica empatía, puesto que quedarían subyugados a una utilidad personal fuerte y el otro o el nosotros al que se dirigen cumplirían un lugar de medio y no fin en su consecución. Propongo discutir esta idea evaluando el rol que cumple el sí mismo en la regulación emocional del vínculo con otros e indagar cómo puede estar implicado sin por ello redundar en egoísmo o narcisismo. Para ello tomo como referencia las definiciones de los afectos que realiza Spinoza y de las que parte Macherey y algunas consideraciones contemporáneas de estudios de ciencias cognitivas sobre las emociones. Mi hipótesis es que la idea del «fantasma narcisista» es errada porque desatiende a la complejidad de las emociones morales y el altruismo recíproco. En este sentido, la ontología spinoziana permite desarrollar lineamientos de una idea de sujeto que no es discreta y autocontenida sino dinámica y porosa, lo que permite dar cuenta de una caracterización de las emociones como reacciones ambientales e idiosincráticas que eluden la oposición egoísmo-altruismo natural. En la primera sección presentaré la hipótesis de Macherey y otras lecturas que enfatizan el egoísmo psicológico de Spinoza. En la siguiente, expondré las bases metafísicas que articulan la subjetividad y la afectividad y cómo se oponen a la idea del egoísmo o narcisismo natural de los afectos. A continuación, ejemplificaré el caso con dos emociones morales en las cuales tanto el yo como el otro se descentran. Por una

1 Tomamos el concepto de emoción moral (*moral emotion*) siguiendo el tratamiento de Joanthan Haidt (2003: 852-870). Citamos las obras de Spinoza según las traducciones consignadas en la bibliografía y utilizamos las siguientes abreviaturas: *Ética*=E, *Principios de la filosofía de Descartes*=PPC, *Tratado breve*=KV, *Tratado teológico-político*=TTP, seguidas de la parte, proposición=p, demostración=d, escolio=s, definición del afecto=daf, capítulo=cap, etc. Cuando corresponde, indicamos la paginación de Gebhardt (1925): G, tomo en romanos, página en arábigos.

parte, la *compasión*, que es una comprensión y profundo sentimiento por la desgracia o sufrimiento ajenos y el deseo concomitante de promover su alivio. Por la otra, la *gratitud*, que es un sentimiento cálido y amistoso hacia alguien que tuvo un comportamiento benefactor intencional y voluntario hacia la persona agradecida y que moviliza a estrechar el vínculo con el benefactor y a retribuirlo.

1. La hipótesis del fantasma narcisista

La teoría de los afectos de Spinoza tiene principios estructurantes relativamente sencillos. El ser humano —como cada cosa existente— es un modo o grado de la potencia de la sustancia o naturaleza. Todo lo que es y existe, es y existe con una fuerza que es relativa a las relaciones que mantiene con su entorno en el intento por conservar una *ratio*, equilibrio o proporción que le permite seguir siendo lo que es sin desintegrarse. Este esfuerzo individual es lo que se conoce como *conatus*, la esencia actual de cada cosa singular existente en acto (E3p7). En tanto parte de la naturaleza, cada ser humano tiene su *conatus* y su mente es además consciente de él en la forma del deseo y los afectos (E3p9). Este esfuerzo es dinámico y oscilante porque para afirmarse está en una tensión constante con las partes que lo componen y con su entorno. La teoría de los afectos está pensada específicamente para dar cuenta de la psicología humana y de cómo se experimentan estas variaciones en la potencia del *conatus* —aunque Spinoza no descarta que los caballos y otros seres también tengan sus afectos (E3p57s)—. Así, la clasificación primaria de afectos es entre los relativos al deseo, a la alegría y a la tristeza. El deseo es la consciencia del esfuerzo constitutivo y la determinación del individuo a sostenerlo por los medios que tenga disponibles (aquellos que se le representan como objetos particulares de ese deseo) (E3p9s). La alegría y la tristeza son la experiencia de los grados relativos de la potencia del deseo, el aumento —alegría— y la disminución —tristeza— que se suceden en la interacción con el entorno y con la reflexión interna (E3p11&s). Estos tres afectos primarios se complejizan en la interacción con distintas representaciones, en tanto la mente puede figurarse las cosas como constantes o inconstantes, pasadas, presentes o futuras, causadas por sí o por otro, necesarias o contingentes, etc. El resultado de esta asociación afectiva da lugar a una extensa taxonomía de unas 50 pasiones y alrededor de 10 *acciones* o afectos activos.² Algunos de estos afectos dependen del reconocimiento del otro con el que interactuamos como un otro semejante a nosotros, que tiene un curso de experiencias similares a las nuestras y con el cual podemos homologarnos. Cuando esto es así, entramos en una intersubjetividad recíproca. No interactuamos ya solamente con un objeto, como puede ser el alimento que me genera alegría en forma de placer y saciedad, sino con otro sujeto que tiene afectos como los nuestros y reacciona afectivamente a nuestra conducta —reacción a la que yo también puedo reaccionar. Estas dos cuestiones, la afectividad natural y la intersubjetividad afectiva, cimentan la base sobre la cual se desarrolla nuestro problema.

2 Spinoza adjunta un apéndice de «Definiciones de los afectos» a E3 que contiene solamente pasiones del ánimo, término con cuya definición culmina (GII190-204). La nómina de afectos activos está más dispersa en las últimas tres partes: E3p58dem&p59s, E4p37s1&cap21, E5p27...; podemos extenderlo también al amor a Dios: E5p14-16 (*amor erga Deum*), p33-37 (*amor Dei intellectualis*).

Macherey utiliza la idea del fantasma narcisista en medio del tratamiento de los afectos interpersonales de la tercera parte de la *Ética* (E3p21-34), que son los que tienen un componente de reconocimiento, primero, del otro como un semejante y, segundo, de sus expresiones emocionales. Por ejemplo, en esta nómina están la alabanza (*laus*), que es «la alegría con que imaginamos la acción con la que otro se ha esforzado por deleitarnos» (E3p29s), y la envidia (*invidia*), entendida como «el odio en tanto que afecta al hombre de manera tal que se entristece por la felicidad de otro y, por contra, se goza del mal de otro» (E3daf24). Como se puede apreciar en estas definiciones, el elemento del cual nace el afecto es la interpretación que hacemos de un estado mental interno y emocional del otro. En el primer ejemplo, la triangulación es simple: percibimos con alegría la imaginación de que el otro hizo algo por nosotros con buena intención, buscando generarnos deleite. En el segundo, se trata en cambio de una triangulación más compleja, en la cual, si bien no necesariamente nos importan las intenciones del otro en sus acciones, ni obra éste en favor o en contra nuestro, de la inferencia de que el otro está feliz surge en nosotros la experiencia del odio —una tristeza fortalecida por la idea de una cosa que la causa, E3p11s—. Lo que se pone en juego allí es un reflejo extra de triangulación, que es que nos representamos o imaginamos que el otro es feliz porque tiene algo que nos haría feliz a nosotros si lo tuviéramos, pero no es el caso, y esto es todavía peor cuando ese algo es una cosa que solo uno puede poseer —así surgen, *e.g.*, los celos—.

Según Macherey, con los afectos interpersonales sentimos algo por otro ser en el cual leemos estados afectivos como los nuestros y somos atormentados por un «fantasma de identificación, fundamentalmente narcisista» (1995: 181) que hace que todo lo que vemos en ellos lo refiramos de alguna manera *en* nosotros —el dolor similar que sentimos, el beneficio que esperamos de una situación similar, la alegría si poseyéramos lo que el otro tiene, etc.— y a su vez *para* nosotros —qué significa ese dolor o beneficio en nuestra interpretación del mundo—. Esto es, en nuestra identificación con los demás se juegan representaciones de qué sentimos o sentiríamos y qué hicimos o haríamos en un escenario semejante. Referimos toda la cognición que rodea a ese estado emocional al polo subjetivo. El afecto que desarrollamos respecto de esa otredad —amor, odio, compasión, envidia, generosidad, celos, etc.— es una proyección externa de raíz egoísta porque nace de nuestras representaciones previas y de nuestro interés de autopreservación. Así, la motivación respecto de terceros está condicionada por nuestros sentimientos previos hacia ellos, que dependen, a su vez, de cómo los representamos respecto nuestro. Por ejemplo, la envidia puede verse atenuada si el otro comparte la cosa que le envidiamos. Pero en la elección de términos, Macherey va más allá del egoísmo y habla de narcisismo. Mientras que el primer vocablo se entiende como una fuerte tendencia a ocuparse de uno mismo, el segundo utiliza para designar un trastorno psíquico caracterizado por una idea de sí muy positiva, necesidad de admiración y, fundamentalmente, ausencia de empatía.³

3 Los manuales de psiquiatría describen actualmente el desorden narcisista de personalidad (DSM-5 301.81, F60.81). En cuanto al egoísmo, la Real Academia Española lo define como «Inmoderado y excesivo amor a sí mismo, que hace atender desmedidamente al propio interés, sin cuidarse del de los demás». El Merriam Webster, en una tónica mucho más moderada, define *egoism* como «excessive concern for oneself with or without exaggerated feelings of self-importance». El Larousse toma una definición intermedia para *égoïsme*: «Attachement excessif porté à soi-même et à ses intérêts, au mépris des intérêts des autres». De estas definiciones toma-

Otros intérpretes han suscrito perspectivas similares. Jonathan Bennett (1984: 231-251) interpreta que Spinoza propone una ética profundamente egoísta, en contraste con su ontología que parece divergir de esa posibilidad. Michael LeBuffe (2020: §1.3) afirma que la doctrina del *conatus* (E3p6-9) en general es egoísta, puesto que el autointerés —real o imaginado— del individuo siempre prevalece en sus actos y el egoísmo prevalece incluso obrando de manera racional y conforme a las leyes naturales. Para Lee C. Rice (1990) más allá de que la ontología permita una individualidad porosa y de que en su lectura intenta desmarcarse del egoísmo, sobreviene un individualismo personal prioritario por sobre cualquier otro interés. Argumentos similares han sido esgrimidos en otros lugares por quienes defienden el egoísmo psicológico, como Irwin (1997: 73) y Lemos (1960), que en líneas generales sostienen que siempre hacemos lo que queremos o consideramos mejor para nuestro interés, aunque a veces no percibamos que es por interés personal. Si no fuera por un interés propio, entonces sería por alguien más. ¿Y por qué beneficiaría a alguien más? La respuesta es necesariamente egoísta: porque quiero. Si lo que me motiva es, por ejemplo, la culpa, se trata de *mi* culpa, y lo mismo con el amor, el deber o el sentimiento que sea. De esta forma, para esta perspectiva hay un egoísmo fundacional que es inescapable y el altruismo puro o definitivo es imposible porque requeriría lo que es imposible: hacer lo que no quiero hacer. Para el egoísmo, los sentimientos como la generosidad, la compasión o la gratitud tienen una raíz egoísta. Los otros y su bienestar pueden incitar emociones o razones y así ser tenidos en cuenta para nuestras acciones, pero no llegan a ocupar un lugar principal sino secundario. El otro no puede, para los defensores del egoísmo, ocupar un lugar importante en la suma de los intereses, sino que su consideración puede ser *un elemento* altruista sobre nuestra base egoísta.

2. Críticas al fantasma narcisista

La hipótesis de Macherey se inserta el debate sobre el carácter naturalmente altruista o egoísta del ser humano, que desde los escritos del Obispo Butler (1900, esp. sermones I y XI) mantiene la balanza más bien inclinada hacia el altruismo natural, aunque durante el siglo XX el egoísmo haya sido rescatado por el liberalismo económico y la teoría de juegos. Básicamente, Butler argumenta contra el egoísmo señalando que muchas veces deseamos cosas que, aunque implican interés personal, en su consecución requieren del bienestar de terceros. A partir de Spinoza, la fuente de Macherey, podemos discutir la idea del fantasma narcisista desde dos puntos. Por una parte, desde bases metafísicas: no hay individuos aislados, sino que son interdependientes y su subjetividad es relacional. Por otra, desde el tratamiento que reciben algunos afectos específicos que son a la vez intersubjetivos y altruistas, que nos permiten ver cómo un individuo puede sentir y actuar de manera no egoísta/narcisista.

das de tres contextos culturales y lingüísticos diversos podemos evidenciar que la caracterización y experiencia de las emociones tiene distintos matices según las características de la sociedad en que viva la persona que las registra. Así vemos que sociedades más individualistas (como la británica) den definiciones moralmente más neutrales del egoísmo mientras que sociedades más colectivistas (como la francesa y la española) sean más parciales y enfáticas en sus consecuencias respecto de los demás (Haidt 2003: 864-865).

2.a. La crítica metafísica

Un punto de partida común a las concepciones que sostienen el egoísmo moral es la idea de un individuo cerrado y discreto, separable de su entorno y con una fuerte capacidad autopoietica y autotética. Se trata de una concepción sumamente moderna del ser humano, identificable con el llamado *sujeto cartesiano*, un espíritu que puede autonomizarse de la esencia y existencia del resto del mundo y ser fundamento espontáneo del conocimiento y la acción.⁴ Estas posiciones suelen tener un problema para dar cuenta de la interacción entre individuos, en la medida en que la mente está como «encerrada» dentro de un cuerpo y el acceso a la mente del otro es mediato, inferido por conductas físicas externas. La manera de acceder a la psiquis del otro se conoce en filosofía contemporánea como teoría de la mente y existen diversos enfoques para dar cuenta de cómo la desarrollamos que no solo parten de distintos elementos observables, sino también de distintas ideas sobre qué es la mente y cuáles son sus límites: la que se corresponde con el modelo cartesiano es la teoría de la simulación, que propone que proyectamos sobre los demás que realizan los mismos actos mentales que nosotros y los interpretamos así;⁵ la teoría de la teoría sostiene que tenemos un conocimiento —teoría— implícito sobre qué es la mente y cómo se comporta; las teorías de la segunda persona, por último, ponen el énfasis en las interacciones verbales o no verbales en las cuales la atribución no es unilateral sino recíproca (Vetri *et al.* 2019). Estos enfoques, ninguno suficiente de por sí, se pueden articular con distintas ontologías y producir explicaciones sobre cómo accedemos a la mente de otros y nos ligamos intersubjetivamente.

Spinoza, más allá de su referencia inmediata a Descartes para construir su ontología, rechaza de manera muy temprana que el *cogito* o yo pienso pueda tener un lugar tan primordial en la fundamentación del orden de la realidad. Los *Principios de la filosofía de Descartes* (1663) enfrentan directamente al argumento del *cogito* y lo reformulan de manera tal que desactivan su carácter fundante (PPC I, GI151-152). En pocas palabras, parte de la indubitabilidad de la certeza de la existencia (*ego existo*) y señala que esta es tal en la medida en que somos pensamiento (*ego sum cogitans*). Sin embargo, como Descartes mismo muestra hacia la Sexta meditación, no somos solo pensamiento sino un compuesto pensamiento-extensión. El *cogito*, de esta forma, puede modalizarse en distintos actos y pasiones del pensamiento —afirmar, negar, entender, sentir, etc.— pero no puede salir del pensamiento ni, por lo tanto, ser fundante de algo o extender su certeza más allá de sus contenidos. Más todavía, decir que «soy pensamiento» (*ego sum cogitans*) no implica ni causa mi existencia, sino que, por el contrario, por existir me apercibo de que el pensamiento se manifiesta en mí.⁶ De esta forma, el pensamiento como esencia y actividad excede los límites de tal o cual mente y no se identifica con un yo.

4 Nos permitimos poner en duda cuán adecuada es esta idea respecto de lo que Descartes realmente dijo más allá de las primeras dos *Meditaciones*, pero retomamos el muñeco de paja como parte del andamiaje de la discusión estándar sobre la subjetividad.

5 Cabe recordar la escena de la segunda meditación en la que el meditador se acerca a la ventana y ve pasar capas y sombreros, que podrían ser autómatas de resortes y engranajes pero *juza* que son hombres como él, sin tener acceso a sus mentes —esto es, a riesgo de estar equivocado—.

6 Gueroult señala en este sentido que Spinoza realiza una inversión de prioridad: el *sum*, inmediatamente evidente, queda por delante del *cogito*, solo evidente como consecuencia de la evidencia primera de que soy algo,

En la segunda parte de la *Ética* reaparecen estas ideas, aunque ya sin referencia al *cogito*. En la primera parte, Spinoza había demostrado el monismo y cómo todas las cosas son en la sustancia (EIp1-16), cuya potencia infinita es causa de la esencia, existencia y potencia de todos los seres particulares (EIp35). Todas las cosas singulares se expresan modalmente y están interconectadas causalmente, lo que hace que tanto las esencias como las existencias como las potencias sean relacionales. Ningún individuo es posible por fuera de este plexo causal,⁷ lo que significa que están naturalmente entrelazados y que la intersubjetividad es constitutiva. En *Ética* 2 esto se vuelve más patente: todas las ideas que componen la mente son representaciones de interacciones del cuerpo/mente con sus partes o con el entorno (E2p14), ya que la mente misma es definida como un estado intencional: «El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y nada otro» (E2p13). Más todavía, al ser la mente la representación en un plano ideal de lo que sucede a la vez en el plano corpóreo, las características dinámicas, metabólicas y de transformación constante que caracterizan al cuerpo vivo y situado también se replican a nivel mental, solo que con otras ideas (E2p13df&p15).

Cuando Spinoza incorpora la categoría de *conatus* en *Ética* 3 agrega una nueva capa a la explicación porque, como vimos antes, cubre la cuestión de la potencia. Se trata de una breve serie de proposiciones, que podemos distinguir en un momento negativo (E3p4-5) y uno afirmativo (E3p6-9). El momento negativo indica que la destrucción de una cosa depende siempre de causas externas y contrarias a su naturaleza, esto es, que para conseguir su afirmación requieren desplazar a la otra. Pero lo más importante es que una cosa no puede ser autolítica: la esencia o definición de cada cosa solo permite que realice lo que esa esencia o definición afirmativamente contiene. Esta es la antesala de la parte positiva: «Toda cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser» (E3p6), esfuerzo que «(...) no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma» (E3p7) y que se extiende durante un tiempo indefinido (E3p8). El *conatus* no es una mera inercia o tendencia a permanecer en un estado, sino un esfuerzo activo por el crecimiento y desarrollo que caracteriza a los entes naturales, especialmente los vivos.⁸ Traducido a la mente humana, el *conatus* es el esfuerzo con el que persevera en su ser operando sus ideas, adecuadas o inadecuadas, y siendo consciente de ese esfuerzo. En este punto autores como LeBuffe (2020) afirman que Spinoza es un egoísta psicológico, en la medida en que todas las acciones derivadas de la mente, independientemente de la idea que la causen, tienden a la autopreservación.

Esta lectura es plausible, pero carga con una limitación fundamental: no tiene en cuenta la diversidad de las ideas y sus naturalezas. No es lo mismo ser dirigido por una idea adecuada que por una inadecuada.⁹ Las adecuadas son aquellas que refieren o bien a los elementos racionales y comunes a las cosas, o bien a las esencias. Esto es, son las leyes de la naturaleza y las definiciones de las esencias. Las ideas inadecuadas, en cambio, son las percepciones parciales y potencialmente erradas, que representan las cosas desde una perspectiva determinada por las condiciones de percepción y el entorno inmediato. Mientras que de una idea

en un camino que va del ser al conocer (1960: 175-176). Lo que sí evidencia es, siguiendo a Spolaor (2023: 9), que el «yo pienso» implica la imposibilidad de fingir que no existo y de fingir que no soy pensante.

7 Sobre la categoría de cosa singular: Vainer 2004; en relación con el ser humano: Aguilar 2023, Travaglia 2023.

8 El párrafo inicial de E2 (GII84) indica que todo lo que sigue versará sobre seres humanos.

9 Sobre las ideas adecuadas e inadecuadas: E2d4&p40s2.

adecuada se siguen acciones en sentido estricto, basadas en la comprensión de la naturaleza, de las ideas inadecuadas se siguen pasiones, que pueden ser parcialmente compatibles con la racionalidad, pero bajo ningún punto de vista lo son necesariamente (E3d1-2&p1). Las ideas adecuadas son así las que reflejan en nuestra mente la estructura de la naturaleza y las que nos permiten acoplar nuestras determinaciones en el sentido más armónico posible. Algunas ideas inadecuadas pueden, potencialmente, ordenarnos un poco en ese sentido, en la medida en que produzcan afectos alegres medianamente constantes o tristes ordenadores.¹⁰ Si el egoísmo fuera la tendencia natural primordial, como surge de la hipótesis de Macherey y las lecturas afines, entonces debería existir una idea adecuada del yo conforme a este valor. Pero ello no se constata. Más bien, sucede lo contrario: el egoísmo aparece entre los afectos imaginarios, como el amor propio (*amor sui*) —que brota del instinto de autopreservación y su búsqueda en todo lo que se represente como bueno y placentero—,¹¹ el contento o la satisfacción de sí (*acquiescentia in se ipso*), que es la alegría de considerarse a sí mismo y la imaginación de la propia potencia, y la soberbia (*superbia*), sobreestima de sí que induce incluso a una suerte de delirio patológico (E3daf25&daf27). De todos ellos se siguen actos de autoafirmación pero que son pasionales por su origen inadecuado. Los afectos tipificados por la referencia al sí mismo como su causa y nacidos de ideas adecuadas desbordan los límites del «sí mismo» y se extienden sobre las relaciones que este sostiene —y que a este sostienen— en el mundo. Por ejemplo, la satisfacción con uno mismo puede nacer de la razón (E4p52), en la medida en que se contempla lo que se comprende y la capacidad de obrar por ello, y del intelecto o tercer género del conocimiento (E5p27dem), que es la *summa animi acquiescentia*, proviene de la contemplación de la mente, su virtud y Dios como causa concomitante (E5p32dem).¹² En estos dos casos la perspectiva sigue siendo subjetiva pero con perspectiva de eternidad —y no duración—, de necesidad —y no contingencia— y de implicación mutua de las cosas —y no de fragmentación—. ¹³

Otra vez, en la medida en que todos los individuos estamos causalmente interrelacionados, el grado de actividad —adecuación, racionalidad— o pasividad —inadecuación, irracionalidad— en el que se encuentre nuestra potencia también va a estar intrínsecamente asociado a nuestras interacciones con el entorno. Más todavía, lo que refuerza *Ética* 4 es que la colaboración con los demás no solo toma la forma de una máxima ética-racional, sino que es sobre todo una ley natural para garantizar y mejorar la existencia (E4p29-37). Un individuo que se considere aislado, auto-producido e independiente de lo que hagan otros no es más que un ignorante que desconoce todas las determinaciones a las que está sometido y que

10 Spinoza dedica E4p38-58 a evaluar la bondad o maldad de las pasiones. Por regla, las tristes son malas y las alegres, buenas. Sin embargo, las alegres pueden tener exceso e inmoderación y algunas tristes pueden regular conductas, como la esperanza, el miedo, la humildad, el arrepentimiento (E4p54s), la vergüenza y la compasión (E4p58s).

11 En este punto, cabe reforzar que Spinoza no considera que el *conatus* sea infalible en la búsqueda de la preservación, sino que es plenamente consciente en su desarrollo de problemas como la *akrasia*, la tendencia al exceso o las situaciones que derivan en el suicidio y conductas autolacerativas (E4p17s&p20s, Toto 2013: 139-140).

12 Totaro 2017: 230-231. Podríamos extender estas consideraciones al *amor Dei intellectualis*, aunque es discutido si contiene un rasgo subjetivo (Travaglia 2016, Klein 2002) o no (Macherey 1994: 141, Zambrano 1936).

13 E4p59 demuestra que a todo lo que somos determinados como pasión por una idea inadecuada, podemos serlo como acción por una idea adecuada.

lo hacen pensarse de esa manera (EIap). La situación de socialización humana, proclive a la superstición (TTPpref, GIII5) y la contrariedad pasional (E4p32-34), alimenta la tendencia a estos prejuicios, pero también estamos dotados de la tendencia natural a las afecciones racionales —contrariamente a lo que sostienen LeBuffe *et al.*—. ¹⁴ Spinoza encara la inter-subjetividad entonces de una manera más cercana a la segunda persona: el encuentro, la interacción y la reciprocidad en las atribuciones son cruciales porque la unidad se conforma de esta manera a través de la imaginación. ¹⁵ Eso lo diferencia de posturas individualistas para las cuales la mente por proyección de semejanza o de conceptos *juzga* que el otro es otro. Lo que nos une a otros seres es la semejanza en la constitución, pero sobre todo la conveniencia en la interacción. ¹⁶ No solo es más útil y beneficioso unirse a seres semejantes, sino que además es más sencillo: articulamos nuestros movimientos y pensamientos de maneras similares, compartimos códigos y valores según el contexto que compartimos. Pero, sobre todo, es más natural. Por estas razones el otro y la comunidad son originarios y la empatía y la moralidad tienen un fundamento natural.

2.b. Contraejemplos: compasión y agradecimiento

La hipótesis del fantasma narcisista también puede discutirse apelando a los afectos que presuntamente están teñidos por ella. Vimos en la sección anterior que algunos afectos efectivamente tienen una consideración egoísta. Ello se debe fundamentalmente a la manera en que surgen y el tipo de representaciones a las que están asociados. Dentro de la nómina de afectos pasivos y activos podemos encontrar varios que constatan que el autointerés egoísta no es el eje de la experiencia emocional ni de la tendencia que desarrolla. Veremos a continuación algunos de ellos.

2.b.i. Compasión y piedad

Spinoza define la compasión o conmiseración (*commiseratio*) como «una tristeza acompañada de la idea de un mal que le ha sucedido a otro que imaginamos ser similar a nosotros» (E3daf18, también p22&27) y la incluye dentro de los afectos imitativos. ¹⁷ Esto es, es un

14 Seguimos a Lia Levy (2013), que rastrea los usos del término *affectio* y observa que este y su vocabulario asociado están presentes en la presentación de los tres géneros del conocimiento.

15 En este sentido, operan paralelamente una dimensión ontológica (encuentro entre cosas) y una gnoseológica (imaginación). Las relaciones de concordancia-discrepancia, que permiten el encuentro, son centrales por ejemplo en la carta 32 a Oldenburg, en la que Spinoza aborda la relación mereológica en la constitución de individuos (la relación parte-todo es siempre relativa al grado de individuación). Sólo podemos ser-con otro y formar o entender que formamos una unidad en la medida en que la composición de las individualidades comparte ciertos rasgos que permiten la concordancia y a partir de allí entendernos o imaginarnos como semejantes.

16 «Obrar según la virtud es obrar según la guía de la razón (por E4p24). Y todo aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, es por entender (por E4p26). Y así (E4p28), el sumo bien de quienes siguen la virtud es conocer a Dios, esto es (por E2p47&s), un bien que es común a todos los hombres y que, igualmente, puede ser poseído por todos los hombres en la medida en que son de la misma naturaleza» (E4p36).

17 Estos mecanismos de proyección e imitación aparecen en varias proposiciones de E3, e.g.: «si imaginamos a alguien similar a nosotros afectado por algún afecto, esta imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo

afecto que surge al inferir afectos en otro por su gestualidad, comportamiento, situación o relato. Aparece íntimamente vinculada a la misericordia (*miserecordia*), que es la compasión «vuelta hábito» o amor por el cual nos alegramos por la bienaventuranza ajena y nos entristecemos por su desgracia (E3daf18&daf18exp&daf24). Observa también que las personas podemos sentir compasión por desconocidos, pero que es más fuerte por los semejantes. En su aspecto motivacional, este afecto hace que quien la siente quiera ayudar, reconfortar o aliviar de alguna manera el sufrimiento del otro.¹⁸

En su carácter altruista, la compasión descentra el foco de interés del yo al otro. Su origen empático indica que es una habilidad y, que, como tal, puede entrenarse y perfeccionarse. De esta forma, si bien uno *aprende* imitativamente o por asociación el estado emocional del otro, no es compasivo por un interés estético de acopio de experiencias que enriquezcan su abanico de recuerdos y sentimientos. Más bien, a través suyo uno se conecta con el otro de alguna manera que es natural al punto que «quien no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a prestar su auxilio a los demás, ese es llamado con razón inhumano» (E4p50s). No es claro entonces que haya una compasión de origen egoísta ni una motivación egoísta en la compasión, salvo que defendamos que es estrictamente egoísta la satisfacción obtenida de hacer algo para aliviar el malestar del otro —pero esa satisfacción posterior no aparece incluida en este tratamiento.

Hay elementos de la compasión que son esgrimidos por defensores del egoísmo para defender su postura. Por ejemplo, Cialdini *et al.* (1997: 491) interpretan que la compasión surge en realidad de una percepción de algo que me acerca al otro y que ello es señal de que ya somos uno con él de antemano, razón por la cual no sería tan común ni tan fuerte la compasión para con desconocidos. En ese sentido, sostienen que somos compasivos porque estamos implicados con *nuestra representación* de ese —*e.g.*— dolor y lo que significaría para nosotros.¹⁹ Esto no parece un argumento suficiente para descartar una tendencia innata al interés altruista. La apreciación de que tal dolor es malo porque lo represento o recuerdo así alcanza para comprender que el otro está padeciendo y puede necesitar ayuda, pero no para generar la motivación de hacer algo por él. Evolutivamente se conjetura que la compasión surge del sistema de apego de los mamíferos (Haidt 2003: 862) y que por ese origen favorece las relaciones altruistas y las acciones prosociales. En este sentido reingresan las interpretaciones butlerianas: mi bienestar está mediado por el bienestar de terceros y las acciones en ese sentido pueden serme deseables más allá de que no me reporten un beneficio directo. No es que soy compasivo con otro porque no quisiera gozar de su lugar de desgracia y malestar, sino porque *valoro* su bienestar e indirectamente me reporta un bien que no es egoísta, sino de preservación y perseveración. En términos de la gradación de inadecuación

similar a ese afecto. Y así, en virtud de que imaginamos que una cosa similar a nosotros es afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar al suyo» (p27dem).

18 Para Spinoza la conmiseración es empero una pasión asociada a la envidia —tristeza y odio por la satisfacción ajena— y el orgullo —alegría exacerbada por la idea de sí— (E3p32s) en la medida en que es una pasión frágil y vulnerable a los cambios cotidianos del ánimo y a la comparación. En la medida en que es imitativa, «somos engañados fácilmente por falsas lágrimas» (E4p50dem). Empero, a diferencia de aquellas, tiende a producir consecuencias positivas: no puede llevarnos al odio a otros (E3p27c2), produce deseos de aliviarlos (E3p27c3&c3s) y de vivir honestamente (E4p58s).

19 Para más desarrollo: Slotte 2013: 325-328.

a adecuación afectiva de Spinoza, veámos que el yo jugaba en el caso de las formas de amor propio un rol distinto, con grados de mayor a menor exaltación en la medida en que era menos o más adecuado el autoconocimiento. Aquello de lo que hay más comprensión es de la propia esencia, que se corresponde con la tendencia a perseverar. En este caso sucede algo parecido porque la compasión es una pasión triste —y, por ello, mala²⁰— que favorece el deseo de hacer el bien, la benevolencia (E3p27c3s), pero que se vuelve innecesaria en un hombre racional (E4p50). Este no requiere de la estimulación imaginaria para empatizar con el mal ajeno y desear aliviarlo, sino que ello le nace de la razón, con independencia de la analogía imaginaria.²¹ En este caso, la conmiseración se desarrolla como piedad (*pietas*), que es el mismo deseo de alivio del mal ajeno pero producido por otros medios (E4p37s1). De esta forma, basada en la comprensión de la naturaleza, la experiencia fluctuante y frágil de la conmiseración se presenta firme y virtuosa.

2.b.ii. Agradecimiento

La gratitud o agradecimiento (*gratia seu gratitudo*) es para Spinoza «un deseo o un afán de amor a cuyo través nos esforzamos por hacer un bien, con igual afecto de amor, a quien nos ha hecho un bien a nosotros» (E3daf34, también p41s). Se trata de un afecto signado por la alegría —que constituye al amor en la medida en que su objeto es una representación estable de algo o alguien—, el deseo —que es una tendencia a la acción— y la reciprocidad —que busca devolver igual que lo que recibió—. Está contada dentro de las pasiones del apéndice de *Ética* 3, pero no hay mucha distancia entre su versión pasional y su versión racional,²² puesto que ambas parten de una alegría que identifica al otro como causa de un bien en uno y tienen como mucho una diferencia de grado: se es más agradecido en la medida en que se es más racional (E4p71). La única mención a un agradecimiento negativo es el de un falso agradecimiento que en realidad es «un mercadeo o soborno» (E4p71s&cap18). La recomendación para saber distinguir y no ingresar en una dinámica perjudicial por la tendencia natural a ser agradecidos es entrenar la identificación de intenciones y responder adecuadamente (E4p71s). En esta línea, en el *Tratado breve*, Spinoza observa sobre el agradecimiento que, si bien tiene un valor positivo y una función reconocida en el desarrollo de relaciones amistosas, no es una pasión en la cual convenga sostener ideales morales sobre la virtud humana porque tiende a beneficiar a quienes ya hacen o hicieron cosas buenas —por nosotros— y no a quienes más necesitan de buenas acciones y ejemplos, como son los «impíos y miserables».²³ Esta opinión temprana llama la atención sobre

20 Spinoza define *mal* como aquello que con certeza impide que accedamos a algún bien (E4d2), pero aclara que no existe como una potencia en sí sino que es una ficción y el conocimiento que tenemos de él nace de las ideas de lo que nos entristece (E4p8).

21 La conmiseración juega, sin embargo, algún rol en la piedad (Totaro 2017: 240).

22 De hecho, la única mención a un agradecimiento negativo es el de un falso agradecimiento que en realidad es «un mercadeo o soborno» (E4p71s&cap18).

23 «Se trata ahora del *reconocimiento* [y] la *gratitud* (...), que son las tendencias que tiene el alma a reconocer o hacer algún bien a su prójimo. Digo *reconocer*, si se trata de devolver el bien a quien ha hecho el bien; digo *hacer*, si nosotros mismos hemos obtenido o recibido algún bien. / Bien sé que la mayor parte de los hombres juzgan que estas pasiones son buenas. Mas eso no impide que yo me atreva a decir que no deben tener lugar

un flanco débil en su función prosocial en un sentido normativo, pero justamente a raíz de tratarse de una tendencia natural fuerte: el agradecimiento tiende a estrechar lazos con aquel o aquello de lo que estamos agradecidos, pero son necesarios más estímulos para que esas acciones se expandan más allá socialmente. La evidencia disponible, por ejemplo, señala algo semejante: hay correlaciones en culturas o comunidades más colectivistas y religiosas con acciones de devolución/demostración de gratitud dirigidas hacia el benefactor y más allá, y lo inverso en sociedades más individualistas (Lawrence *et al.* 2017: 2), lo que sugiere que si bien en ambos tipos de sociedades se observan gestos de agradecimiento, el estímulo de socialización condiciona la manera en que se normativiza.²⁴ En este sentido, hay un factor cultural que condiciona la experiencia del agradecimiento —específicamente, el ligado a un beneficio personal— que enfatiza más o menos al yo según si estamos acostumbrados a valorar más la individualidad o la pertenencia a la comunidad. Por las características y forma general de experiencia del agradecimiento, esta emoción tiende, incluso en contextos individualistas, a favorecer la reciprocidad y el altruismo.

De esta manera, la gratitud se define actualmente como un sentimiento cálido, positivo y amistoso ante alguien o algo identificado como benefactor intencional y voluntario y hacia el cual se busca devolver un favor (Haidt 2003: 863). Al sentir gratitud, el otro es percibido como un semejante con cualidades buenas y hasta mejores que las propias. Pensando la relación como una unidad de dos partes, el benefactor es percibido por el agradecido como la parte más grande del todo. En este sentido, el agradecimiento auténtico es una emoción que no nace de una consideración desmesurada de uno mismo, sino de una admiración de la grandeza del otro sin desmedro de la autoestima propia. Su tendencia proactiva no apunta a la exacerbación del yo tampoco, sino a la equiparación —reconocimiento del bien recibido con un bien semejante—. Entonces, si bien es agradable para el agradecido sentirse reconocido y satisfecho por una acción de otro, ese sentimiento coexiste con un sentimiento menos satisfactorio de deuda y la motivación de retribuir el bien recibido para equilibrar la relación en un estado de reciprocidad y simetría. El interés personal entonces aparece en varios aspectos —el bien recibido, el reconocimiento por otro, la necesidad de retribuir para obtener tranquilidad—, pero el centro está en la referencia al otro y en la unidad conjunta.

alguno en un hombre perfecto. Porque un hombre perfecto sólo es movido por la necesidad, y no por ninguna otra causa, a ayudar a su prójimo; de ahí que se sienta tanto más obligado a ayudar a los más impíos, cuanto más miserable y necesitado ve que es su ser» (KV2cap13§§1-2).

- 24 McCullough *et al.* (2001) distingue tres aspectos en los cuales la gratitud es un afecto moral, dos de los cuales son prosociales —la motivación a retribuir al benefactor y el refuerzo al benefactor (y los enterados) de que su acción fue positiva y loable—. Baumeister e Ilko (1995), en sintonía con Spinoza, resaltan que no toda expresión pública de gratitud debería tomarse como correlacionada con un sentimiento auténtico porque puede indicar también concesiones superficiales o acciones conforme a normas explícitas o implícitas de comportamiento. Los estudios empíricos sobre la gratitud ocuparon un lugar bastante marginal hasta las últimas dos décadas, en que se le ha prestado más atención respecto de procesos en los que el acompañamiento cumple un lugar importante —lo cual podríamos acercar a la mirada de Spinoza—, pero también respecto de aspectos vitales no personalizados en otras personas, como la apreciación del estado actual de la propia vida y el bienestar —gratitud generalizada, desde la psicología positiva—. Se trata en todos estos casos de una emoción importante que funciona como respuesta al comportamiento moral positivo de otros y que a su vez motiva su emulación. En este sentido, se ha sugerido que la gratitud sea parte de un mecanismo emocional evolutivo que favorece el altruismo recíproco (Tala 2019, Wood *et al.* 2010, Haidt 2003: 873).

Conclusiones

Las interpretaciones de Spinoza como un representante del egoísmo psicológico son insuficientes para dar cuenta de su teoría de los afectos y de las emociones morales en particular, como vimos al tomar en cuenta consideraciones metafísicas y los casos de la compasión y el agradecimiento. De esto podemos concluir entonces que la tesis de que el egoísmo psicológico —el fantasma narcisista— está errada como categoría que englobe el modelo psicológico spinoziano. Los afectos —como dimensión experiencial, emocional, cognitiva y motivacional— se engarzan en una ontología en la que cada cosa particular se define de manera relacional, sin ser ningún sujeto suficiente para dar cuenta de sí por sí mismo, sino que siempre es en y por otro. Spinoza propone un modelo antropológico y subjetivo que metaboliza e interactúa constantemente con el entorno. Partiendo de un modelo de subjetividad tal, quedamos frente a un marco en el que ni el egoísmo ni el altruismo pueden ser conceptualizados de forma rígida. Incluso si consideramos emociones tomadas como ejemplarmente egoístas, como la culpa o el deseo de agradar, pueden ser comprendidas también desde una perspectiva que las atenúe. Querer agradarle a otros por una motivación solamente egoísta implicaría que el otro no es importante para mí. Podemos sin embargo encontrar en el deseo de agradar a otros al menos otras dos consideraciones: el otro es importante para mí y dependo de los otros no solo para afirmar mi subjetividad sino además para vivir. Hay un componente «egoísta», pero conjugado con una valoración positiva del otro que es tanto o más grande que la propia. Esto es, si bien puede haber interés y satisfacción personal en muchas acciones morales, ello no implica que el individuo sea egoísta, ni que el interés sea lo mismo que egoísmo en sentido fuerte —ni, mucho menos, narcisismo—, ni que ello quite lugar a otros sentimientos ligados al reconocimiento mutuo. Spinoza propone una psicología del interés que tiende más al altruismo que al egoísmo, pero que no es completamente ni una ni otra cosa. Esta revelación es crucial como clave de lectura de su antropología, su ética y su política, en la medida en que considera un sujeto que es a la vez autointeresado —y, con ello, autorreferido y autoconsciente, con un grado de adecuación en la idea de sí mismo— y abierto al mundo y los demás —ya que la alteridad y la otredad son constitutivas y necesarias para que el yo sea tal—.

Por último, cabe agregar que en esta discusión encontramos una falsa oposición al caer tan frecuentemente —y a lo largo de siglos— en la díada egoísmo-altruismo como alternativas excluyentes por las que tenemos que optar para comprender el comportamiento humano. Otra vez, no es reprochable que haya algún interés personal en nuestras motivaciones respecto de los demás, ni tampoco parece completamente posible que haya acciones totalmente desinteresadas. Incluso Kant dejó ese manto de duda cuando señaló que no podemos saber cuándo alguien está obrando verdaderamente conforme al deber, sin mediación de una inclinación. Pareciera, más bien, que tanto el altruismo como el egoísmo psicológicos son idealizaciones y que, wittgenstenianamente, la dicotomía es más un problema a ser disuelto que a ser resuelto.

Referencias

Aguilar, C. (2023). Individuo como cosa singular. Los dos sentidos de acción en la *Ética* de Spinoza. *ÉNDOXA*, 51, 65-81. <https://doi.org/10.5944/endoxa.51.2023.27717>

- American Psychiatric Association (ed.) (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition* (DSM-5). American Psychiatric Publishing.
- Baumeister, R. F. e Ilko, S. (1995). Shallow Gratitude: Public and Private Acknowledgement of External Help in Accounts of Success. *Basic and Applied Psychology*, 16, 191-209.
- Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett.
- Butler, J. (1900). *The Works of Bishop Butler*. Macmillan.
- Cialdini, R. et al. (1997). Reinterpreting the Empathy-Altruism Relationship. *Journal of Personality and Social Psychology*, 34, 481-494. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.73.3.481>
- Gebhardt, C. (ed.) (1925). *Spinoza Opera*. Winters.
- Gueroult, M. (1960). Le *cogito* et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les *Principia Philosophiae Cartesianae* de Spinoza. *Archives de Philosophie*, 23 (2), 171-185.
- Haidt, J. (2003). The Moral Emotions. En R. J. Davidson et al. (Eds.), *Handbook of Affective Sciences* (pp. 852-287). Oxford University Press.
- Irwin, W. (2017). Psychological Egoism and Self-Interest. *Reason Papers*, 39 (2), 69-89.
- Lawrence, K. M. et al. (2017). Does Gratitude Enhance Prosociality?: A Meta-Analytic Review. *Psychological Bulletin*, 143 (6), 601-635. <https://doi.org/10.1037/bul0000103>
- LeBuffe, M. (2020). Spinoza's Psychological Theory. En E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/spinoza-psychological/>
- Lemos, R. M. (1960). Psychological Egoism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20 (4), 540-546. <https://www.jstor.org/stable/i336880>
- Levy, L. (2013). Conhecimento humano e a ideia de afecção na *Ética* de Espinosa. *Analytica*, 17 (2), 221-247.
- Klein, J. R. (2002). «By Eternity I Understand...». Eternity According to Spinoza. *Iyyun*, 51, 295-324. <https://www.jstor.org/stable/23352848>
- Larousse (ed.) (2024). Égoïsme. En *Dictionnaire Français en ligne*. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/%C3%A9go%C3%AFsme/28035> (26/05/2024)
- McCullough, M. E. et al. (2001). Is Gratitude a Moral Affect? *Psychological Bulletin*, 127 (2), 249-266. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.127.2.249>
- Macherey, P. (1994). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. 5. Les voies de la libération*. Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. 3. La vie affective*. Presses Universitaires de France.
- Merriam-Webster (ed.) (2024). Egoism. En *Merriam-Webster.com Dictionary*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/egoism> (6/05/2024)
- Real Academia Española (ed.) (2023). Egoísmo. En *Diccionario de la lengua española*, 23ª edición [versión 23.7 en línea]. <https://dle.rae.es/ego%C3%ADsmo> (26/05/2024)
- Rice, L. C. (1990). Individual and Community in Spinoza's Social Psychology. En E. Curley y J.-F. Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions* (pp. 271-285). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004246638_024
- Slote, M. (2013). Egoism and Emotion. *Philosophia*, 41, 313-335. <http://dx.doi.org/10.1007/s11406-013-9434-5>
- Spinoza (1990). *Tratado breve* (trad. A. Domínguez). Alianza.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. P. Lomba). Trotta.

- Spolaor, T. M. (2023). Espinosa e a inadequação do *cogito*. *Seiscentos*, 2 (1), 1-25.
- Tala, Á. (2019). Gracias por todo: Una revisión sobre la gratitud desde la neurobiología a la clínica. *Revista Médica de Chile*, 147 (6), 755-761. <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872019000600755>
- Totaro, P. (2017). The Terminology of the Affects in *Ethics* III-V. En Y. Y. Melamed (ed.), *Spinoza's Ethics. A Critical Guide* (pp. 224-247). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316339213.012>
- Toto, F. (2013). «*Acquiescentia in se ipso*» y constitución imaginaria del «sí mismo». En D. Tatián (comp.), *Spinoza. Noveno coloquio* (pp. 131-140). Brujas.
- Travaglia, M. (2016). Contento de Dios. Una aproximación a la comprensión del *amor Dei intellectualis* de Spinoza. *Revista Controversia*, 12 (2), 97-103.
- Travaglia, M. (2023). *Homo cogitat*. La teoría spinoziana de la mente consciente. *Pensamiento*, 79 (302), 135-159. <https://doi.org/10.14422/pen.v79.i302.y2023.007>
- Vainer, N. (2004). Spinoza y el problema de las cosas, los modos, los atributos y la sustancia. *Analogía filosófica*, 18 (1), 125-144.
- Vetri, M. et al. (2019). La perspectiva de segunda persona de la atribución de estados mentales: una revisión sistemática de su estado actual de desarrollo. *Psykhé*, 28 (2), 1-17. <http://dx.doi.org/10.7764/psykhe.28.2.1280>
- Wood, A. M. et al. (2010). Gratitude and Well-Being: A Review and Theoretical Integration. *Clinical Psychology Review*, 30 (7), 890-905. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2010.03.005>
- Zambrano, M. (1936). La salvación del individuo en Espinosa. *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, 3, 7-20.

La violencia lingüística y sus heridas corporales: performatividad y fenomenología*

Linguistic violence and its corporal wounds: performativity and phenomenology

JAVIER CASTELLOTE LILLO**

Resumen: En este artículo me propongo reflexionar sobre la posibilidad de que ciertos usos violentos del lenguaje puedan generar heridas corporales. En contraste con la violencia de carácter físico, la violencia del lenguaje se ha caracterizado habitualmente como simbólica y, por extensión, se interpreta como un modo de violencia que no afecta directamente al cuerpo, sino a la mente y al reconocimiento social de la persona o del grupo al que va dirigida. Sin embargo, a partir del marco conceptual abierto por Petra Gehring, se examinará desde una perspectiva fenomenológica cómo la fuerza del lenguaje puede impactar también sobre el cuerpo. Para ello, se utilizarán las nociones de esquema y memoria corporales, junto con el concepto de cuerpo vivido, para ampliar nuestra comprensión de la corporalidad.

Palabras clave: lenguaje, performatividad corporalidad, fenomenología, cuerpo vivido.

Abstract: In this article reflects on the possibility that certain violent uses of language can generate bodily wounds. In contrast to violence of a physical nature, the violence of language is usually characterized as symbolic and, by extension, is interpreted as a mode of violence that does not directly affect the body, but rather the mind and the social recognition of the person and the group to which it is directed. However, based on the conceptual framework opened by Petra Gehring, it will be examined from a phenomenological perspective how the force of language can also impact the body. To this end, the notions of bodily schema and memory will be used, together with the concept of the lived body, to broaden our understanding of corporeality.

Keywords: language, performativity, corporeality, phenomenology, lived body.

Recibido: 30/11/2023. Aceptado: 07/06/2024.

* Este trabajo ha sido apoyado por los proyectos de investigación por Spanish Research Council via *The Philosophy of Hybrid Representations* (PID2020-119588GB-I00), *Eliminativism, Fictionalism, and Expressivism. The possibility of a negative metaphysical verdict about a discourse* (PID2019-106420GA-I00) y *The Epistemology of Responsibility in Agency-Stultifying Situations* (PID2022-139226NB-I00).

** Doctorando en la Universitat de València. Sus principales áreas de interés son la filosofía del lenguaje, teoría de la acción, feminismo y fenomenología. Recientemente ha publicado “La noción de autoridad en el lenguaje de odio” (2022) en *Filosofía, método y otros prismas: historia y actualidad de los problemas filosóficos*, Dykinson, S.L., ISBN 978-84-1122-077-4, 1018-1034 y “El marco interpretativo y la ceguera sobre el daño epistémico” (2022) en *Estudios de Filosofía*, 66, 113-129. Javier.Castellote@uv.es

1. Introducción

“¿Y si el lenguaje tuviera en sí mismo la posibilidad de la violencia y de la destrucción del mundo?

Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad*

Hasta hace unos años era problemático afirmar que con el lenguaje se podía ejercer violencia. Sin embargo, en virtud de algunos avances sociales y políticos respaldados por ciertos trabajos teóricos¹, se ha logrado el reconocimiento de que hay prácticas lingüísticas que pueden considerarse violentas. Este cambio de perspectiva descansa en las diferentes conceptualizaciones que se han articulado sobre la noción de violencia². Según una versión restringida, la palabra “violencia” tiene un estatus demasiado grave como para considerar que, con el lenguaje, entendido como signo que no deja marcas tangibles en el mundo, podamos ejercer violencia (Nunner-Winkler, 2004, 94). No obstante, desde una perspectiva más amplia, con el lenguaje no solo podemos describir la violencia o amenazar con ejercerla en una acción futura, sino también realizarla a través de insultos, humillaciones, lenguaje de odio, ironías sarcásticas, etc. La concepción restringida de la violencia descansa en el paradigma del golpe físico: el enfrentamiento encarnizado entre dos o más individuos que deja marcas visibles en los cuerpos. Desde este hilo argumentativo, la violencia estaría relacionada con la noción de “visibilidad”, es decir, con la localización de una marca corporal causada por un golpe o un choque contra un objeto.

La idea de que con lenguaje podemos ejercer violencia condujo en una parte del debate a la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que las palabras tengan la capacidad de hacer daño? Una posible respuesta consiste en la localización de una marca fácilmente reconocible. En esta dirección, una gran parte de los estudios que tratan de responder a esta pregunta coinciden en que el daño que produce el lenguaje violento se localiza no en “la existencia material de una persona, sino en su vida simbólica” (Kuch & Herrmann, 2007, 179). Desde esta perspectiva, el interés se centra en la vulnerabilidad de las personas en un sentido social, y muestra el lenguaje no únicamente como un medio de comunicación entre un “yo” y un “tú”, sino también como un elemento que forma parte de la identidad de los individuos. Como también defienden algunas investigadoras del

1 A tal respecto, los análisis de Rae Langton (1993), Mari J. Matsuda (1993), Catharine A. MacKinnon (1993), Judith Butler (1997), Katherine Gelber (2002), Jean-Jacques Lecercle (2005) y Ishani Maitra (2012) han sido fundamentales para comprender los efectos del lenguaje de odio y las estrategias de resistencia frente a él. En este sentido, los movimientos feministas y antiracistas mostraron que el lenguaje violento no solo perpetúa estereotipos y prejuicios, sino que también tiene un impacto directo en la opresión y la subordinación de grupos sociales específicos. Movimientos como *Black Lives Matter*, así como la campaña europea *No Hate Speech Movement*, ayudaron a evidenciar y combatir esta forma de violencia lingüística.

2 Hay posiciones filosóficas, como la de Nunner-Winkler en “Überlegungen zum Gewaltbegriff” (2004), que defienden que los actos de habla nunca pueden ser actos de violencia, porque solo se perciben como hirientes por la excesiva sensibilidad lingüística por parte del oyente. De este modo, la herida producida por el lenguaje consistiría en una interpretación del receptor del discurso, en función de sus conflictos internos. El lenguaje, por lo tanto, podría ser ofensivo, pero en ningún caso podría compararse con un acto violento, ya que “el autor depende inevitablemente de la cooperación de la víctima para el éxito de su acción”. Para que una acción sea violenta se requiere que esta acción sea monolítica, es decir, que sea realizada únicamente por el autor.

lenguaje de odio, la herida del lenguaje violento consiste en dañar la dimensión social de una persona (Gelber, 2002; Maitra, 2012), lo que implicaría un descrédito y un desplazamiento dentro de la sociedad. En este sentido, se manifiesta un dualismo clásico entre cuerpo y mente: la violencia física deja huellas en el cuerpo, mientras que la violencia de las palabras imprime su marca en la psicología del individuo y, por extensión, en el ámbito del reconocimiento social.

Por otro lado, sin negar el daño simbólico del lenguaje violento, surgieron estudios de carácter fenomenológico que se preguntaban si la violencia del lenguaje no actuaba también sobre el cuerpo de las personas. En este caso, Sybille Krämer establece una diferencia entre dos tipos de corporalidad (2007, 36): la física-corporal y la simbólica-social. Un acto violento es siempre tanto físico como simbólico, es decir, afecta tanto al cuerpo de la persona como a su posición social en el mundo que le rodea, pero en proporciones diferentes. De este modo, Krämer abre la puerta a considerar la dimensión corporal del lenguaje violento, con el fin de cuestionar que el cuerpo o la existencia material del individuo no se vea afectada por un lenguaje que, aparentemente, es inmaterial. El problema central de esta planteamiento, como veremos, consiste en explicar cómo el uso de ciertas palabras tiene efectos hirientes en el cuerpo físico.

El objetivo de este trabajo es responder a la pregunta: ¿cómo puede el lenguaje violento producir heridas en el cuerpo? Para dar cuenta de esta problemática, presentaré, en la sección 2, la teoría del lenguaje propuesta por Petra Gehring (2007) y su crítica a la relación entre lenguaje y cuerpo que establece Judith Butler en *Excitable Speech*. En la sección 3, señalaré algunas virtudes y problemas de la argumentación de Gehring, y sugeriré que su propuesta fenomenológica sobre el lenguaje violento como palabra-cosa para mostrar la relación entre lenguaje y cuerpo no responde a algunos interrogantes relevantes. Desarrollaré las nociones fenomenológicas de *esquema*, *memoria* y *hábitos corporales*, así como la de *cuerpo vivido*, para dar cuenta de que las heridas corporales no se reducen únicamente a ciertas partes reconocibles del cuerpo. Por último, en la sección 4, trataré de mostrar cómo la comprensión que la fenomenología tiene de la corporalidad permite responder a la pregunta de cómo puede el lenguaje violento producir heridas en el cuerpo.

2. La fuerza corporal del lenguaje

En *Excitable Speech*, Judith Butler llama la atención sobre las diferentes metáforas que empleamos en el habla cotidiana para describir los efectos que tienen las palabras hirientes sobre las personas. Al carecer de un vocabulario específico para explicar en qué consiste el daño lingüístico, se mencionan los términos que aluden a las heridas provocadas por la violencia física para describir metafóricamente los daños lingüísticos. En este sentido, es común escuchar que determinadas palabras fueron “como un puñetazo en el estómago”. No obstante, para Butler, aunque la metáfora del vocabulario físico “indica que esta dimensión somática puede ser importante para entender el dolor lingüístico” (2021, 4-5), la comparación misma muestra que se trata de dos cosas diferentes. Al igual que la violencia lingüística tiene una especificidad propia que permite estudiarla al margen de la violencia física, la herida lingüística tendrá también un carácter propio, separado de la herida física.

En oposición a esta forma de entender la relación entre la violencia del lenguaje y del cuerpo, se encuentra el trabajo de Petra Gehring (2007). A pesar de que en la articulación butleriana³ hay un esfuerzo por dar un espacio al cuerpo en el daño lingüístico, Gehring piensa que Butler “no interpreta el habla en general, ni tampoco el acto hiriente del habla, incluyendo sistemáticamente la pregunta por el cuerpo (2007, 212)”. El cuerpo, ya sea interpretado como una pista para pensar el papel de lo somático en el dolor lingüístico, o como un límite de la intencionalidad del sujeto que habla, nunca es considerado desde la perspectiva butleriana como *directamente* dañado por el lenguaje en un sentido físico. En contra de esta perspectiva, Gehring propone hablar de una “fuerza corporal del lenguaje” (2007, 213)⁴ que ponga en cuestión la idea de que el vocabulario físico solo se utiliza de un modo metafórico para describir el dolor provocado por el lenguaje. Si bien el lenguaje hiere de un modo simbólico, para Gehring determinadas palabras también pueden producir efectos corporales lesivos. Con este objetivo, sin negar las diferencias existentes entre la violencia física y la violencia lingüística, Gehring analiza el carácter físico del lenguaje:

Mi tesis será que el acto de habla hiriente ya no representa un acto de habla, sino que en realidad se aproxima a un acto silencioso, un puñetazo, un golpe. En el momento de la lesión lingüística, no es el lenguaje el que tiene un efecto lesivo, sino que, en ese momento, *el lenguaje funciona como una cosa*. El acto de habla en cuestión se transforma —aunque se digan palabras— en su sentido, en la naturaleza de su cualidad física (2007, 213).

En este momento, surge el problema teórico de cómo pueden producir efectos físicos los aspectos simbólicos del lenguaje. Con el fin de matizar y avanzar en su argumentación, Gehring apunta que su preocupación no descansa en lo que se llama “lenguaje de odio”, es decir, aquellos casos donde se utilizan palabras específicas para degradar y humillar a las personas, cuyo significado se inscribe en la historia de las palabras que configuran la identidad de un individuo. Gehring tiene en mente otro tipo de casos:

Me refiero a situaciones de extrema violencia verbal, cuyo significado exacto no puede determinarse mediante el uso de un vocabulario específico. Se trata de situaciones en las que alguien utiliza y/o entiende el lenguaje de tal manera que lo que se dice —cualquiera que sea la palabra, cualquiera que sea la frase— tiene su único significado reconocible en golpear a la otra persona. Para herir a la otra

3 Butler interpreta la relación entre cuerpo y el lenguaje violento de dos maneras. Por un lado, en *Excitable Speech*, apunta a que la dimensión somática es un aspecto relevante para describir el dolor lingüístico, sin llegar a confundir la herida lingüística con la herida física. Desde otro paradigma distinto, y apoyándose en la obra de Soshana Felman, Butler interpreta el cuerpo en el epílogo de *The Scandal of the Speaking Body* como el lugar donde se cuestiona el papel de la intención en el acto de habla. El cuerpo, como sede de fuerzas y deseos que no son accesibles enteramente al sujeto que habla, cuestionaría la suposición de que todo acto de habla ilocucionario está gobernado por un “yo” que accede sin problemas al contenido cognitivo de su conciencia para representar este mismo contenido de un modo transparente en el lenguaje.

4 Todas las traducciones al español de pasajes citados de la obra *Über die Körperkraft von Sprache* de Petra Gehring han sido realizadas por el autor del presente artículo.

persona y asestarle un golpe definitivo, uno que ya no pueda ser “respondido” de ninguna manera (2007, 214).

Desde la perspectiva del lenguaje de odio, la explicación de por qué determinadas palabras tienen el poder de herir descansa en la idea de *sedimentación social* o *fuerza histórica*. En este tipo de casos, el efecto hiriente de las palabras consiste en sus diferentes usos pretéritos, “acumulando la fuerza de la autoridad por medio de la repetición o la citación de un conjunto de prácticas anteriores de carácter autoritario” (Butler, 1997, 91). De este modo, se entiende que la fuerza hiriente de las palabras no se ubica únicamente en el contexto o situación de habla concreta, sino en los diferentes usos pasados y presentes que vienen marcados por asimetrías sociales y luchas históricas. La palabra hiriente, por lo tanto, recoge su fuerza del *eco* de otras voces que utilizaron esas mismas palabras con una semántica específica.

El interés de Gehring, en cambio, consiste en dar cuenta de un tipo de lenguaje que “extrae toda su fuerza de la situación y se caracteriza, por tanto, por una marcada irrevocabilidad (2007, 215)”. En su intento por dar cuenta de la fuerza corporal del lenguaje, Gehring trata de especificar la fuerza lingüística a partir de elementos que se encuentren en el mismo contexto de habla, y no en una semántica o vocabulario específico que recoge su fuerza de una historia social y política. Por esta razón, en los ejemplos nombrados por Gehring no es indispensable que el habla hiriente proceda de un hablante que detente una posición de poder o de autoridad. Si fuera este el caso, la fuerza por la que dicho habla tendría determinados efectos vendría dada por un elemento externo al contexto de habla, y esto es precisamente lo que trata de rechazar Gehring. Su análisis hace referencia a escenas cotidianas, como la discusión entre dos conductores en pleno tráfico, los reproches por celos entre los miembros de una pareja, la ira de una persona humillada o la última frase que dice alguien antes de darse la vuelta y marcharse.

Gehring considera que estos casos, donde la fuerza del lenguaje se extrae del contexto concreto de habla, lo que se ve afectado de un modo directo es el cuerpo, y no ya solamente la parte simbólica del individuo. Según Gehring, el lenguaje tiene “la posibilidad de transformarse en una cosa maciza, en una cosa-lenguaje, en algo que adquiere situacionalmente el carácter real de una acción, una acción que puede capturarse principalmente en categorías físicas” (2007, 217). En el caso del golpe físico, no es necesario ir más allá del impacto del golpe, es decir, no es necesario apelar a elementos externos a la situación en la que se produjo el golpe. En los casos extremos del lenguaje violento, de acuerdo con Gehring, la fuerza de las palabras funcionaría de una manera similar a la fuerza del golpe físico. De este modo, Gehring está en disposición de decir que el lenguaje no se utiliza *como* un arma en determinados momentos de extrema violencia, sino que el lenguaje *es* un arma, se convierte en algo físico.

Ahora bien, ¿qué significa que el lenguaje sea un arma, sea una cosa física? Al fin y al cabo, las palabras no son objetos o cosas y, aunque se entienda que el lenguaje puede tener fuerza formativa, esto no es suficiente para explicar cómo los aspectos simbólicos del lenguaje producen efectos físicos. Las palabras, al contrario que un cuchillo o un puño, no producen heridas sangrientas en el cuerpo. Teniendo esto en cuenta, Gehring parte de una

perspectiva fenomenológica⁵ con el fin de cuestionar la distinción clásica entre acto físico y acto de habla:

De hecho, es un esquema corporal totalmente cuestionable, a saber, un esquema de separación abstracta del acto de habla de los actos corporales y de los actos corporales efectivos, lo que nos hace estar tan seguros de que el uso del lenguaje solo puede ser una impresión o un toque físicos en sentido metafórico. Es cierto que estamos acostumbrados a suponer que el lenguaje no se transforma ontológicamente, por así decirlo. Pero, ¿realmente lo dice la experiencia reflexionada? (2007, 219).

Con el fin de avanzar en su crítica a la distinción entre acto físico y acto de habla, Gehring considera tres indicios que se recogen en las investigaciones sobre la violencia lingüística. El primero de ellos consiste en señalar la gestualidad del lenguaje. Si nos centramos en el discurso oral, la comunicación entre las personas nace físicamente, a través del movimiento de la laringe, la boca y de la lengua. Además, el lenguaje se solapa con la expresividad corporal, de manera que el significado de las palabras surge de su relación con el contexto de habla. El segundo indicio hace referencia a determinados efectos del lenguaje sobre el cuerpo, “desde el choque frío hasta la excitación electrizante, reaccionamos físicamente al discurso experimentado (2007, 220)”. Nuestro cuerpo no es un objeto que reacciona de un modo neutro y pasivo a las palabras de los otros. Dependiendo de las situaciones de habla, las palabras pueden producir una diversidad de reacciones corporales: ansiedad, contracciones en el diafragma, arqueamiento de la espalda, excitación, etc.

El tercer y último indicio consiste en separar el contenido de la forma en la que se dice algo. Al igual que con el primer indicio, existe cierta tendencia a rechazar los significados expresivos que se revelan en el cómo se dicen las cosas. No obstante, la prevalencia del *qué* frente al *cómo* olvida al cuerpo como un elemento de expresión que puede estar diciendo mucho más, u otra cosa diferente, del *qué* de lo dicho. A tal respecto, es razonable decir que “la inevitabilidad de los factores extra-lingüísticos como los gestos, las expresiones faciales y las tonalidades significa que no tiene sentido distinguir entre “lo dicho” y “el modo de lo dicho” (Gahrn-Andersen, 2017, 176)”. Gehring, siguiendo esta idea, cuestiona “el qué como esencia semántica ideal del mensaje (2007, 220)” y sitúa la expresividad corporal como un elemento central de la comunicación.

Los tres rasgos comentados por Gehring, la parte física del lenguaje, los efectos corporales experimentados y la forma del lenguaje, le permiten afirmar que “tendemos a explicar las cualidades físicas del lenguaje, así como sus efectos físicos, solo como mediaciones —mediadas por el paso intermedio del “sentido” incorpóreo de las palabras descifradas (2017, 220)”. Gehring, no obstante, es consciente de que el aspecto simbólico del lenguaje no desaparece por completo en la violencia lingüística, pero considera que, en los casos extremos en los que piensa, “las palabras se ven abrumadas por los cuerpos, cuerpos que normalmente solo tienen que formar el discreto fondo de las palabras (2007, 221)”. Por lo tanto, es cierto que la palabra no se llega a convertir en una cosa física, pero la situación de habla en la que

5 Gehring basa una gran parte de su análisis de la relación entre lenguaje violento y cuerpo en la obra de Merleau-Ponty *Lo visible y lo invisible*.

se produce la violencia lingüística está gobernada por la expresividad corporal que elimina, según Gehring, casi completamente el carácter semántico de las palabras:

Quedémonos con el odio: no la semántica de una determinada y canónica palabra de odio, sino la evidencia gestáltica de la frase que “llega”, realmente pronunciada en un odio sin medida —casi independientemente de lo que exprese su contenido. Ningún golpe desgarrar la piel. Pero un golpe me afecta, por ejemplo, a mí, por un lado, y por otro, al esquema corporal con el que una persona me era familiar. El momento se clava físicamente en la memoria, pero también en las reacciones corporales. Destruye para siempre una confianza corporal, transforma los reflejos y deja tras de sí una “respuesta” tan completamente corporal como una sensación de asco o náusea (2007, 135).

Gehring, por consiguiente, sabe que la transformación del lenguaje en un objeto de carácter físico es ontológicamente irrealizable, pero esto no significa que en determinados momentos las palabras no tengan efectos físicos sobre las personas. Al dudar de la rigidez de la distinción entre los actos de habla y los actos físicos, Gehring propone una nueva teoría no sobre los actos de habla, sino sobre *el cuerpo del habla*. En los casos de violencia lingüística extrema, las palabras no se convierten literalmente en una cosa, como si fueran una piedra o un puño; pero la idea de llamar palabra-cosa a este tipo de lenguaje tiene el propósito de subrayar los lazos corporales rechazados desde la concepción dominante mente-cuerpo, como si lo que se comunicara en el intercambio lingüístico no tuviera nada que ver con los gestos, el rostro, el movimiento del cuerpo o la tensión experimentada en las situaciones de habla.

Ahora bien, como veremos a continuación, la propuesta de Gehring sobre la fuerza corporal del lenguaje se encuentra con ciertos problemas que dificultan entender de un modo más preciso la relación entre el lenguaje violento y el cuerpo. En concreto, me centraré en dos elementos que resultan problemáticos en su argumentación: (i) su lectura sobre el papel del cuerpo en el planteamiento de Butler en *Excitable Speech*; (ii) la insuficiencia de su concepción fenomenológica de la corporalidad para dar cuenta de la relación entre el lenguaje violento y el cuerpo. En la sección 3, se abordarán ambos problemas a partir de tres nociones de carácter fenomenológico: esquema corporal, memoria corporal y cuerpo vivido. De esta manera, se responderá a la pregunta de cómo puede ser herido un cuerpo sin que sufra un golpe de carácter físico. Por último, en la sección 4, se planteará una relación entre el lenguaje violento y el cuerpo en conexión con la concepción fenomenológica de la corporalidad desarrollada en el apartado anterior.

3. Una herida difícil de reconocer

Como se pudo ver en el apartado anterior, aparecen momentos de violencia lingüística extrema en los que, según Gehring, el lenguaje no daña solamente en un sentido simbólico, sino también en un sentido corporal. Hay circunstancias en las que el lenguaje produce una “pérdida de la confianza corporal”: las palabras se insertan en la memoria del cuerpo, en el

esquema corporal y en las respuestas inmediatas. Desde esta perspectiva, Gehring matiza que el problema de Butler no radica tanto en la ausencia de una relación entre el lenguaje violento y el cuerpo como en la posición secundaria que ocupa la corporalidad en los casos donde la violencia en cuestión es de índole lingüística. No obstante, como se mostrará en este apartado, esta crítica al planteamiento de Butler no es del todo precisa. A diferencia de lo que sugiere Gehring, Butler sí considera el cuerpo como directamente afectado o “golpeado” por el lenguaje. En el capítulo “Implicit Censorship and Discursive Agency” de *Excitable Speech*, Butler señala

Los performativos no siempre pueden ser vinculados al momento de su enunciación; en la fuerza que ejercen portan la huella mnémica del cuerpo. Sólo tenemos que recordar cómo se incorpora la historia cuando uno ha sido insultado con un nombre injurioso, cómo las palabras penetran en los miembros, modelan los gestos, te hacen doblar la espalda (2021, 159).

La crítica de Gehring a Butler no atiende a un aspecto en el que ambas coinciden: la importancia de la memoria corporal para dar cuenta del daño lingüístico. Además, Butler sigue señalando que “cuando afirmamos que un insulto golpea como un mazo, queremos decir que nuestros cuerpos son heridos por ese habla. Y sin duda lo son, pero no del mismo modo que una herida puramente física (2021,160)”. En consecuencia, la posición de Butler con respecto a la herida lingüística difiere de Gehring no porque rechace que el cuerpo sea herido por el lenguaje, sino por entender la herida de una manera que no puede reducirse a la que provoca el golpe directo sobre el cuerpo. En este sentido, por lo tanto, la crítica a la argumentación de Butler radicará, como veremos, en preguntar en qué consiste la herida del cuerpo causada por el lenguaje; lo que, a su vez, requerirá un análisis más amplio de la corporalidad, sin reducirla a un elemento meramente fisiológico.

Por otro lado, es conveniente recordar que el argumento principal que esgrimía Gehring para sostener que el cuerpo jugaba un papel secundario en Butler se basaba también en una crítica a la noción de *fuerza*. Algunas palabras recogen su fuerza hiriente de un significado sedimentado históricamente, a partir de su uso repetido, lo que implicaría, según Gehring, que la relación entre la violencia del lenguaje y el cuerpo siempre es mediada o indirecta. Sin embargo, ¿no ocurre algo similar en el planteamiento ofrecido por Gehring al considerar la fuerza corporal del lenguaje? Al indicar que la violencia del lenguaje tiene efectos directos sobre la memoria y el esquema corporal, así como en la confianza corporal hacia los demás, ¿no se está sugiriendo que el tipo de corporalidad que está presente en el daño corporal del lenguaje es de un tipo diferente al de la violencia física? Si el lenguaje no deja marcas localizables en el cuerpo, pero impacta y puede afectar a los cuerpos, entonces se requiere una comprensión de la corporalidad que no se limite únicamente a lo fácilmente reconocible.

Ahora bien, a pesar de que tanto Gehring como Butler tienen en consideración la fuerza corporal del lenguaje, ambas dejan sin responder las dos siguientes preguntas: (a) ¿qué quiere decir que un cuerpo sea herido en su esquema corporal (*Körperschema*)?, (b) ¿cuál es la relación entre dicha herida corporal y el lenguaje violento? A tal respecto, Gehring y Butler no dan cuenta de las qué características debe tener el ser humano para verse afectado corporalmente por el lenguaje. Con el fin de dar una respuesta a la pregunta (a)

desde una concepción fenomenológica, analizaré la noción de esquema y memoria corporales a partir de Merleau-Ponty, así como la noción de cuerpo vivido (*Leib*) de Edmund Husserl. De este modo, esperamos comprender cómo puede ser dañado un cuerpo sin que sea golpeado en un sentido puramente físico, lo que abrirá la puerta a considerar desde una nueva perspectiva la pregunta que guía el presente trabajo: ¿cómo puede el lenguaje violento producir heridas en el cuerpo?

En sus inicios, Merleau-Ponty definió la noción de “esquema corporal” como un diagrama intuitivo y práctico de nuestras relaciones en el mundo, el lugar a partir del cual actuamos (1970, 7). La idea inicial de Merleau-Ponty, no obstante, cambió con el tiempo, y en su obra *Phénoménologie de la perception* matizó que el esquema corporal no consiste en una entidad mental o un conjunto de ideas o representaciones accesibles al sujeto de un modo consciente (Halák, 2021, 41). Merleau-Ponty rechaza toda interpretación que considere el esquema corporal como una forma a priori, es decir, como un espacio o un “recipiente” preexistente que está a la espera de ser llenado. El esquema corporal está relacionado, más bien, con una capacidad percepto-motora que se ajusta y reajusta dependiendo de la relación que se tenga en cada momento con el mundo. Es importante destacar que este proceso de ajuste no se realiza siempre de forma consciente. Por ejemplo, cuando escribimos y usamos el teclado del ordenador, no necesitamos recordar continuamente dónde está cada tecla y ajustar el movimiento de los dedos en cada vez que queremos pulsar una letra. En este sentido, el esquema corporal está estrechamente conectado con el concepto de “hábito corporal”. El hábito es, en primer lugar, una manera encarnada de estar en el mundo, lo que significa que describe cómo nos movemos y respondemos a las cosas que nos ocurren en nuestro día a día. De esta manera, el hábito no solo está emparentado con las nociones de familiaridad, facilidad y confianza, sino también, como veremos, con las de poder y posibilidad (Ngo, 2016, 2).

En segundo lugar, Merleau-Ponty destaca que el hábito no es meramente un reflejo o movimiento automático. El lugar que ocupa el hábito se encuentra en un punto intermedio entre lo consciente y lo no-consciente. Por ejemplo, cuando caminamos, a veces somos conscientes de cómo nuestro talón golpea sobre el suelo, pero también podemos caminar sin prestar atención a nuestro movimiento, es decir, “sin la necesidad de un control perceptivo” (Gallagher & Zahavi, 2007, 223). Sin embargo, si el terreno cambia y se complica debido a la altura y las piedras, entonces el ejercicio de prestar atención se vuelve más importante para determinar dónde pisamos y, así, evitar un accidente. Solo a través de la familiarización con el terreno podemos ajustarnos a él casi de un modo natural y abandonar el trabajo consciente. Este ejemplo muestra cómo el hábito implica el cultivo de una práctica para incorporarla en nuestros significados motores y en nuestra forma de percibir el mundo.

El esquema corporal conlleva, además, una memoria corporal. Este tipo de memoria, formada a través del hábito y del ejercicio, se distancia de la memoria entendida como la capacidad de recordar ciertos eventos del pasado: “los fenómenos de la memoria no se limitan en absoluto a los recuerdos explícitos” (Fuchs, 2012, p. 9). El cuerpo está situado en un mundo en el que hay que hacer cosas y decir cosas, pero el cuerpo no lleva a cabo sus actividades cotidianas gracias a un recuerdo explícito de lo que tiene que hacer. El cuerpo dispone de una “intencionalidad operativa” (Fuchs, 2012, p. 10), una forma habituada de estar en el mundo que se asemeja a la facilidad con la que un músico experimentado toca

el violín. La memoria corporal, por lo tanto, posee un conocimiento que no se reduce al conocimiento adquirido por la memoria del archivo, sino que el conocimiento se encuentra en el cuerpo vivido (*Leib*) (Fuchs, 2021, 10).

Como veremos, la noción de cuerpo vivido permitirá, en otras cosas, cuestionar la comprensión de la herida corporal según el paradigma de la violencia física: una marca fácilmente reconocible en la epidermis. El cuerpo vivido rechaza la distinción un tanto rígida entre una violencia simbólica, que deja una marca psicológica en el individuo, y la violencia física, con su correspondiente marca corporal. Más bien, a lo que apunta la noción del cuerpo vivido es que no hay una herida que no sea, en grados diferentes, tanto física como simbólica. Para hacer más claro este punto, conviene señalar dos de las principales características del cuerpo vivido que menciona Husserl. En primer lugar, el cuerpo vivido es el punto de partida de la orientación, todas las cosas del mundo circundante poseen una orientación hacia el cuerpo, así como, en consecuencia, todas las expresiones de orientación del cuerpo vivido implican esta relación con el mundo. En este sentido, “cada yo tiene su ámbito de percepción, y necesariamente percibe las cosas en una orientación determinada. Las cosas aparecen y lo hacen desde este o aquel lado, y en este modo de aparición reside la relación irrevocablemente decidida con un aquí y sus direcciones básicas (Husserl, 1989, 158)”.

La segunda característica del cuerpo vivido consiste en que es “el único objeto que es directamente movable espontáneamente por la voluntad de mi ego puro y medio para producir un movimiento espontáneo e indirecto de otras cosas [...] (Husserl, 1952, 151-152)”. Además de ser el punto cero de la orientación, el cuerpo vivido se diferencia del resto de cosas en el sentido de que puede elegir moverse a partir de su propia voluntad. Es cierto, no obstante, que el movimiento de los cuerpos no es totalmente libre ni espontáneo como podría parecer. La percepción del cuerpo implica principalmente ciertas orientaciones; lo que se percibe depende del lugar en el que nos encontremos, lo que nos dará a su vez una perspectiva específica de las cosas. Ahora bien, es pertinente destacar, siguiendo a Husserl, que mientras ciertas orientaciones pueden estar restringidas o disponibles para los cuerpos, la distinción fundamental radica en que “las meras cosas materiales son sólo mecánicamente movibles y sólo a medias espontáneamente movibles, sólo los cuerpos son directa y espontáneamente (“libremente”) movibles, y ello mediante el yo libre que les pertenece y su voluntad (Husserl, 1952, 152)”.

Lo dicho hasta ahora permite responder de una manera más concreta y matizada a la pregunta: ¿qué quiere decir que un cuerpo sea herido en su esquema corporal? Desde una perspectiva fenomenológica, el cuerpo vivido (*Leib*) nos ofrece una comprensión de la corporalidad que reconoce que “nuestra experiencia del mundo, nuestra experiencia del yo y nuestra experiencia de los demás están formadas e influidas por la corporalidad” (Gallagher & Zahavi, 2007, 208). En este sentido, el cuerpo siempre tiene cosas por hacer y por decir, pero estas acciones están situadas en lugares específicos, se desarrollan en ubicaciones concretas, ya sea en una habitación de la propia casa, en una terraza, en la oficina del trabajo, en la sala de espera del ambulatorio, etc. La localización o el espacio que ocupa el cuerpo no es neutral, porque el espacio “adquiere dirección al ser habitado por los cuerpos, de igual modo que los cuerpos adquieren dirección al habitar el espacio” (Ahmed, 2019, 27). Esto se evidencia de un modo particular en aquellas vidas que existen en los márgenes:

La experiencia de Fanon de ser racializado por los franceses antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial instituye un cambio en su experiencia de su esquema corporal desde el asiento de su “yo puedo” al de un “yo no puedo”. Las posibilidades de lo que puede hacer en una situación dada, las formas en que puede expandirse y ocupar el espacio, se colapsan en un “esquema epidérmico racial” objetivador, por el que sus acciones quedan circunscritas por los mitos reductores que se proyectan sobre la superficie de su piel (2020, 157).

La percepción corporal de la que habla la fenomenología atañe a la forma de habitar los diferentes espacios, las formas de sentir, las emociones, las somatizaciones, las sensaciones y lo cognitivo (Olivier, 2006, p. 344). Pero los diferentes espacios que habitan los cuerpos no son espacios sin memoria. En palabras de Ahmed: “[...] la fenomenología nos ayuda a analizar cómo los cuerpos están determinados por historias, que estos representan en sus comportamientos, sus posturas y sus gestos” (84). Por esa razón, cuando un cuerpo habita un determinado espacio, la temporalidad del presente, la temporalidad explícita, se encuentra influenciada o marcada por una temporalidad implícita que, aunque por momentos no pueda ser tematizada, tiene fuerza sobre el cuerpo. Desde este marco conceptual, el cuerpo puede ser herido en su esquema corporal cuando se produce una perturbación o alteración de la percepción corporal, es decir, cuando ciertas orientaciones o direcciones se ven rechazadas o privadas para el cuerpo. La corporalidad es dañada cuando en una situación no es posible desarrollar el “yo puedo”, cuando existen impedimentos de carácter corporal que no son meramente neurofisiológicos.

Es preciso señalar que la restricción de las orientaciones ligadas a un espacio y a la memoria corporal constituye una perspectiva particular al abordar el “no puedo”, en contraste con otras formas de limitación asociadas a la agencia del sujeto. Es decir: la limitación del movimiento no significa siempre que un individuo sea herido. Hay limitaciones que forman parte del proceso de la vida. Por ejemplo, una persona que siempre ha tenido confianza al subir montañas puede sentir cierto temor cuando se hace mayor a la hora de realizar determinadas rutas. Otro ejemplo relacionado con la agencia serían las personas con movilidad reducida. Los límites que produce no poder dirigirse hacia ciertos lugares, o la imposibilidad de hacer ciertas acciones, también puede generar otro tipo de expansiones corporales o de orientaciones. Sin embargo, el “no puedo” de la fenomenología tiene que ver con formas de restricción que son heridas. Una persona puede estar midiendo cada gesto que realiza, o evitar hacer alguna cosa, por las historias que el individuo asocia a determinados espacios, por la violencia que vivió en el pasado en espacios semejantes, limitando o cerrando las posibilidades de movimiento o de expresión, como en la experiencia de Fanon.

A partir de este horizonte argumentativo, es posible concebir que las heridas corporales no se reducen únicamente a determinadas partes del cuerpo. Según las dos características del cuerpo vivido, un cuerpo puede ser herido no solo porque siente determinadas sensaciones en la epidermis, sino que también es herido cuando se enfrenta a dificultades en su condición de ser (i) el punto cero de la orientación y como capacidad para (ii) poder moverse a su voluntad. En el caso (i), la herida “limita mis capacidades y absorbe mi atención” (Geniusas, 2020, 139). El cuerpo herido se convierte, así, en un objeto más de la experiencia que dificulta el fácil acceso a las cosas y a la interacción con ellas. A este respecto, aunque el cuerpo

vivido no deje de ser el punto cero de la orientación, no puedo distanciarme de él mientras dure la herida (Geniusas, 2020, 139). En el caso (ii), el cuerpo se resiste a la voluntad y al movimiento libre y espontáneo. La herida dificulta el acceso a espacios, objetos y relaciones interpersonales. El cuerpo vivido, en este sentido, es acortado, restringido en su movimiento, en sus posibilidades (Ahmed, 2006, 83).

Lo comentado hasta ahora, sin embargo, no responde todavía a la pregunta (b): ¿cuál es la relación entre dicha herida corporal y el lenguaje violento? Hasta este punto, hemos utilizado la noción de cuerpo vivido en un sentido perceptivo, concebido como un cuerpo imbuido de hábitos, con una memoria corporal que no se confunde con la memoria del archivo, y en relación con un mundo, para mostrar que las heridas corporales no dañan meramente el cuerpo fisiológico. El cuerpo puede ser herido en su percepción, en su forma de habitar los espacios, en su habilidad para llevar a cabo ciertas acciones y en las orientaciones que se abren o se cierran en un sentido percepto-motor. Sin embargo, todavía no se ha respondido a la pregunta de cómo el lenguaje violento puede infligir daño en este cuerpo vivido a través de sus elementos simbólicos.

4. La textura corporal de las palabras

La comprensión fenomenológica de la corporalidad que hemos discutido hasta ahora permite reconsiderar la distinción entre el *cuerpo objetivo* (*Körper*) y el *cuerpo vivido* (*Leib*) desde otro enfoque. Esta distinción no implica que los seres humanos tengamos dos cuerpos diferentes, uno objetivo y otro vivido; no se trata de una distinción ontológica. Más bien, esta distinción busca resaltar la diferencia entre comprender el cuerpo desde una noción de cuerpo experimentado, y desde la perspectiva que se le atribuye a un observador externo. En este sentido, el cuerpo objetivo se refiere al cuerpo entendido desde una posición externa, como si estuviéramos observando las características del cuerpo desde la distancia. También podemos situarnos en la perspectiva del observador externo al mirar nuestro propio brazo y detenemos a observar sus particularidades. Por esta razón, “el cuerpo objetivo es, en varios grados de abstracción, y definido en una variedad de perspectivas (neurológica, fisiológica, anatómica), un cuerpo percibido (Gallagher & Zahavi, 2007, 209).

Sin embargo, el cuerpo percibido también es un cuerpo vivido o experimentado; de lo contrario, no podríamos realizar observaciones desde una posición distanciada. A tal respecto, la distinción fenomenológica cuestiona la separación cartesiana entre mente-cuerpo, ya que no contemplo u observo mi mano desde una perspectiva no viviente, sin capacidad sensomotora. Como hemos visto, el cuerpo vivido es la forma en la que el cuerpo aparece en la experiencia. El cuerpo vivido no es un objeto que se interpone entre un yo desencarnado y el mundo, sino que “da forma a nuestra forma primera de ser-en-el-mundo” (Gallagher & Zahavi, 2007, 210). Asimismo, el cuerpo vivido tampoco se reduce únicamente a las orientaciones espaciales, también es un cuerpo que experimenta sensaciones localizadas y de manera más holística. Por ejemplo, cuando nos sentimos tristes, percibimos el mundo de un modo melancólico; en contraste, cuando estamos contentos, el cuerpo se mueve de manera grácil y el mundo parece lleno de posibilidades.

Con todo, el contacto del cuerpo con el entorno no debe interpretarse como un encuentro entre dos superficies separadas, como si cada parte estuviera ajena a la otra hasta que se produce el contacto. Más bien, la relación entre el cuerpo y el mundo es el entrelazado. Los límites de mi cuerpo no se reducen a los límites de mi piel, sino que se extiende hacia el entorno que lo rodea. Las posibilidades que se abren y se cierran para mi cuerpo definen el espacio a su alrededor, ya sea cuando quiero alcanzar un vaso que está enfrente de mí o cuando comprendo que ya no podré subir esa montaña. Por esa razón, “el entorno regula el cuerpo directa e indirectamente, de modo que el cuerpo es en cierto sentido la expresión o el reflejo del entorno” (Gallagher & Zahavi, 2007, 211). Hay momentos en los que el cuerpo responde con ciertos sentimientos y sensaciones, según su memoria y esquema corporal, y esta respuesta del cuerpo viene definida por el entorno. A pesar de que el interior del cuerpo tiene sus propios mecanismos fisiológicos y neurológicos, estos no pueden entenderse sin considerar la significación que se otorga al entorno. Esta comunicación entre lo interno y lo externo se hace evidente, especialmente cuando el cuerpo se relaja o no está alerta en determinadas circunstancias, mientras que en otras situaciones se tensa. Sin embargo, la dirección no va siempre de lo externo a lo interno; a menudo, los cambios internos en el cuerpo pueden transformar el entorno y afectar la corporalidad de maneras que antes no había experimentado.

Siguiendo esta línea argumentativa, la herida corporal provocada por el lenguaje no se limita a una herida localizable en una parte específica del cuerpo, descansando en la comprensión de la corporalidad únicamente como un cuerpo objetivo (*Körper*). Por el contrario, si consideramos el cuerpo vivido en su interacción con el mundo de la vida desde una perspectiva intersubjetiva y sociológica, entonces comprendemos que el lenguaje es parte integral del cuerpo vivido. Cuando el lenguaje nos daña violentamente, las palabras tienen efectos corporales porque el cuerpo vivido no es ajeno a las formas de interpelación lingüísticas. En este sentido, si el lenguaje nos afecta es porque la textura del esquema y la memoria corporal no es completamente diferente del mundo de la vida y, por extensión, del mundo de las palabras. Las reacciones inmediatas ante ciertas palabras muestran, precisamente, cómo el lenguaje puede golpearnos corporalmente porque, como vimos, el cuerpo vivido no se relaciona con el mundo como un mero contacto entre dos superficies, sino que está entrelazado en la vida misma.

No obstante, existe una lectura alternativa de la herida lingüística que sugiere que la violencia del lenguaje no causa heridas corporales, sino psicológicas. Según esta perspectiva, algunas palabras pueden herir a las personas debido a su historia personal y a la carga emocional que esas palabras o formas de interpelación tienen para ellas. Esta interpretación considera que las heridas provocadas por ciertas palabras son el resultado de una mediación de la psique. El cuerpo sería, por lo tanto, el último eslabón de la cadena palabra-psyque-soma, afectado de forma secundaria, como si fuera el contenedor de los efectos psicológicos de las palabras, mediado por un registro previo que “interpreta” o “codifica” lo que, más tarde, se vivirá como una herida. Sin embargo, como señala Denise Riley en *Impersonal Passion*:

[...] el contraste habitual entre lo lingüístico y lo psíquico, en el que solemos vernos obligados a decantarnos por el inconsciente o por el lenguaje, resulta especialmente inútil. No hay nada más allá de la interpelación, si por más allá se entiende una

zambullida en un éter de la psique tan pronto como nos descolgamos de la repisa de lo histórico y lo lingüístico (2010, 10).

Si consideramos la corporalidad desde una perspectiva fenomenológica, y tratamos de entender la relación entre el cuerpo y el lenguaje no como instancias separadas, sino unidas desde un comienzo, entonces es posible concebir que el cuerpo es afectado por el lenguaje sin apelar a un inconsciente o a un ámbito que vaya más allá de la interpelación lingüística y que serviría de razón para señalar la excesiva sensibilidad lingüística ante las palabras. En esta dirección, sigue apuntando Riley que “la estructura lingüística de la herida verbal de mi infancia era y es exactamente la misma que la que me atormenta ahora; cuando tenía dos años, ya entonces no había un nombramiento “puramente psíquico” para mí, sino una interpelación que, al ser siempre lingüística, era siempre afectiva” (p. 26). Si bien es cierto que Riley emplea esta serie de consideraciones para cuestionar que la herida del lenguaje se interprete de manera puramente psicologicista, considero que abre el camino a entender la fuerza corporal del lenguaje desde la perspectiva que estamos discutiendo.

Desde la mirada fenomenológica planteada hasta ahora, podría responder a la pregunta que Gehring y Butler no contemplan: ¿qué características debe tener el ser humano para verse afectado corporalmente por el lenguaje? Para abordar esta pregunta no es necesario eliminar o rechazar el ámbito psíquico del sufrimiento o la aflicción. Pero podemos explorar dos elementos que pueden arrojar luz sobre la relación entre el lenguaje, concebido todavía a la manera tradicional, es decir, como desencarnado, y la corporalidad. En primer lugar, con el concepto fenomenológico de cuerpo vivido ya no es necesario esclarecer cómo se vinculan el cuerpo y la psique, ya que, como señala Geniusas siguiendo a Husserl, “resultan ser partes abstractas que pertenecen a un todo concreto” (2020, p. 171). Para entender este punto, hay que recordar que la noción de cuerpo vivido depende de los conceptos de esquema y hábito corporales, y que estos nos permitan comprender la manera encarnada de estar en el mundo. El esquema corporal no se desarrolla de un modo consciente, ni tampoco a través de una instancia interna que registre lo externo para luego convertirlo en un movimiento motor y perceptivo del cuerpo.

En segundo lugar, la herida afecta al cuerpo vivido, concebido como un cuerpo en interacción con el mundo de la vida (*Lebenswelt*). De este modo, la herida del lenguaje ya no se interpretará únicamente como una herida en términos físicos (*Körper*) o psicológicos, sino que afectará al cuerpo vivido como conciencia corporal y como un cuerpo orientado en ciertas direcciones según sus relaciones espaciales y percepto-motoras que quedan impresas en la memoria corporal (Ahmed, 2019, 83). Las experiencias dolorosas, como las derivadas lenguaje violento, dejan huellas en el cuerpo. Los momentos de vejación verbal están poblados de detalles específicos: la persona que nos insultó, nuestra relación con ella, el entorno y la duración de la violencia verbal. En ciertas ocasiones, según la gravedad del episodio o nuestra edad, el cuerpo retiene estos aspectos, por lo que, en el futuro, instintivamente, “uno se tensa, se retrae o esquivo cuando el dolor amenaza” (Fuchs, 2012, 17) en una situación similar. Desde esta perspectiva, la herida de la que venimos hablando es una experiencia humana que abarca lo corporal, lo social, lo histórico, lo cultural y lo personal.

Este enfoque implica que la separación entre diferentes niveles (lingüístico, corporal y psicológico) es útil desde un punto de vista heurístico, pero no se sigue que cada uno de

ellos un estatuto ontológico diferente o se puede separar claramente de los demás. En este sentido, las palabras que a uno le han dirigido, la forma en la que nos han interpelado desde los primeros años de vida, forman parte de nuestra corporalidad. Ser herido corporalmente por una palabra, por lo tanto, significa que algunas palabras que recibimos están tejidas en el cuerpo, eran palabras con las que crecimos, con las que éramos nombrados e interpelados. Son palabras que forman nuestra textura corporal, pues a partir de ellas evitábamos determinados espacios, o los esperábamos con una nerviosidad y alegría motora. Muchas veces, esas palabras tenían un cariz violento: designaban un aspecto de nuestro cuerpo, señalaban una característica de nuestra condición social, o eran dichas en un tono despectivo o lesivo.

Sin embargo, esas palabras forman parte de nuestra corporalidad, de nuestra forma de movernos y de habitar los espacios, pero también de las reacciones de nuestra piel y de nuestros órganos. La corporalidad de las palabras implica, por lo tanto, que lo social y lo psíquico están entrelazados, que no hay una separación claramente definida entre ambos. Ser golpeado por el lenguaje, recibir corporalmente la fuerza de las palabras, está relacionado, por consiguiente, con una impresionabilidad que está vinculada con entender la fuerza del lenguaje en un sentido social, como señalaba Butler, pero también en comprender que lo social, entendido como un aspecto simbólico de la vida, forma parte también de lo corporal, una corporalidad que va más allá de lo fisiológico.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2019), *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos y otros*, Ediciones Bellaterra.
- Austin, J. L. (1918), *How to Do Things with Words*, Martino Fine Books: Eastford.
- Bernard, M. (1994), *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente*, Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2021), *Excitable Speech. A Politics of Performative*, London and New York: Routledge.
- Butler, J. (2021), *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*, Barcelona: Paidós.
- Fuchs, T. (2012), "The phenomenology of body memory", en *Body Memory, Metaphor and Movement*, John Benjamins Publishing Company: Ámsterdam.
- Gelber, K. (2002), *Speaking Back. The free speech versus hate speech debate*, John Benjamins Publishing Company: Amsterdam.
- Gahrn-Andersen, R. (2017), "But language too is to material!", en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 18.
- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013), *La mente fenomenológica*, Madrid: Alianza.
- Galtung, J. (1978), „Der besondere Beitrag der Friedensforschung zum Studium der Gewalt: Typologien“, en: Röttgers, K y Saner, H. *Gewalt*, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. AG.
- Gehring, P. (2007), *Über die Körperkraft von Sprache*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Geniusas, S. (2020), *The Phenomenology of Pain*, Ohio University Press: USA.
- Halák, J. (2018), "The concept of "Body Schema" in Merleau-Ponty's Account of Embodied Subjectivity", en *Body Ecology and Emersive Leisure*, London and New York: Routledge.
- Hermann, S, Krämer, S. y Kuch, H. (2007), *Verletzende Worte: Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld: transcript Verlag.

- Husserl, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen.
- Langton, R. (1993), "Speech Acts and Unspeakable Acts", *Philosophy & Public Affairs*, 22 (4), 293-330.
- MacKinnon, C. (1993), *Only Words*, MA: Harvard University Press.
- Maitra, I., y McGowan, M. K. (Eds.), (2012), *Speech & Harm. Controversies Over Free Speech*, Oxford University Press: London.
- Matsuda, Mari J., Lawrence, Charles R. III, Delgado, Richard, y Crenshaw, Kimberlé W., (1993), *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and The First Amendment Faculty Books*. 287.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Francia: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1993), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1970), *Themes from the Lectures at the Collège de France, 1952-1960*, Evanston Illinois: Northwestern University Press.
- Ngo, H. (2016), "Racist habits: A phenomenological analysis of racism and the habitual body", en *Philosophy and Social Criticism*, 42.
- Nunner-Winkler, G. (2004), "Überlegungen zum Gewaltbegriff", en W. Heitmeyer, & H.-G. Soeffner (Eds.), *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Olivier, A. (2019), "The Spatiality of Pain", en *South African Journal of Philosophy*, 25.
- Riley, D. (2005), *Impersonal Passion: Language as Affect*, Duke University Press: USA.
- Weiss, G., V. Murphy, A. & Salamon, G. (2020), *50 Concepts for a Critical* Phenomenology*, Northwestern University Press: Evanston.

RESEÑAS

RODRÍGUEZ CASTRO, F. (2023). *Determinismo y contingencia. Una perspectiva evolucionista*. Madrid: Catarata.

Las que andamos a vueltas con el pensamiento español, seguimos atentamente las novedades que van apareciendo, sean quienes sean sus autores/as y procedan o no del ámbito universitario. El actual pensamiento filosófico en castellano dista de ser un asunto sencillo, que se pueda despachar con escuetas y secas referencias a la obra de unos y otras, máxime cuando se trata de un autor *extra muros* como al que nos vamos a referir. Existen también, cosa de agradecer, los investigadores solitarios, los académicos con escuela, pero sin capilla y los librepensadores rigurosos y honestos, como es el caso del profesor Fermín Rodríguez Castro (en adelante citado como FRC), cuyo libro nos honramos en comentar. Una vez cursados sucesivamente los estudios de Magisterio, Filosofía y Sociología, y prolongados durante tres años con beca de investigación en la UCM, concedida por la Dirección General de Universidades, ejerció la docencia fundamentalmente en centros de Secundaria y Bachillerato, labor compatibilizada con una intensa actividad sindical y política. Aparte de numerosos artículos en revistas y libros colectivos relacionados con la filosofía, el libro de FRC recientemente publicado tiene la voluntad de representar, frente a cierta univocidad y monologismo de la investigación al uso, al pluralismo y dialogismo de la razón filosófica que nunca ha sido ni es en la actualidad ajena al progreso científico. En este sentido, *Determinismo y*

contingencia, desde su mismo título quiere pensar y reflexionar sobre un asunto científico, las condiciones de posibilidad de los procesos evolutivos, desde un enfoque *epistemológico*, que siempre es difícil de circunscribir con precisión y rigor.

La investigación científica de carácter académico que se lleva a cabo en España, que tantos y tan buenos resultados viene cosechando desde hace un buen número de años, adolece de un severo defecto, derivado de la compartimentación del saber en áreas de conocimiento. El prurito de distinguirse y sobresalir sobre colegas que comparten los mismos textos y fuentes ha atomizado la investigación filosófica. Esto se hace especialmente evidente en las áreas que se escindieron del área matriz, que sigue llamándose “filosofía” a secas, que es probablemente la única a la que no espanta, ahuyenta ni aleja temas como el que ocupa al profesor FRC, que aborda en este libro más que interesante y de lectura más que recomendable para filósofos y científicos. Viene a cuento recordar una anécdota según la cual el maestro José Luis Piniños Díaz (1919-2013) recomendaba a los futuros filósofos que no dejaran de prestar atención muy especial a la biología evolucionista, porque esta disciplina ha venido cambiando radicalmente lo que nuestros contemporáneos han pensado en el pasado y presente. Ni que decir tiene las decisivas consecuencias del evolucionismo para lo que llamamos la naturaleza humana, sea lo

que sea lo que entendamos por ella, a despecho del desabrido y a todas luces ideologizado enfoque sociobiológico de Wilson y Dawkins. Paradójicamente, ambos han quedado como marco teórico del singular nuevo gurú Kurzweil, pero esas consecuencias distan mucho de haber sido pensadas a fondo. Por todo esto, el libro de FRC resulta, amén de interesante y de amena lectura, altamente oportuno y pertinente.

El libro se estructura en seis capítulos, que conforma dos secciones, la primera hasta la página 148 supone en conjunto un fructífero diálogo que su autor sostiene con tres reputados científicos, tan poco conocidos en nuestros lares como necesitados de que volvamos a leerlos. Se trata del bioquímico, biólogo y teórico de la ciencia Faustino Córdón Bonet (1909-1999), su discípulo y colaborador Chomin Cunchillos (1950-2015) y el amigo de ambos y difusor de sus obras, el antropólogo y filósofo francés, Patrick Tort (1952), propulsores de una biología evolucionista, que más que propuesta parece un paradigma para interrelacionar los tres niveles en que se estudia la evolución de la vida, apuntando una proyección epistemológica más general sobre el conjunto de los niveles de integración a los que ha dado lugar el desarrollo de nuestro mundo energético-material, así como el método en coherencia con una perspectiva evolucionista (explicación de ser o fenómeno por su proceso de origen). Si observamos la historia del darwinismo desde *El origen de las especies* (1859) y *El origen del ser humano* (1871), ha tenido dos campos de permanente aplicación: el mal llamado “darwinismo social” con Spencer y el socialismo de Marx y Engels, que vieron en Darwin la confirmación a nivel biológico y antropológico de que la naturaleza humana es producto de un llegar a ser a partir de otras especies de mamíferos, todo lo cual es

reactualizado y reinterpretado, dicho sea de paso, por Dawkins con la ayuda de la genética moderna. El otro campo es el psicológico con Pinker a la cabeza, que sostiene que las criaturas humanas son producto del desarrollo de las capacidades cerebrales en continua evolución. Por cierto, en la época de los estudios en la Complutense de FRC, junto a otros profesores conocidos como Jerez Mir (amigo y difusor de las teorías de Córdón), José Luis Pinillos Díaz (1919-2013), insistía en que sin la teoría de la evolución no es posible entender nada de la mente humana. El propio Pinillos tenía una fotocopia encuadrada del libro *El origen de la conciencia humana*, de Alexander Georgyevich Spirkin, como si fuese un libro antiguo, que prestaba a sus estudiantes distinguidos y de confianza con la promesa de devolución, pues como libro soviético estaba rigurosamente prohibido por la censura franquista. En este y otros libros muchos militantes antifranquistas aprendieron a vincular de manera indisoluble el evolucionismo darwiniano y la filosofía marxista, lejos de aquel *Diamat* de infausto recuerdo. A partir de estos antecedentes, hemos de situar tanto la línea de investigación de Córdón Bonet y sus discípulos (también condenados al ostracismo académico), como esta exposición de FRC. Porque no podemos olvidar que, junto a escuelas de pensamiento científico-filosófico cerradas sobre sí mismas, no sólo no ha desaparecido, sino que renace de continuo cierto fundamentalismo religioso, negador de la teoría de la evolución y postulador de un creacionismo desfasado y atávico, defensor del terraplanismo, negador de las vacunas y del cambio climático.

Por otro lado, lo cierto es que el estricto planteamiento de la ciencia moderna, que debemos a Descartes, sostiene que Dios no está sometido ni atado a verdades eter-

nas de carácter racional, lo que nos permite un amplio punto de vista en relación con la compatibilidad o no de la creencia religiosa y la verdad científica. Pero tenemos que reconocer que, en este sentido, la productividad científica del programa darwiniano no tiene parangón si lo situamos en la famosa triada foucaultiana que forman Marx, Darwin y Freud, dado su alto impacto no sólo en las disciplinas científicas, especialmente las biológicas, sino, lo que es más importante, en todo el ámbito de las ciencias sociales y humanas. El libro del profesor FRC se sitúa en el centro del terremoto epistemológico que ha producido y sigue produciendo la revolución darwiniana.

El universo no es solo regularidad y simetría, permanencia e identidad, sino también y en la misma medida, variabilidad, cambio, excepcionalidad e impredecibilidad; junto al patrón de medida (*métron*) se encuentra lo medido (*métrion*), siempre disponible para conocer los asuntos humanos. Lo múltiple y diverso del cosmos corre a la par de lo regular y previsible, desde los orígenes del pensamiento racional. FRC exhuma con acierto el término aristotélico *endejónomenos*, como lo no necesario pero posible o lo potencial posible. Debemos felizmente a Aristóteles esa sabia mezcla de necesidad y contingencia para explicar los fenómenos naturales y sociales. Según el de Estagira nos seguimos moviendo, por así decirlo, entre la necesidad del mundo supra lunar y la contingencia del infra lunar o humano. El objeto que el libro de FRC es claro al respecto: visitar y reformular la teoría evolucionista darwiniana, que ha socavado históricamente el modelo de Laplace del determinismo clásico, supliéndolo por un modelo evolucionista que no renuncia a la explicación causal de los fenómenos (p. 45). Ni que decir tiene que

el título del libro alude a una polémica que atraviesa el pensamiento occidental desde sus orígenes griegos, a la vez que a un indeterminismo radical, incompatible con la ciencia, que desde Aristóteles es explicación de seres y fenómenos por sus causas. Así las cosas, la tarea que el libro se propone es estudiar la posibilidad de que el orden y la causalidad sean compatibles con procesos que, como en el caso de la biología evolucionista, abran paso a la viabilidad de la *contingencia*, fruto de la interacción de múltiples agentes que permite la apertura de diversos caminos evolutivos dentro de un abanico limitado de posibilidades y resultados, y con distintos grados de probabilidad. Una categoría ésta, la de la causalidad contingente, que se opone tanto al determinismo estricto, lineal y necesario, como a la indeterminación. El libro, escrito en un lenguaje sencillo y claro, aun no exento de profundidad, es recomendable para profesores y estudiantes universitarios de ciencias y de humanidades, en especial para biólogos y filósofos.

En esta nota sólo haremos referencia al elemento esencial de la teoría evolucionista de la biología, que promovido por Faustino Cordon y su escuela, ha sido tematizado brillantemente por el profesor FRC. El contexto de la propuesta que el libro vehicula tiene que ver con la necesidad de que los científicos de la vida asuman un punto de vista global y totalizante, más allá del tratamiento meramente compositivo que divide en compartimentos estancos al protoplasma, la célula y el resto de los seres vivos. Nos referimos a la hipótesis/programa de investigación según el cual la *unidad* de todo ser vivo se delimita como *foco de acción y experiencia*, que supone posicionarse frente a la tesis que entiende el organismo como simple sistema de las partes que lo constituyen. Si todos y cada

uno de los seres vivos son acción y experiencia, esto nos lleva a delimitar el concepto de nivel de integración que, más allá de la reconocida complejidad creciente, nuclea, en número y relación jerárquica, lo que podemos entender como evolución biológica a través de sucesivos estratos de organismos, como unidades definidas por nuevas y emergentes propiedades que las diferencian de las correspondientes al nivel anterior a la vez que las integran. Pudiera parecer un despropósito atribuir experiencia, por ejemplo, al protoplasma o proteínas globulares (denominación última adoptada por Córdón), como un primer nivel de los seres vivos, a partir de las cuales se genere la célula; pero qué duda cabe que es una hipótesis plausible para explicar la evolución de la vida hasta llegar a la formación de los organismos unicelulares y las criaturas pluricelulares más complejas. Sin necesidad del recurso a la teleología o a la teleonomía, la capacidad de acción y experiencia en su interacción con el medio, atribuida a los seres vivos, sea probablemente aquello que les proporciona cierto *quantum* de autonomía, conciencia, intencionalidad y “libertad”. Estas características han sido atribuidas al ser humano desde el comienzo del pensamiento occidental hasta su fundamentación en Kant. El filósofo regiomontano, el Tartarín de Königsberg que, según Antonio Machado, todo lo llegó a saber, sostuvo que la vida contiene dos modos de libertad, el de la naturaleza orgánica en general y el de los seres humanos en particular. Los biólogos siguen sin aprender la distinción kantiana entre condición y determinación, entre la condicionalidad material que impone la naturaleza a todos sus productos, y la determinabilidad, obra de la voluntad humana en orden al conocimiento y la acción. Esta postulación kantiana autoriza y acredita para hablar de una

acción natural motivada por la libertad, de la que gozamos los humanos, pero que compartimos, en distinto grado, con el resto de los seres vivos. Esta distinción capital entre condicionamiento y determinación nos permite escapar del férreo determinismo clásico que niega la libertad humana y cualquier *primordio* anterior o paralelo. De manera que, aunque parezca paradójico, los seres humanos, condicionados por nuestra naturaleza biológica, podemos autodeterminarnos por efecto de la variabilidad necesaria para sobrevivir como especie en tanto seres intencionales y libres. El sesgo determinista que caracteriza las neurociencias y el cognitivismo en general viene requerido por su aplicación a las TIC, que pretenden suplir con un acúmulo descomunal de información, en forma de cerebro conectado a una memoria externa, al raciocinio natural de tanta utilidad para la vida práctica.

El gran mérito del libro que comentamos lo constituye la lúcida exposición de la teoría de Faustino Córdón referida a los niveles de integración energético-material, la reivindicación del paradigma evolucionista en biología, y las consecuencias que todo ello tendría para la función sociopolítica de las ciencias, hoy en manos de tecnólogos, que sólo consideran los resultados y el rendimiento como paradigma universal. Oigamos a Córdón para que el lector de esta nota tenga claro qué representa esta reivindicación de la biología evolucionista: “la característica esencial de los niveles de integración, a la que deben su nombre, es que surgen y sostienen continua y directamente los unos en los otros (...), de modo que todo gran conjunto de todos los individuos de uno de ellos se extiende por todo un ámbito que constituye uno de los grandes estratos de realidad (niveles) trabado por un dinamismo perpetuo, que

enlaza los modos peculiares, los conjuntos de individuos de nivel inferior de cuya cooperación surgen (los niveles superiores)” (FRC, p. 162). De manera que ni indeterminismo, ni teleología ni azar inexplicable, sino condicionamiento que no excluye la determinación, llamada por Epicuro *clínamen* y por Kant determinación por libertad, de la que no se encuentra excluida la naturaleza inorgánica, biomolecular ni orgánica. El modelo de la libertad en la naturaleza no puede venir definido solo por las acciones humanas, sino por la emergencia de condiciones y seres nuevos a partir de determinaciones que hacen posible la variabilidad que tiene como consecuencia la supervivencia de unos seres en detrimento de otros. Entre distintas opciones, todas ellas condicionadas por causas naturales, no hay un determinismo estricto, sino que funciona a modo de carácter contingente y selectivo entre las distintas opciones. En filosofía no hemos pensado con suficiente radicalidad, como propuso Hegel, la noción de diferencia que alude a la separación de lo diverso y no excluye la unidad en la diferencia. De aquí que, como filósofos, nos veamos en la disposición de sostener con Hegel que “este movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida que*, a partir de él, brota ante ella *un nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará *experiencia*” (Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Ed. A. Gómez Ramos, pp. 156-157). ¿Justifica esta referencia la compatibilidad entre la dialéctica y los niveles de integración energética y material, que postula Córdón? Por nuestra parte, dejamos el interrogante planteado, para volver sobre él en mejor ocasión.

Aun teniendo en cuenta lo anterior, el libro de FRC tiene otra virtualidad para justificar y recomendar su lectura. Porque

el problema de todo planteamiento evolucionista en ciencia y filosofía es el problema de la agencia. ¿Qué o quién es el sujeto agente de la evolución? La solución adoptada por la teoría evolucionista es que las unidades de integración son los agentes responsables del movimiento de la realidad toda y de su evolución. Si las unidades de integración son los principios de la acción/movimiento, también lo son de las experiencias que todo ser integra en sí mismo. En el caso concreto de los seres vivos, si las unidades de integración, unidades de acción-experiencia y de su integración-apropiación por los individuos, son la clave para entender toda realidad, se debe a la interacción con el medio, a la captación de recursos para seguir actuando, todo lo cual viene a parar en la alimentación (captación de una fuente energía y su metabolismo), campo en el que Córdón no solo fue pionero, sino que sus trabajos siguen siendo referencia obligada en este dominio científico.

En definitiva y para concluir conviene resaltar que las unidades de integración en las que consistimos los seres vivos, con su capacidad de acción y experiencia que los mantiene en la existencia, “implica un cierto grado de *conciencia* y, por tanto, de espontaneidad, intencionalidad y contingencia en sus respuestas, como propiedades equivalentes dentro de la esfera biológica”, así como la capacidad de rectificación de las respuestas fallidas (FRC. *Determinismo y contingencia*, p. 166). Ni que decir tiene que la teoría de Córdón no tenga limitaciones, en especial las referidas al paso entre los niveles molecular, celular y animal, que requieren estudios exhaustivos que puedan ratificar la hipótesis de los niveles de integración, esto es, estudios empíricos y experimentales que validen la hipótesis de partida. En especial, trabajos

que ratifiquen la tesis de que la conciencia y la libertad, evidentes en la naturaleza humana, debe ser supuestas, como *primordia*, en todos y cada uno de los niveles de integración biológica, así como su base en la *contingencia* que atraviesa todos los procesos evolutivos, incluso a nivel cósmico (contingencia imposible de que emergiera en el estrato biológico, si su antecedente evolución físico-química estuviera sujeta a leyes estrictamente deterministas: de la necesidad no puede surgir la contingencia).

La mayor amenaza para el progreso de estos trabajos viene de la retaguardia, en este caso, de las neurociencias que han entrado a saco en el campo de la conciencia con la pretensión de explicarla desde sus mecanismos neuronales. Frente a estos intentos, el delgado hilo de la contingencia

que proporciona la biología evolucionista no deja de ser una buena hipótesis para hacer frente a la discontinuidad/discontinuidades que a buen seguro se presentan. En resumen, en un universo contingente, habitado en un instante fugacísimo y en un minúsculo rincón del mundo conocido, por seres sumamente eventuales, hemos de saludar con optimismo y alegría este ensayo sobre la noción de contingencia, que no desaprovechará cualquier lector, circunstancia que ganará partidarios a la causa de los que, manteniendo el raro ejercicio de la lectura, no quieren tirar por la borda la hipótesis de la libertad del género humano.

Amada Cesibel Ochoa Pineda
(Universidad de Almería, España)

VENEZIA, L. (2023). *El problema de la obligación política: una introducción*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

El presente libro constituye una valiosa investigación acerca de un problema formulado canónicamente por la filosofía política de la modernidad clásica, el cual, ciertamente, no ha perdido actualidad: ¿por qué obedecemos a quienes obedecemos? ¿estamos obligados a obedecer a la autoridad política? ¿de dónde proceden las obligaciones políticas? En efecto, es posible encontrar en reiteradas oportunidades este núcleo de interrogantes en los textos de Thomas Hobbes, John Locke o Baruch de Spinoza.

Paradójicamente, la tradición moderna iusnaturalista planteó con nitidez el pro-

blema antes de que, *strictu sensu*, existiera el Estado como orden normativo tal como hoy lo conocemos (Estado constitucional, con división de poderes y garantía de los derechos de los individuos, como reza el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789). En efecto, el orden jurídico-político que estos autores tenían frente a sus ojos distaba bastante de ser el nuestro. Sin embargo, ello no impidió que plantearan con claridad y distinción un problema que no ha perdido vigencia. Más aún, podemos decir que esta inquietud encuentra hoy una complejización mayor, dado que —al

menos en Occidente— los órdenes estatales actuales aspiran a exhibir una legitimidad auténticamente democrática y constitucional, y en consecuencia, a presumir que los ciudadanos tienen la obligación de obedecer a las autoridades políticas.

Contra esta pretensión, Dr. Luciano Venezia sostiene la tesis de un “anarquismo filosófico *a posteriori*”, conforme a la cual se sostiene que “podemos considerar justificadamente que los ciudadanos no tienen la obligación o el deber de obedecer las directivas de la autoridad política” (162). Para fundamentar su posición, el libro lleva a cabo un recorrido dividido en tres partes. Este abordaje se inscribe en la tradición de la filosofía política analítica contemporánea y, a partir de la misma, pone en diálogo las tesis de Thomas Hobbes o John Locke con las de pensadores contemporáneos como John Rawls, Joseph Raz o John Simmons. Siguiendo la conocida distinción de Derek Parfit, afirma el autor: “...mi enfoque es el utilizado por “profanadores de tumbas” —filósofos— antes que el adoptado por “arqueólogos” —historiadores de las ideas—” (25). En la primera parte se establece una caracterización del concepto de “obligación política”, de la noción de “autoridad” y de aquello que puede entenderse como “razones para actuar”. Aquí el autor se detiene en la evaluación de consideraciones presentes en los mencionados clásicos, referidas a la diferencia entre autoridad práctica y autoridad epistémica, autoridad *de iure* y autoridad *de facto*, y a la relación entre autoridad y coerción.

La segunda parte es la más extensa y se concentra en evaluar críticamente las diferentes teorías que aspiran a justificar la tesis de que los individuos o ciudadanos tienen obligaciones políticas, o la obligación de obedecer a las autoridades políticas. Venezia sistematiza el plexo argumentativo

en ocho teorías distintas, las cuales, a su vez, se subdividen en teorías voluntaristas y no voluntaristas. Entre las voluntaristas aparecen allí las teorías del consentimiento —expreso o tácito—, típicamente reconocibles en la tradición del contractualismo moderno y contemporáneo. Luego de criticar los argumentos principales de estas doctrinas, se evalúa la teoría del juego limpio, presente en los textos de H. L. Hart o en la *Teoría de la Justicia* de John Rawls.

Luego de poner en evidencia problemas e inconsecuencias propias del primer grupo de teorías (que, de un modo u otro, según el autor, suponen un consentimiento insuficiente para justificar la obligación política), se pasa al análisis crítico de los argumentos utilitaristas —teoría consecuencialista por excelencia— presente en los textos clásicos de John Stuart Mill o de G. E. Moore. Las teorías no voluntaristas aparecen agrupadas en torno a cinco versiones diferentes, que a su vez son caracterizadas como “deontológicas”: el autor pasa revista allí a (i) la teoría del juego limpio de George Klosko, (ii) la teoría del consentimiento hipotético (presente tanto en Thomas Hobbes como en Hanna Pitkin), (iii) la teoría de la gratitud (reconocible tanto en el Critón de Platón como en versiones contemporáneas), (iv) el deber de apoyar instituciones justas, nuevamente presente en los textos de Rawls; y (v) la teoría del servicio, tematizada principalmente por Joseph Raz. Este grupo de cinco teorías ofrecen diferentes argumentos para poder justificar la necesidad de que los ciudadanos tengan obligaciones políticas. El análisis de Venezia critica la insuficiencia o parcialidad de los mismos que, según el autor, no permiten justificar debidamente la tesis de la obligación política.

En la tercera parte del libro el autor presenta su propia tesis, la del anarquismo filosófico *a posteriori*. Ella aparece dife-

renciada del anarquismo político (para el cual, dado que el Estado es ilegítimo, los individuos deberían hacer lo posible para eliminarlo), y del anarquismo filosófico *a priori* (para el cual, el ejercicio de la autoridad es incompatible con la autonomía moral o la racionalidad de las personas). La propia posición del autor aparece formalizada de la siguiente manera:

- “1. Los ciudadanos son libres e iguales.
2. Por tanto, a menos que se muestre lo contrario, los ciudadanos no tienen obligaciones políticas.
3. Ahora bien, actos de consentimiento personal, promesas o contratos, así como actos que involucran la aceptación de los beneficios del Estado, son normalmente suficientes para justificar la obligación política de los ciudadanos.
4. Sin embargo, los ciudadanos no realizaron actos de este tipo.
5. Los principios o requerimientos morales que están en la base de las teorías no voluntaristas de la obligación política son consideraciones *prima facie* plausibles para justificar la obligación política de los ciudadanos.
6. Sin embargo, las teorías no voluntaristas de la obligación política no logran justificar el deber de obediencia a la autoridad política de los ciudadanos.
7. Por tanto, los ciudadanos no tienen obligaciones políticas.” (160-161)

El libro concluye con la consideración excepcional de que “algunos ciudadanos sí

tienen obligaciones políticas” (162), a saber, quienes explícitamente realizaron actos voluntarios que los comprometieron a tales acciones (funcionarios o empleados públicos, quienes firmaron un contrato, etc.).

En síntesis, el libro del Dr. Venezia constituye un aporte muy valioso para reflexionar sobre las maneras a través de las cuales es posible justificar —o no— que tenemos obligaciones políticas. Luego de un período en el cual el Estado no tuvo una legitimación democrática, el sufragio universal constituyó un gozne clave para pensar las aspiraciones normativas del orden estatal, tanto en lo referido a las expectativas de quienes detentan funciones institucionales, como de la búsqueda de legitimación en el principio de continuidad presente en el derecho público (v.g. la declaración de una guerra, la realización de contratos comerciales, o la contracción de una deuda externa). Los órdenes jurídico-políticos vigentes (constitucionales y democráticos) presumen que sus ciudadanos tienen obligaciones políticas respecto de este tipo de acciones colectivas mediadas por la representación política. El libro de Venezia, en este sentido, es un verdadero desafío para interrogar críticamente los fundamentos no meramente empíricos o contingentes a partir de los cuales se busca justificar la obligación política de los ciudadanos respecto de las autoridades políticas.

Damián Jorge Rosanovich (UNSAM)

VAN VOORST, R. (2024). *Sexo con robots y pastillas para enamorarse*. Barcelona: Deusto

Sexo con robots y pastillas para enamorarse constituye la investigación realizada a lo largo de tres años por la doctora en Antropología e investigadora neerlandesa Roanne van Voorst, especializada en prospectiva y futurología. A través de su enfoque antropológico, Van Voorst lleva a cabo una serie de reflexiones sobre los paradigmas contemporáneos del amor atravesado por la innovación tecnológica. Publicado en 2022 y traducido en 2024 por Carmen Clavero, la edición de Deusto consta de un prólogo, diez capítulos y un epílogo. En cuanto a su exposición, el desarrollo de la obra no sigue unos ejes temáticos concretos y estructurados; sino que intercala y entreteje las cuestiones a analizar, de tal manera que estas adquieren un mayor desarrollo y profundidad conforme se avanza en la lectura. No obstante, podemos establecer tres dimensiones de estudio que van alternándose: sexualidad, tecnología y bioética.

En el Prólogo, van Voorst aborda la cuestión del amor desde una mirada en primera persona y presenta las cuestiones principales abordadas en el libro, a la vez que expone su metodología de trabajo, caracterizada principalmente por la observación participante y la etnografía digital. A la vez que experimenta con las nuevas tecnologías del amor —pastillas para enamorarse, entornos virtuales, muñecos sexuales e inteligencias artificiales, entre otros— sustenta su investigación en una extensa revisión bibliográfica sobre antropología, psicología, ingeniería y filosofía. A su vez realiza, describe y recopila entrevistas a perfiles que varían en su manera de experimentar el amor: personas no monógamas, *queer*, estudiantes, avatares online, etc. Van Voorst discute la concepción

del amor desde un punto de vista antropológico y filosófico y reflexiona sobre cómo este atraviesa nuestras vivencias cotidianas empleando como herramienta su propio cuerpo: “Utilizo mi cuerpo, mi mente y las anotaciones de mi diario para darle sentido a la teoría y entender mejor cómo reacciona una persona ante determinadas cosas” (Van Voorst, 2024, p. 18). A partir de la escala del cuerpo, Van Voorst procede a una abstracción y plantea la pregunta filosófica acerca del amor. En este sentido, puntualiza que la concepción del enamoramiento como anhelo es propia de una visión occidental que no es común ni universal a todas las culturas humanas —si bien considera que los cuidados y la ayuda mutua sí son un elemento común a nuestra especie—.

Para ofrecer una definición lo suficientemente amplia acerca del amor, van Voorst recurre a la definición de la filósofa estadounidense Carrie Jenkins, quien sostiene que el amor tiene una parte biológica y una cultural: “Según ella, casi todas las visiones del amor —tal y como nos han llegado desde distintos ámbitos científicos (tanto sociales como filosóficos)— se quedan cortas, pues asumen de forma implícita una situación monógama y heteronormativa, así como la idea de que el amor romántico es importante para todo el mundo” (Van Voorst, 2024, p. 25). En este sentido, la antropóloga propone ampliar la definición de amor para hacerla más inclusiva —a la vez que se pregunta por la posibilidad de ampliarla tanto como para que en ella quepa la experiencia amorosa con un no humano—. Este es un libro que se adentra en facetas diversas de los dispositivos del amor y la sexualidad —los cuales no están necesariamente ligados, como se

puede apreciar en la propia lectura de los capítulos— en nuestro presente, con miras hacia lo que el futuro nos depara: “cambiar el amor podría transformar radicalmente la experiencia humana y, con ello, las estructuras fundamentales de nuestra sociedad” (Van Voorst, 2024, p. 16).

El capítulo uno, «Aventuras con muñecas sexuales» se adentra en ámbitos sobre la sexualidad y la intimidad que pudieran provocar cierta incomodidad e incluso escándalo: tal es el caso de las muñecas sexuales diseñadas a medida para simular el contacto con un ser humano real. Tratando de dejar de lado sus propios prejuicios sobre la posibilidad de relacionarse de manera afectiva con un cuerpo de plástico, en este primer capítulo la autora plantea dudas que responden al cuestionamiento del dualismo filosófico. Por ejemplo, surge una pregunta por la presunción de una ausencia de “alma” en el “trabajador sexual inerte, una figura de silicona” (Van Voorst, 2024, p. 34). Está claro que hay cierta ironía incómoda a la hora de intimar con un maniquí de silicona, pero: ¿Pensaríamos lo mismo de este escenario si van Voorst fuese un varón ante una muñeca con rasgos femeninos? ¿Cuáles son los potenciales beneficios de las muñecas sexuales? ¿Ofrecen soluciones para grupos de riesgo o, por el contrario, más cosificación y agresividad? Según la autora, la cuestión pertinente es cómo influirán muñecas y robots en el comportamiento humano. Van Voorst acude a las obras de Jacob Burckhardt, MacLuhan o Richard Sennett para explicar cómo los procesos de innovación tecnológica y los cambios materiales en nuestra sociedad intervienen sobre el modo de relacionarnos. Además del ejemplo de las muñecas para usos sexuales, presenta el ejemplo de las muñecas resignificadas para ofrecer compañía sin fines sexuales, como Nadiah, la

cual es presentada como una compañera de vida y parte del proyecto *Living Alone Together*.

En el segundo capítulo, «Con seis en la cama», Van Voorst aborda el presente de las relaciones sexoafectivas y las monogamias. Mediante un extrañamiento de lo que resulta cotidiano, la autora se propone estudiar la subcultura poliamorosa moderna. Con ello, Van Voorst cuestiona una visión universalista y sesgada de las relaciones humanas e indaga sobre formas alternativas de convivencia más allá de la familia nuclear. En primer lugar, examina el impacto de la revolución agrícola y la propiedad privada, la instauración de las normas matrimoniales y la hegemonía de la monogamia y el amor romántico en el siglo XIX, así como el análisis de la política sexual en la obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) de Friedrich Engels o *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir. A partir del concepto de «olas no monógamas» de la socióloga estadounidense Elisabeth Sheff, señala que asistimos a una nueva ola en la forma de concebir el amor que, si bien puede parecer novedosa en Occidente, no lo es en todos los lugares. Así pues, una primera ola no monógama tiene lugar en el romanticismo y más adelante en el trascendentalismo de Henry David Thoreau y Ralph Waldo Emerson. La segunda ola no monógama tuvo lugar en el siglo XX en los años sesenta y setenta con la presunta revolución sexual. Actualmente nos encontramos con una tercera revolución caracterizada por el impacto de las nuevas tecnologías y la difusión del amor libre como filosofía de vida. A través de su ejercicio antropológico, van Voorst da cuenta de cómo las no monogamias están instauradas en diferentes culturas y sociedades a partir de la investigación de la organización

de la vida romántica y doméstica de diferentes personas poliamorosas.

Más adelante, en el tercer capítulo, «Cupidos digitales y muestras de ADN en un sobre», Van Voorst se pregunta cuál será el futuro de las relaciones a partir de dos fenómenos: por un lado, el estudio científico de la compatibilidad a partir de las muestras de ADN. Por otro, el uso de aplicaciones de citas para el emparejamiento. En el primero de estos fenómenos, a partir de la implicación de la autora y de su pareja en un experimento basado en varias pruebas psicológicas y biológicas, la autora plantea la posibilidad de demostrar o no científicamente el amor en base al método experimental. En resumen, se trata de un método aparentemente basado en evidencia científica para averiguar la compatibilidad de una pareja. Por otro lado, indaga en los posibles beneficios de las relaciones online mediante apps entrevistando a perfiles que hacen uso habitual de estos. Dentro de las dinámicas más comunes, identifica cierta sensación de FOMO (*Fear Of Missing Out*) entre los usuarios, es decir, el temor a dejar pasar de largo el perfil de una persona, a la vez que detecta cierto carácter adictivo. El empleo de estas aplicaciones bebe de un contexto social atravesado por la pandemia de la Covid 19, momento a partir del cual se registró un importante aumento en la popularidad de estas aplicaciones de citas. La filósofa Miriam Rasch sostiene que, gracias a las apps de citas, ya no son imprescindibles los encuentros incómodos.

Seguidamente, en el cuarto capítulo «¿Problemas en el paraíso? Pues tómate una pastilla», la autora nos plantea el uso de sustancias como la oxitocina como parte del trabajo de campo antropológico, refiriéndose a ellos como «fármacos para el amor». Desde un punto de vista bioético, reflexiona sobre la relación entre el debili-

tamiento de la cohesión social y el posible uso de medicamentos que hagan más receptivos a los seres humanos como método de acercamiento. Sin atenerse a prejuicios, explora remedios clásicos para el amor hasta el uso recreativo de sustancias a lo largo de la historia, pasando por la Grecia Clásica y Egipto. Asimismo, da cuenta del debate en torno a la patologización de la falta de deseo sexual, como es el caso del supuesto trastorno del deseo sexual hipoactivo (TDSH). En este sentido, el desarrollo de tecnologías biomédicas tiene un claro sesgo de género, como se puede observar en los intentos por resolver la supuesta disfunción sexual femenina y la medicalización de esta. El optimismo tecnológico y la creencia de que todo tiene una solución técnica en una sociedad capitalista se proponen como posibles soluciones discutidas por filósofos como Sven Nyholm, quien considera que el uso de estos medicamentos motivados por el ideal romántico está inevitablemente dirigido al fracaso.

En el capítulo cinco, «Enamorarse de un avatar», nos adentramos en el tema del amor digital en mundos virtuales, así como en el potencial el impacto de la comunicación online en nuestras relaciones sociales, así como en el trabajo sexual en Internet. Ante este contexto cabe preguntarse: ¿Qué entrelazamiento cabe entre los mundos digital y analógico? ¿Es posible una amistad desarrollada en ámbitos digitales? La autora observa, por un lado, ciertas adiciones a los avatares y mundos digitales, pero también la posibilidad genuina del enamoramiento y la amistad online. Recurriendo a la filosofía de Montaigne, Séneca o autoras contemporáneas como Stine Jensen cuestiona la confianza que cabe depositar en rostros digitales, así como en el deseo de adquirir una apariencia ficticia ante los demás, por ejemplo, a través de un avatar. Con cierto

pesimismo, la antropóloga concluye: “Si puedes ser cualquier cosa [...] te conviertes automáticamente en nada” (Van Voorst, 2024, p. 139).

El sexto capítulo, «Robots tristes, programadores pobres y estupidez artificial» la autora se pregunta por los algoritmos utilizados por LinkedIn, los *chatbots* y el uso de Inteligencias Artificiales en lo que respecta al romance y la amistad, así como por la antropomorfización y la relación con los propios aparatos electrónicos. En este sentido, nos preguntamos: ¿Hemos de leer la figura del *robot* o *ciborg* de manera literal?; ¿podemos vincular esto al posthumanismo? Los ejemplos de Van Voorst dan cuenta de que no estamos ante un futuro de ciencia ficción demasiado lejano. Al contrario, se trata de tecnologías que ya repercuten sobre nuestra vida diaria, desde los sistemas lingüísticos como el chatbot de Inteligencia Artificial ChatGPT hasta sistemas de IA generativas de imágenes como DALL-E o Midjourney.

En el capítulo 7, «Amigos de alquiler, sológos y viviendas colectivas», la autora regresa a las relaciones en el mundo “real”, dando cuenta del crecimiento notable del número de solteros en Países Bajos. En este capítulo se pueden trazar puentes con las temáticas planteadas en el tercer capítulo, en la medida en que ambos cuestionan los modelos relacionales de las sociedades capitalistas occidentales actuales. Plantea así el impacto que tienen las imágenes, ya sea a través de aplicaciones de citas o en redes sociales, en el modo en que nos relacionamos con los demás. Van Voorst considera que, en cierto modo, en las sociedades capitalistas contemporáneas, las relaciones devienen algo transaccional y aparente que, en ocasiones, aspira a paliarse con amigos de alquiler, aplicaciones de citas o amores virtuales. A lo largo del capítulo, examina el peso

persistente del ideal del amor romántico en occidente, así como lo que la filósofa Elisabeth Brake denomina *amatonormatividad*, la creencia de que la canalización de la atracción sexual hacia la familia nuclear puede causar menos malestar social que el que tendría lugar en sociedades donde las no monogamias fuesen la norma.

Posteriormente, en el capítulo octavo, «El futuro del trabajo sexual: asistencia sexual, digitalización y pornografía inclusiva», se abre la pregunta por la cuestión de la pornografía y el futuro del trabajo sexual, aludiendo a fenómenos como la asistencia sexual, la intimidad digital o la pornografía inclusiva. A las cuestiones examinadas en este capítulo sigue la problemática del noveno, «Abstinencia juvenil, amor en la vejez y pornografía ética», en el cual vemos cómo la robótica y la ciencia ficción abren interrogantes nuevos a otros previamente abiertos: por ejemplo, la cuestión de la pornografía marcada por el debate entre abolicionistas y regulacionistas o una mayor fluidez de la sexualidad e identidad de género por parte de las generaciones más jóvenes.

En el décimo y último capítulo, «La revolución de género y el fin de los heteros», la autora señala ciertos huecos en su investigación sobre la intimidad a partir de la obra de autores como Judith Butler y la teoría de la performatividad. Por ejemplo, el hecho de no limitarse a referencias particulares a las personas transgénero y personas no binarias ante la posibilidad de expresar identidades de género alternativas al binarismo hegemónico. Nuestra concepción sobre el género responde a una visión occidental. Véanse otras sociedades donde el tercer género o los géneros no binarios son reconocidos social e institucionalmente. En sociedades donde el género se vuelve cada vez más fluido nos preguntamos: ¿El cambio en cómo percibi-

mos el género tendrá repercusiones sobre las categorías con las que identificamos y estratificamos la sexualidad? ¿Cambiará en un futuro la manera en la que categorizamos la orientación sexual?

Finalmente, en el *Epílogo* la autora se pregunta acerca de cómo pensamos en los nuevos humanos: interconectados o individualizados, con menos peso y preocupaciones por cuidar de los otros o si, por el contrario, cada vez más aislados entre nosotros: “la humanidad puede, en efecto, sobrevivir perfectamente sin intimidad interpersonal, pero no puede existir un futuro humano sin que nos amemos los unos a los otros” (Van Voorst, 2024, p. 253). Desde una motivación profundamente interdisciplinar, el gran interrogante que atraviesa la obra es cómo está afectando la innovación tecnológica a la especie humana y cómo nos

afectará el desarrollo tecnológico en nuestras relaciones sociales y afectivas. Así pues, el problema del amor está profundamente conectado al problema de la existencia humana. Con su obra, Van Voorst nos muestra mundos ajenos donde las plataformas digitales ofrecen la posibilidad de conocer a personas de todos los lugares, experimenta con la química del amor y cuestiona la patologización de los deseos y los tabúes en torno a ellos. A su vez ofrece preguntas incómodas que las nuevas generaciones no dudan en abordar: poliamor, cuestionamiento de la familia nuclear heterosexual, la soledad deseada, etc. Ante todo, es una obra que revela una insaciable curiosidad.

Irene Adán Sánchez-Infantes
(Universidad Complutense de Madrid)

PÉREZ CHICO, D. (ed.) (2024). *Hacia una concepción integral de la mente. Más allá del cognitivismo*, David Pérez Chico (ed.), Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 534 pp.

Hay que agradecer a David Pérez Chico su esfuerzo para concitar a tantas y tantos expertos en el polifacético campo de la filosofía de la mente para colaborar en este libro con vocación de manual universitario que, sin duda, ayudará al alumnado como apoyo para ordenar su mente. Son dieciséis ensayos —tres de ellos, Shapiro, Rowlands y Chalmers, traducidos del inglés por el propio coordinador—, distribuidos en tres partes, «Cognitivism», «Poscognitivism» y «Nuevas fronteras», que, en palabras del editor, iluminan «lo que nos convierte a los seres humanos en

el tipo de criaturas que somos» (p. 19). En efecto, tras el dominio del cognitivismo — con el computacionalismo, funcionalismo y representacionalismo como ejes— se está abriendo una nueva etapa que cabe llamar tanto poscognitivismo como nuevo cognitivismo (pp. 12, 230), y que es la parte más novedosa de esta selección, que propone, como recoge el título, aportar una concepción *integral* de la mente, que vaya *más allá* del cognitivismo.

En cuanto a las cuestiones abordadas, tengo en mi cabeza el ejemplo típico de mis años de estudiante de filosofía en la

Universidad de Granada (1979-1984): ¿cuántos ángeles caben en la cabeza de un alfiler? La respuesta no era fácil pero, tras un momento de reflexión, las ideas filosóficas se ordenaban en la mente y se entendía que la pregunta era paradójica puesto que los ángeles y la cabeza de alfiler pertenecían a ámbitos ontológicos diferentes, uno divino y otro físico, sin un punto claro de contacto; del mismo modo que, en otra paradoja célebre, una bomba infalible no podía caer sobre una casa indestructible.

Esta paradoja sobrevuela, a mi juicio, la filosofía de la mente. En el párrafo anterior he utilizado *mente* y *cabeza* casi como sinónimos cuando están muy lejos de serlo. La mente del alumnado donde se ordenan las disputas de la asignatura «Filosofía de la mente» pertenece a un ámbito; la cabeza, que señalo con la mano cuando me refiero a esas cuestiones, es una cabeza física con cerebro, que pertenece al mismo ámbito que la cabeza del alfiler, palabra que, desafortunadamente, también se usa para referirse a la mente, dado que esta, supuestamente está *dentro* de la cabeza, cuando todo el mundo sabe que, si se abre la cabeza, solo se verá el cerebro. ¿Qué ocurre aquí? Que llegamos a la gran cuestión: Descartes y su distinción entre *res extensa* y *res cogitans*; cuestión que está apuntada desde la introducción (pp. 14-5) y que es habitualmente aludida por los colaboradores, pero, me parece, está completamente desenfocada. Ese será el punto de ciego que estas notas críticas quieren destacar en busca de claridad porque es la clave de la *filosofía* de la mente, aunque no, evidentemente, de los interesantes hallazgos que pueblan este campo y que son indiscutibles.

Todos los pecados originales de esta rama de la filosofía se le atribuyen al pobre Descartes. En la página 168 se lee: «el sujeto cartesiano desencarnado, indi-

vidualista, racional, universal, que solo piensa y no actúa (porque no necesariamente está atado a un cuerpo), que existe sin mundo exterior (y que es un cisvarón, heterosexual, blanco y con plata)». Pero esta caracterización se debe a que Descartes no es bien leído. Acero, por ejemplo, presenta el «internismo» con la cita de las *Meditaciones* cartesianas donde Descartes habla del genio maligno para poner en duda la existencia del mundo (p. 116). Pero ese paso del escepticismo cartesiano deja fuera no solo el mundo sino al cuerpo del escéptico —con su cabeza y su cerebro— que medita, y lo pone frente a la naturaleza *no física* de la mente en tanto que no puede estar en ningún lugar, ni ser pesada ni medida, algo que, evidentemente, sí se puede hacer con el cuerpo, una vez que se resuelven las dudas escépticas, tal como Descartes hace en las últimas páginas de sus *Meditaciones*. Esa es la clave de la distinción ontológica insalvable entre *res extensa* —lo físico— y *res cogitans* —lo mental—; aunque, después, en *Las pasiones del alma*, Descartes analiza con fino bisturí psicológico, la íntima conexión *sentida* entre ambos ámbitos, con las emociones incluidas, por más que le pese a A. Damasio. Acero, sin embargo, contrapone el internismo —cabeza y mente—, por un lado, y el externismo —mundo y sociedad—, por otro, cuando esa división no encaja ontológicamente con la cartesiana. También Di Paolo interpreta el dualismo cartesiano cuerpo-mente como dualismo entre, por un lado, el cuerpo con la mente y, por otro, el entorno con el que el cuerpo y la mente interactúan (p. 201).

Es cierto que las expresiones mente extendida —mejor *ampliada*—, mente embebida —quizá mejor *situada*—, mente encarnada —quizá mejor *corporizada*— o mente enactiva —mejor *interactiva*—,

usadas en todos los artículos, se alejan de la concepción cartesiana de la mente, centrada en el yo como agente que controla; en especial, la concepción ampliada de la mente (*extended mind*) propone, tal como desvela Vega Encabo (pp. 230-240), la nada intuitiva idea, dado que cuestiona la psicología acostumbrada, de que los instrumentos con función cognitiva, una vez acoplados al cuerpo, no necesariamente de forma directa, *constituyen* parte de la mente. Y quizá las últimas versiones del ChatGPT, o similares, en tanto que estructuran y configuran la mente, le den la razón cuando nos relacionamos con él como con un ente consciente.

Con todo, no puedo dejar de apuntar que la expresiones citadas pecan, a mi juicio, de idealismo. En efecto, todas parten de la experiencia del sujeto, es decir, de la mente y, desde ahí, tienen que admitir que hay algo más allá. Cuando mejor habría sido partir del surgimiento natural o material de la mente para entender su lugar en el mundo. Por eso es más afortunado el enfoque de Liz Gutiérrez, quien defiende un naturalismo *à la Aristóteles*, el funcionalismo, como marco necesario e inevitable para entender la mente. Aunque no entiendo su insistencia en ser antiplatónico (pp. 58, 71) porque así se pierde lo más importante del platonismo —recuperado por Descartes en su *res cogitans*—: que la mente inaugura un nuevo ámbito ontológico del todo heterogéneo con el mundo físico; olvidar a Platón le lleva, asombrosamente, a aceptar «la eficacia causal de lo mental» (p. 84), algo aceptado también por otros colaboradores y que sería como aceptar que la bomba infalible puede impactar en la casa indestructible.

La imposibilidad de tal hecho les queda oscurecida, me parece, porque suelen difuminar la diferencia entre mente y cere-

bro, algo que seguramente ayuda en sus investigaciones, pero que no deja de ser un error categorial. Tal difuminación viene preparada por expresiones como «estados mentales» tan sospechosamente calcadas de «estados de cosas» o «estados del cerebro»; también es tentador hablar de «procesos o eventos mentales o cognitivos», expresiones tan cercanas a «procesos» a secas, es decir, procesos físicos. Esa confusión late bajo frases como: «esta manera de enfocar los procesos cognitivos extiende la mente más allá de las lindes del cuerpo del agente» (p. 114), o defender que las cosas pueden adquirir rasgos propios de la mente y esta extenderse entre las cosas (p. 234, nota 4, final); o: «si las acciones corporales son algo que hacemos con el cuerpo, las acciones mentales son algo que hacemos con la mente» (p. 364); también «un tipo de dualismo cartesiano según el cual algunos aspectos de la mente (tales como la consciencia) no son físicos y, sin embargo, desempeñan un papel sustancial que afecta a los procesos cerebrales y al comportamiento» (p. 390); o: «no disponemos de un metro para medir la conciencia» (p. 426). Lo cierto es que en los procesos sociales o de interacción de sujetos sentientes con su entorno se dan ambas facetas, por lo que es fácil que pase desapercibido el distinto ámbito ontológico de cada proceso. Es obvio que *experimentamos* a menudo su paralelismo —no siempre, a veces experimentamos, como bien supo ver Descartes, su completa independencia—, pero eso no debería llevar a confusiones ontológicas. Quizá una precaución lingüística nos serviría de ayuda: decir que la mente es pero no está, mientras que el cuerpo es y está. Así los estados mentales son, pero no están —a pesar de ser llamados *estados*—, mientras que los estados de cosas, obviamente están, porque, digamos, uno se choca con ellos,

y son, porque podemos hablar de ellos. Como bien apunta Vega Encabo: «No hay un ‘lugar’ de la cognición. Quizá la idea siempre fue metafórica» (p. 268).

Volviendo a la cuestión del idealismo, me parece que centrar los estudios de la mente en el cerebro como órgano aislable peca también de idealismo. En efecto, «el cerebro en una cubeta» (p. 271) no deja de ser una metáfora, provechosa en su momento, pero un experimento solo mental o cinematográfico, nunca un experimento real porque el cerebro en esa cubeta carecería de mente; esta es la única, que sepamos, en animales humanos desarrollados socialmente. De ahí que los planteamientos de Chalmers sobre el punto de inflexión que supondría la explosión de inteligencia (*singularity*) estén apresados en un paradigma insostenible. Todas sus variantes sobre el volcado de una mente a una máquina están centrados exclusivamente en el cerebro (pp. 388ss., pp. 423ss.). También Colomina-Almiñana acepta ese prejuicio cuando define la inteligencia artificial como la creación o replicación artificial de una mente, dado que la sitúa en los procesos bioquímicos del cerebro (p. 469); en efecto, la mente como tal no puede crearse directamente dada la inaprensibilidad de lo mental, lo que sí se podría crear sería una máquina que replicase lo humano, pero no el cerebro solo ni aislado, sino el cerebro tal como lo replicamos en la reproducción: y con la educación como parte interactiva de un animal social; lo mental no puede reducirse a lo físico porque no es físico aunque, cuando tenemos lo físico adecuado, tenemos lo mental; de ahí que, si consiguiéramos esa máquina, es obvio que esa máquina tendría mente, tal como sostiene Colomina-Almiñana (ibid.), y podría por tanto ser irónica y hacer trampas —desde luego no

seguiría los imperativos categóricos establecidos por I. Asimov en 1942 (p. 484)—.

En este punto, no está de más recuperar a Darwin y recordar lo difícil que se le ha hecho a la filosofía alemana en general y a la filosofía de la mente en particular, con excepciones como veremos, aceptar a Darwin —no confundir con el darwinismo social ni el neodarwinismo neoliberal— en toda su radicalidad para comprender el puesto de la especie humana en el cosmos, por parafrasear el título de un libro famoso. Darwin permite superar el paradigma del «cerebro en una cubeta». Tal como hace Diana I. Pérez, volver a Darwin nos capacita para recuperar los procesos emocionales y entender su importancia en la especie humana, tal como el mismo Darwin hizo en su *The Expression of Emotions in Animals and Man* (1872), que completa perfectamente *Les passions de l'âme* (1649) cartesianas, y que el cognitivismo, llevado más bien por un puritanismo calvinista que por Descartes, habría obviado, junto a la complejidad de las relaciones biológicas y sociales, y, en general, al cuerpo. Aunque también Pineda-Oliva, sin renunciar al cognitivismo, puede hablar de las emociones. No meramente de su lado intelectual o de su lado perceptivo, como muy bien se apunta en su artículo, sino incluyendo en las polifacéticas emociones todo lo actitudinal; aunque, añadiría Descartes, no se puede olvidar lo fisiológico. En cuanto al aspecto *perceptivo* de las emociones, hay que recordar, con Hume y con Demócrito, que los valores no pertenecen a las cosas *per se* sino a su relación con otros seres sintientes y, en su caso, juiciosos, seres que, aunque no siempre, muestran actitudes acordes a sus evaluaciones.

Con todo, el ensayo que más bebe de Darwin es el de Ezequiel Di Paolo, cuyo enactivismo es por ello lo más atractivo de

la filosofía de la mente actual puesto que consigue que nociones como: agente, corporización, identidad, búsqueda de sentido, emergencia, gradualismo, agencia o mediación se entiendan de modo que abarquen desde las bacterias a los humanos, y quizá las máquinas; y se apliquen a la cognición social, las neurociencias, las ciencias de la salud o la robótica evolutiva. Planteamientos íntimamente vinculados al ensayo de Hanne De Jaegher sobre el papel del mundo social en el enactivismo o de la intersubjetividad madre-bebé, y al artículo de Glenda Satne, donde se aplica este enfoque a, por ejemplo, bailar el tango o dar el pecho. Sin olvidar que, entre las líneas del ensayo de Vega Encabo, se entrevistó el prometedor trabajo de su doctoranda Gloria Andrada.

Mi conclusión es doble. Por un lado, he de recomendar *Hacia una concepción integral de la mente. Más allá del cognitivismo* como lectura básica en la rama de la filosofía de la mente dada su oportunidad, claridad, amplitud y —¿por qué no destacarlo?— porque es una gran contribución a la filosofía y ciencia en español, en un campo que avanza tan rápidamente y donde las modas se suceden sin parar. Por otro lado, pediría que las investigadoras e investigadores miren al futuro y que dejen en paz al pobre Renato Descartes; es decir, que respondan de nuevo, desde el conocimiento y las experiencias acumuladas desde el siglo XVII, a, con Rowlands: «qué es lo que hace que algo sea mental»

(p. 290). Igual habría que hacer con el resto de términos básicos, como inteligencia, cuerpo, consciencia o artificial: definirlos, tal como pedía Sócrates. Solo así podremos establecer si la inteligencia artificial es inteligente y en qué sentido es artificial, dado que se alimenta de trabajo humano. Lo cierto es que, conforme la técnica ha hecho máquinas cada vez más potentes —recuerdo el impacto producido por los primeros ordenadores y cuando *Deep Blue* venció a G. Kasparov en 1997—, eso ha influido decisivamente en la propia concepción que el ser humano tiene de sí mismo. Cuando el álgebra o jugar al ajedrez eran el modelo del pensamiento, las máquinas pensaban; ahora que el ser humano se ve a sí mismo como un animal complejo, con cuerpo, sentimientos e interacciones, está por ver si las nuevas versiones de la IA llegan hasta ahí. Desde luego la postsingularidad de la que habla Chalmers no tendrá el tono apocalíptico de las películas de Hollywood porque, como han mostrado los desastres de la dana en Valencia, cuando parece que la civilización cae, no se establece la ley del más fuerte sino la solidaridad, seguramente porque la especie humana es inteligente en un sentido muy distinto al de las máquinas que diseñamos.

Daniel Moreno Moreno
(IES Miguel Servet, Zaragoza [retirado])
E-mail: dmorenom@acett.org

LIZ, M. y VÁZQUEZ, M. (Eds.). (2025). *La Máquina de las Respuestas. Reflexiones ante un espejo*. Barcelona: Laertes.¹

¿Qué ocurriría si existiera una máquina capaz de responder absolutamente a cualquier pregunta formulada por un ser humano? Esta hipótesis da título al último libro editado por Manuel Liz y Margarita Vázquez, *La Máquina de las Respuestas. Reflexiones ante un espejo*, publicado en 2025 por Laertes. No se trata de una obra sobre inteligencia artificial en sentido técnico, sino más bien de una reflexión profunda sobre el conocimiento, la racionalidad y los límites actuales del pensamiento filosófico contemporáneo.

A lo largo del libro, se realiza una exploración conceptual que se apoya en un experimento mental. Este experimento, se basa en la posibilidad de una máquina de respuestas que, aunque está construida a la perfección, ofrece respuestas divergentes ante ciertas preguntas. Este fenómeno no invalida *La Máquina*, sino que revela una pluralidad fundamental en la constitución del conocimiento humano.

Desde este planteamiento, el libro desarrolla un análisis filosófico sobre dos ejes fundamentales. Por un lado, la legitimidad del pluralismo racional y, por otro, la posibilidad de que dicho pluralismo sea irreductible, incluso en condiciones ideales de información. Esto hace que podamos preguntarnos lo siguiente, ¿es posible que existan desacuerdos racionales incluso cuando se cumplen todas las condiciones epistémicas ideales?

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación *Looking At The World With New Eyes. Perspectives, Frames, and Philosophical Perspectivism* (PID2022-142120NB-I00). Financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España.

El libro se divide en dos partes. La primera está formada por cinco capítulos escritos por Manuel Liz, en los que se presenta el objetivo del libro, el marco teórico y los fundamentos filosóficos del experimento. La segunda está formada por veintidós capítulos escritos por diferentes filósofos y filósofas, cuyo objetivo principal es preguntar diversas preguntas críticas desde diferentes perspectivas al experimento planteado.

En la **primera parte**, no sólo se expone el marco teórico, sino que también se propone una reflexión crítica sobre la relación entre conocimiento, tecnología y realidad desde una perspectiva filosófica muy rigurosa. Los capítulos 1 (Un ejercicio de reflexión filosófica) y 2 (El experimento mental de *La Máquina de las Respuestas*), explican en qué consiste dicho experimento y cómo podemos aproximarnos al conocimiento de la realidad a través de diferentes perspectivas. El objetivo del experimento, tal como propone Liz, es evidenciar las tensiones epistemológicas que surgen cuando las respuestas ofrecidas por esta máquina, a pesar de su supuesta infalibilidad, resultan múltiples, diversas y todas igualmente válidas. De esta manera, el experimento se convierte en una herramienta filosófica para interrogar la noción de verdad, la pluralidad de perspectivas y la complejidad del conocimiento humano.

El capítulo 3 (Experimentos mentales con máquinas) sitúa esta propuesta en el contexto de la tradición filosófica, realizando un recorrido por otros experimentos mentales que, a lo largo del tiempo, han cuestionado la relación entre mente, realidad y tecnología. Se abordan desde clásicos con-

temporáneos como *The Experience Machine* de Nozick, y *los cerebros en cubetas* de Putnam, hasta manifestaciones culturales más recientes como *Matrix* o *Black Mirror*, sin olvidar el conocido experimento mental del *gato de Schrödinger*.

El capítulo 4 (*La Máquina de las Respuestas* y los sistemas tipo GPT), introduce un análisis comparativo muy relevante en el contexto actual. Liz expone las diferencias entre los sistemas tipo GPT y *La Máquina de las Respuestas*. Aunque reconoce ciertas similitudes, enfatiza que *La Máquina*, tal como se propone en el experimento, no puede reducirse a un sistema algorítmico estadístico. Esta distinción es fundamental, ya que permite señalar las limitaciones ontológicas y epistemológicas de las tecnologías actuales, frente a una inteligencia idealizada que no deja espacio para la duda o el desacuerdo.

Finalmente, en el capítulo 5 (Breve bibliografía sobre experimentos mentales) cierra esta primera parte del libro con una selección breve pero significativa de referencias bibliográficas. Este apartado cumple una doble función, por un lado, refuerza el rigor académico de la obra y por otro, proporciona al lector herramientas fundamentales para profundizar en la tradición filosófica de los experimentos mentales.

La **segunda parte** del libro permite ver con mayor claridad hasta dónde puede llegar el experimento propuesto por Manuel Liz. En esta sección, filósofos y filósofas aportan sus propias reflexiones en veintidós capítulos, analizando *La Máquina de las Respuestas* desde distintos puntos de vista. El resultado es un diálogo filosófico muy enriquecedor, en el que se ponen sobre la mesa tanto las posibilidades del experimento como sus límites. Se puede dividir esta parte, a su vez, en dos subpartes:

Por un lado, Antti Hautamäki en el capítulo 1 (*La paradoja de La Máquina de las*

Respuestas) y Diana Pérez en el capítulo 2 (*La Máquina de las Respuestas* y nosotros) reflexionan ante la paradoja que plantea Liz y nuestra relación con *La Máquina*. Sebastián Álvarez en el capítulo 3 (*El pluralismo en filosofía y la desconfianza en La Máquina*), Francisco Salto en el capítulo 4 (*La precisión de La Máquina de las Respuestas*) y Enrico Brugnami en el capítulo 5 (*La filosofía hecha máquina: sobre el perspectivismo y la pluralidad de la filosofía*) exploran sus implicaciones desde el pluralismo filosófico y el perspectivismo, analizando si es posible una única respuesta válida desde una máquina. En la misma línea, Andrés Jaume en el capítulo 20 (*La Máquina de las Respuestas: metáfora, razón y conocimiento*) examina el rol de las metáforas y las condiciones de posibilidad del conocimiento cuando este es mediado por un artefacto técnico. Manuel Liz en los capítulos 6 (*La Máquina de las Respuestas* y los algoritmos de Yuval Harari) y 15 (*La Máquina* y Chalmers) pretende vincular *La Máquina* con desarrollos actuales, como los algoritmos de Harari o el pensamiento de Chalmers, mientras que Laura García en el capítulo 8 (*La Máquina de las Respuestas*, una trama de ciencia ficción), Pablo Vera en el capítulo 22 (*Sobran finales*) y Natividad Garrido en el capítulo 7 (*La Máquina de las Respuestas* y el pluralismo de perspectivas en medicina) introducen dimensiones narrativas y ficcionales. Estos capítulos presentan posiciones contrapuestas, algunas sostienen que *La Máquina* falla, mientras otros defienden su buen funcionamiento. En conjunto, estos trabajos ofrecen un análisis crítico y plural que enriquece el debate sobre los límites del conocimiento en línea con el objetivo central de la obra.

Por otro lado, en los capítulos 9 (*Una máquina para hablar con el futuro*), 10 (*La Máquina de las Respuestas* y la cesta de manzanas), 11 (*Computar e interpretar*),

12 (La interpretación perspectivista de *La Máquina de las Respuestas*), 13 (Ser episódicamente felices usando *La Máquina de las Respuestas*), 14 (Grados de confianza y confianza en los grados), 16 (*La Máquina y el Cosmoscopio*), 17 (El mundo tal como lo vemos), 18 (¿Las mejores respuestas?), 19 (Si *La Máquina* no funciona bien, nosotros tampoco), 21 (Preguntando a ChatGPT) nos encontramos con una selección de capítulos que sorprenden por su carácter lúdico, irónico o incluso abiertamente experimental. Aunque en apariencia la autoría de estos capítulos puede conducir a la perplejidad, se intuye que han sido escritos por Manuel Liz o Margarita Vázquez y, en realidad, constituyen una forma ingeniosa de continuar y expandir el propio experimento que propone *La Máquina de las Respuestas*. Estos textos no solo comentan el dispositivo, sino que lo estiran hasta sus límites y lo ponen a prueba desde dentro, volviéndose parte activa de la propuesta filosófica del libro.

De esta manera, el título del libro, *La Máquina de las Respuestas. Reflexiones ante un espejo*, pone énfasis en la palabra reflexión ante un espejo, que no reflejo, y cobra así un sentido profundo. Sugiere que las respuestas generadas por *La Máquina* no nos resultan del todo ajenas, sino que, como en un espejo, devuelven nuestras propias preguntas, dudas y formas de pensar. Las reflexiones que propone *La Máquina* son, en última instancia, también nuestras, proyectadas desde una nueva perspectiva. Aunque se trata de una obra de alto contenido filosófico, rigurosa y académica, su estilo claro y accesible permite que cualquier persona interesada en temas como el conocimiento, la inteligencia artificial o la naturaleza del pensamiento pueda acercarse a sus páginas y encuentre en ellas una valiosa invitación a la reflexión.

Sara González García
(Universidad de La Laguna)

VAN DE VEN, I. & CHATEAU, L. (2024). *Digital Culture and the Hermeneutic Tradition: Suspicion, trust, and dialogue*. New York: Editorial Routledge.

The emergence of the information society, social media, and artificial intelligence has displaced the traditional place of hermeneutics towards increasingly opaque and technified spaces of social validation. In this new environment, forms of access to truth, no longer articulated so much from a discursive rationality as from algorithms of reputation and echo, have become more volatile, while new types of dialogue are emerging that challenge classical forms of intersubjective understanding. Can hermeneutics,

in its comprehensive and critical vocation, still offer a framework for interpreting these symbolic mutations? The question is both a provocation and a starting point. Indeed, it is becoming increasingly urgent to undertake a symbolic reading of the present that allows us to unravel the emerging configurations of subjectivity in the digital age.

The task of rethinking the digital present from a hermeneutic matrix—that is, as a space charged with meanings that require situated interpretation—takes on a particu-

larly suggestive formulation in the proposal by Inge van de Ven and Lucie Chateau, developed in the book *Digital Culture and the Hermeneutic Tradition*. Far from being a mere technical application of classical concepts, the authors advocate a renewal of hermeneutics that takes on the epistemic and symbolic challenges of the algorithmic era. Van de Ven, a researcher at Tilburg University, works at the intersection of comparative literature, digital culture and contemporary reading practices; Chateau, a professor at the University of Paris 8, delves into hermeneutic theory, epistemology and digital aesthetics. From this convergence, the book develops an approach that not only updates the fundamentals of interpretation but also inserts itself into the broader debate on the status of the algorithm as a mediator of meaning, a crucial topic in contemporary philosophy of technology.

The work starts from a crucial question: how are the interpretation of the world and the production of meaning configured in a digital culture governed by algorithmic logics and data regimes? Instead of assuming a purely academic or historical hermeneutics, Van de Ven and Chateau articulate a perspective that turns hermeneutics into a form of critical rationality, capable of confronting the new devices of intelligibility that organise contemporary life. Among these, the notion of epistemic surveillance occupies a central place, since it is not only a matter of informational supervision, but also of a profound reorganisation of the circuits through which knowledge is validated, distributed and imposed. In this horizon, hermeneutics not only questions the regimes of truth established by algorithmic systems, but also allows us to rethink the agency of the subject in the face of automated structures that condition and often anticipate the very frameworks of interpretation. At this point,

the proposal links up with current debates around algorithmic criticism, post-phenomenological thinking, and the return of a reconfigured hermeneutics of suspicion.

The book is structured into four main sections: (1) *The Familiar and the Strange: Rethinking Hermeneutics for the Digital*, which rethinks hermeneutics in the digital context; (2) *Paranoid Readings of Toxic Memes: Suspicious Hermeneutics*, which addresses a critical and distrustful interpretation of toxic memes on the internet; (3) *Especially For You: Hermeneutics of Faith*, which explores the dimension of hermeneutical faith in the reception of digital content; and (4) *Can We Talk? Dialogical Hermeneutics*, which analyses the possibilities and limits of interpretative dialogue in digital environments.

The first chapter, *The Familiar and the Strange: Rethinking Hermeneutics for the Digital*, presents the core of rigorous research on the hermeneutic framework and its application to both digital technologies and literary studies in computational environments. The authors focus, in particular, on tracing the historical evolution of hermeneutics from Schleiermacher (with his conception of interpretation as the art of understanding) to Gadamer, whose proposal revolves around dialogue and the fusion of horizons as forms of comprehensive openness. In line with contemporary characterisations of our era as post-critical or even post-hermeneutic, Van de Ven and Chateau argue that hermeneutics has not disappeared, but has mutated, persisting in new forms in various digital practices such as fandoms or conspiracy communities. Based on this observation, they propose an escalated digital hermeneutics for the analysis of cultural objects, articulated on three complementary levels: a distant reading, based on the algorithmic treatment of large corpora; a

close reading, oriented towards the qualitative examination of selected fragments; and finally, a hermeneutics of platforms, focused on the affordances and algorithmic biases inherent in digital environments, in line with what Safiya Noble proposes in *Algorithms of Oppression*. This scaled digital hermeneutics, conceived as a pedagogical method and linguistic strategy, recovers Gadamer's gesture of interpretation from a dialogical approach that recognises the agency distributed between humans and algorithms.

The second chapter, *Paranoid Readings of Toxic Memes: Suspicious Hermeneutics*, takes as its axis of analysis the hermeneutics of suspicion developed by Paul Ricoeur and its projection into the realm of digital cultures. The authors highlight how this mode of interpretation, originally aimed at revealing latent structures of domination, has led to an excess of paranoid reading practices, characterised by systematic distrust of the media and institutions. Far from promoting enlightening criticism, this interpretative drift tends to encourage the proliferation of conspiracy theories and disinformation narratives that erode the public space. Thus, after outlining the history of this way of thinking and how it manifests itself today, Van de Ven and Chateau focus on synthesising an exemplary digital hermeneutic reading of mistrust in toxic memes about depression.

The third chapter, *Especially For You: Hermeneutics of Faith*, examines the ways in which excessive and uncritical trust in algorithms and digital platforms manifests itself, particularly among public figures and other members of these technological communities. From there, the authors address a set of technological expressions associated with this phenomenon, including algorithmic biases, echo chambers, and filter bubbles. In this context, they revisit Paul

Ricoeur's work to confront his proposal for a hermeneutics of faith or restoration with interpretive approaches such as superficial reading, formulated by Best and Marcus, or reparative reading, proposed by Eve Kosofsky Sedgwick.

The fourth chapter, *Can We Talk? Dialogical Hermeneutics*, proposes Hans-Georg Gadamer's dialogical hermeneutics as a theoretical framework for rethinking digital spaces for deliberation, particularly those affected by polarisation and algorithmic biases. Through the study of the subreddit *r/changemyview*, the authors analyse how certain digital environments allow, at least in principle, a fusion of horizons between interlocutors with divergent positions. However, they warn that technical affordances such as voting systems and visibility algorithms can reinforce discursive hierarchies, hindering the exercise of genuine dialogical understanding. This tension between openness and closure is also articulated with Miranda Fricker's concept of hermeneutic injustice, showing how users from marginalised groups often lack the resources necessary for their experiences to be recognised as legitimate.

Despite these limitations, the authors identify possibilities for transformation through interventions in the design and moderation of platforms. Subreddits with clear rules that discourage fallacies or personal attacks manage, in some cases, to sustain more constructive dialogues. Likewise, pedagogical tools such as scaled analysis (distant and close reading) are proposed to teach users to identify structural biases in digital debates. The chapter concludes by emphasising the urgency of rethinking the architecture of the digital sphere from a hermeneutic perspective that promotes transformative exchanges, integrating prin-

ciples of epistemic justice into technological design.

Although Digital Culture and the Hermeneutic Tradition is a valuable contribution to contemporary philosophy by updating the hermeneutic tradition in the digital context, it has some limitations that deserve attention for deeper and more robust reflection.

First, the approach proposed by scaled digital hermeneutics, although innovative in its combination of distant, close and platform readings, could become trapped in an overly methodological and formal perspective, with the risk of insufficient engagement with the material and socio-economic conditions that shape those same platforms. The dialogue between humans and algorithms, while recognised in its distributed agency, does not address with the necessary depth the dynamics of power, property and capital that permeate algorithmic technoculture, leaving a gap with contemporary Marxist or postcolonial critiques that illuminate technology as a terrain of conflict and domination. This omission could lead to an idealised or neutralised view of the fusion of digital horizons, without fully recognising the asymmetries and exclusions that these platforms reproduce.

Furthermore, in the second chapter, the criticism of paranoid proliferation in the reading of toxic memes, although relevant, is somewhat ambivalent in that it does not offer a sufficient balance that recognises the emancipatory and disruptive function that radical suspicion can also have in contexts of disinformation and media manipulation. The warning against excessive suspicion could be read as a call for moderation at a time when the urgency to reveal the hidden structures of digital power calls for incisive and confrontational interpretations.

As for the dimension of hermeneutic faith in the third chapter, the exploration of

uncritical trust in algorithms, while essential, is limited to a relatively descriptive analysis of biases and filter bubbles, without delving into normative proposals or effective strategies for recovering the critical agency of the subject. The hermeneutics of faith thus remains an ideal, without a clear articulation of how to materialise it in digital praxis.

Finally, the chapter devoted to dialogical hermeneutics on platforms such as Reddit rightly points out the tensions between openness and closure, as well as identifying epistemic injustices, but the proposal for interventions in platform design and moderation is too timid given the magnitude of the structural challenges. The call for clear rules and digital pedagogies is necessary but insufficient if it is not accompanied by a more forceful political and ethical critique that questions the economic and technological foundations that reproduce inequality and polarisation.

Despite these limitations, Van de Ven and Chateau's work represents a bold attempt to place hermeneutics at the heart of reflection on digital culture. Their commitment to a digital hermeneutics that integrates algorithmic and dialogical approaches is in tune with contemporary authors such as Maurizio Ferraris, Rosa María Rodríguez Magda and Yanis Varoufakis, extending a fertile field of study that confronts the philosophical tradition with the complexities of the algorithmic era, showing that interpretation is more necessary than ever to unravel the contemporary configuration of meaning.

The approach of a distributed agency, in which humans and algorithms participate in the production of meaning, opens a door to a hybrid ontology of the digital subject which, although still under construction, points towards a renewed dialogue between philosophy and technology. This view favours epistemic criticism, stimulat-

ing an understanding of digital culture that is not limited to technology, but emerges as a symbolic battle for recognition, justice and truth. On the other hand, the hermeneutic approach of suspicion and faith, in dialectical tension, offers conceptual tools to navigate the complexity of today's media ecosystem, where both fake news and uncritical trust proliferate. This duality reveals the richness of hermeneutics as an interpretive practice capable of balancing criticism and openness, mistrust and hope.

In conclusion, by placing epistemic justice and the ethical dimension of digital design at the centre, the authors propose a horizon where philosophy can intervene in

the technical and social configuration of the digital public space. Although the scope of their proposals still requires greater political specificity, their call to rethink the digital sphere from a hermeneutic perspective constitutes an unavoidable invitation for contemporary philosophy, based on the proposal to rethink not only how we interpret the world, but also how the world itself is interpreted through technologies that reconfigure experience and subjectivity.

Roberto Luis Díaz Perojo
(Universidad de Salamanca)

FERNÁNDEZ LÓPEZ, J. A. (2025). *Problemas fundamentales de la filosofía medieval. Una lectura contemporánea*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.

En *Problemas fundamentales de la filosofía medieval. Una lectura contemporánea*, José Antonio Fernández López emprende una defensa decidida y bien argumentada de la validez filosófica del pensamiento medieval, más allá de su tópica caracterización—propia de ciertos imaginarios modernos— como una etapa oscurantista y subordinada teológicamente. La obra parte de una crítica a esa concepción de la historia de la filosofía que ha marginado el período medieval como un simple puente entre la Antigüedad clásica y el Renacimiento. En su sugestiva introducción, el autor advierte ya desde el principio que “obviar el trabajo de los grandes de la escolástica, ignorar los escritos de Maimónides, Averroes, Siger de Brabante o de Duns Escoto,

por ejemplo, como consecuencia de su filiación o interés religioso, es despojar a la filosofía y a su historia de una contribución decisiva, no solo de naturaleza epocal, sino poseedora de una influencia insoslayable para la filosofía moderna y contemporánea” (p. 15). Desde una perspectiva hermenéutica contemporánea, reivindica la existencia de una filosofía genuina en la Edad Media, sustentada en problemas que siguen siendo reconocibles hoy: la relación entre fe y razón, el debate sobre el inicio temporal o la eternidad del mundo, los límites del conocimiento o la libertad humana frente a la providencia o el destino. Este tratamiento de los grandes núcleos problemáticos de la filosofía medieval no responde, sin embargo, a una mera reconstrucción histórica, Fernández

López propone una interpretación que vincula estas problemáticas con el pensamiento contemporáneo, estableciendo un diálogo fecundo entre autores medievales y corrientes actuales. De este modo, *Problemas fundamentales* constituye una ambiciosa tentativa de revisión del lugar que ocupa la filosofía medieval en el canon historiográfico occidental. Lejos de asumir los prejuicios ilustrados o hegelianos que han relegado al Medioevo a un estatus subalterno entre la Antigüedad clásica y la Modernidad, el autor defiende de manera convincente la plena legitimidad filosófica del pensamiento medieval y su potencial relevancia para los debates contemporáneos.

El libro se estructura en tres grandes apartados: una introducción panorámica al desarrollo histórico de la filosofía medieval, una exposición sistemática de sus principales cuestiones filosóficas y una serie de análisis donde estas cuestiones se proyectan críticamente hacia el presente. Uno de los grandes aciertos de la obra es el extenso tratamiento de las tradiciones filosóficas judía e islámica, rompiendo con la hegemonía del “Occidente latino” y subrayando la riqueza intercultural de este periodo. La lectura que propone el autor no es solo histórica, sino también intempestiva, en el sentido benjaminiano: una filosofía que, lejos de ser superada, desafía las categorías del presente y ofrece claves para pensar en tiempos de crisis. Así, el pensamiento medieval deja de ser un vestigio del pasado para convertirse en una fuente de interrogación analítica que, como sostiene el propio Fernández López, ilumina nuestra propia actividad filosófica. Desde esta posición metodológico-hermenéutica, el autor interroga los supuestos ideológicos que han conducido a una lectura despectiva de la filosofía

medieval, entendida tradicionalmente como subordinada a la teología y carente de autonomía. Frente a esta perspectiva, Fernández López muestra que la filosofía del periodo medieval no solo desplegó una notable riqueza problemática y conceptual, sino que elaboró marcos reflexivos que permiten una reconsideración fructífera de algunas de las tensiones fundamentales del pensamiento filosófico y que la dotan de una virtualidad sugerente que la conecta con nuestro presente. Por esta razón, el tercer eje de este libro —el más innovador desde el punto de vista metodológico— es una lectura transversal y actualizada de las problemáticas tratadas, mediante la cual el autor establece conexiones explícitas con discusiones filosóficas del siglo XX y XXI. Esta estrategia no solo evita el anacronismo, sino que permite visibilizar la vitalidad especulativa de la filosofía medieval, desafiando la idea de que su relevancia pertenece exclusivamente al pasado. La noción de “intempestividad”, inspirada en la célebre tesis benjaminiana, opera aquí como criterio hermenéutico que permite al autor extraer del pensamiento medieval una potencia reflexiva capaz de iluminar zonas ciegas del discurso filosófico contemporáneo. En este sentido, el análisis de las relaciones entre cristianismo y paganismo, por ejemplo, pórtico desde el que comprender la filosofía que va a gestarse en el Medioevo, es planteado por el autor como una dialéctica cuyo desarrollo, que sólo puede entenderse analizando diversos planos intelectuales y sociales, se concibe como un debate dinámico, realizado entre dos paradigmas en transformación, y en un donde adquieren su máxima expresión e intensidad la aparición de nuevas formas de religiosidad, un tiempo de angustia y de inseguridad material y espiritual, perfectamente interpretable en paralelo a nuestro

tiempo presente. El capítulo dedicado a la demostración racional de la existencia de Dios ofrece, por su parte, junto a un estudio de los precedentes del filósofo griego en torno a la cuestión, un extenso corolario de implicaciones contemporáneas, en el que el autor da cuenta de las lecturas más actuales en torno a la argumentación cosmológica, el diseño inteligente o la argumentación SEAGA (*Science explains away God argument*). En este marco, resulta de especial interés también el capítulo dedicado a las distintas perspectivas en torno a la idea de libertad, donde se examina tanto la génesis y desarrollo de esta noción en el cristianismo como su formulación en el pensamiento islámico y judío, en particular en relación con la omnipotencia divina y la voluntad humana. O, por citar un último ejemplo, el análisis del problema de los universales se realiza atendiendo no sólo a la problemática medieval en sentido estricto, sino también presentando su génesis en el idealismo platónico, su desarrollo desde la teoría de las ideas divinas o analizando las interpretaciones contemporáneas de la filosofía del lenguaje a partir del estudio de las formas de significar. Todo ello se lleva a cabo, combinando el estudio de fuentes primarias esenciales con una extensa bibliografía secundaria, en la que, junto con los estudios clásicos e ineludibles, podemos encontrar las referencias bibliográficas más actuales. Además, en el tratamiento de las problemáticas que constituyen el núcleo y raíz de la filo-

sofía medieval, el autor ha tenido a bien incorporar también un interesante sesgo alternativo a lo que suele ser común en otras obras de estudio: el diálogo abierto y argumentativamente sólido con la teología medieval, sin la cual resulta imposible comprender de forma íntegra la perspectiva de los pensadores que configuran el corpus filosófico de este periodo.

En suma, estamos ante una obra rigurosa que ofrece una visión renovada y fundamentada del pensamiento medieval, poniendo en valor su complejidad filosófica y su autonomía intelectual frente a interpretaciones simplificadoras que suelen reducirlo a un papel secundario dentro de la historia de la filosofía. En ella, Fernández López profundiza en un recorrido que, entre otros trabajos significativos del autor, ya había desarrollado en *Estudios de pensamiento medieval hispanojudío* (2022), donde abordaba algunas de las cuestiones filosóficas cruciales de esta época. Su profundo conocimiento de las tradiciones judía e islámica aporta una perspectiva original que enriquece la comprensión del Medievo más allá de los enfoques convencionales y recurrentes de escuelas y autores. Por todo ello, esta obra resulta esencial para entender el pensamiento medieval como un legado vivo e imprescindible para repensar críticamente las cuestiones filosóficas actuales.

David Soto Carrasco
(Universidad de Murcia)

LEIVA BUSTOS, J. (2024). *Una teoría de la acción malvada*. Barcelona: Herder.

El mal no nos resulta una realidad ajena, insólita u oculta. Quien no lo haya sufrido, bien puede haber sido testigo de él. En consecuencia, no puede decirse que el mal no sea cuestión de actualidad — cabría incluso preguntarse si alguna vez *no* fue cuestión de actualidad—; y, por ello, emerge la urgencia de pensarlo, esto es, de elaborar las herramientas teóricas necesarias para enfrentarlo, combatirlo y ser capaces de prevenirlo. Esa urgente necesidad es la que recoge Javier Leiva en su libro *Una teoría de la acción malvada*, quien coge así el testigo de aquel pronóstico arendtiano —al cual se hace referencia en el propio «Prefacio»— según el cual el problema del mal iba a ser «la cuestión fundamental de la vida intelectual de posguerra en Europa» (Arendt, 2005, pp. 167-168). El propio autor no se muestra muy optimista a la hora de afirmar el cumplimiento de dicho pronóstico, pues, ciertamente, no ocurrió tal cosa tras las contiendas del pasado siglo. Sin embargo, esto no se debe, ni mucho menos, a que el mal haya desaparecido tras el fin de dichos conflictos bélicos. Nada más lejos de la realidad. El mal ha seguido muy presente y, tal y como se reitera en el libro en varias ocasiones, siempre seguirá estándolo en la medida que es imposible erradicarlo por completo. No obstante, en este ensayo el mal adquiere ese primer plano en la reflexión filosófica que, según Arendt y Leiva, le corresponde, a pesar de que le hubiera sido negado por la tradición filosófica anterior.

Así las cosas, encontramos en *Una teoría de la acción malvada* una reflexión que nos sitúa frente al mal proporcionando las herramientas teóricas necesarias para

comprenderlo y ayudar, a su vez, a combatirlo y prevenirlo. El autor, pues, no aspira a quedarse en el plano teórico, más bien pretende que sus palabras sirvan de guía a la *praxis*, pues tales actividades de lucha y prevención no pueden llevarse a cabo desde la ignorancia de aquello a lo que se enfrentan; esto sería poco más que dar palos de ciego. Por el contrario, se trata de, en palabras de Javier Leiva, «comprender el mal —que no perdonarlo— y entender cómo es para poder combatirlo» (p. 42). A fin de llevar a cabo esa tarea de comprensión del mal, toma como trasfondo de toda su reflexión uno de los casos más paradigmáticos de maldad, un «paradigma de la atrocidad» —expresión que toma de la pensadora Claudia Card (p. 38)—: el totalitarismo nacionalsocialista. Las deleznable acciones cometidas por el nacionalsocialismo permiten identificar con mayor claridad los rasgos y peculiaridades del mal, los cuales hubieran sido más difíciles de vislumbrar en las pequeñas acciones malvadas más cotidianas. La tremenda escala en la que acontece la barbarie del nazismo actúa a modo de lupa, ayudando a identificar con claridad los atributos de la maldad (pp. 36-39). Esto explica los recurrentes ejemplos de casos, tanto reales como ficticios, vinculados al nacionalismo que van ilustrando la reflexión a lo largo de todo el ensayo. De esta forma, por ejemplo, a la hora de reflexionar acerca de la posibilidad o no de que el remordimiento exima de responsabilidad al agente de una acción malvada, Javier Leiva trae a coalición el caso de Franz Stangl (p. 127) —comandante del campo de exterminio de Treblinka, quien reconoció haber sen-

tido posteriormente remordimientos por su labor allí realizada—; o, también, al plantear el hipotético caso de dos médicos nazis que realizando los mismos experimentos obtienen muy diversos grados de placer en su ejecución, critica aquellas teorías que se apoyan en el grado de placer obtenido por el agente a la hora de calificar o no un acto como malvado (p. 133).

Todo esto no quiere decir, en modo alguno, que el autor deje de lado los males más pequeños y cotidianos, aquellos que muchos han vivido y viven en su día a día. La teoría del mal que se plantea aquí aspira a poseer un carácter universal —motivo por el cual, señala, tal teoría habrá de ser a su vez laica, no apoyada en creencias religiosas (p. 19)—, es decir, ofrece un marco teórico con el que poder pensar desde las mayores atrocidades inimaginables, hasta los males a menor escala y más cotidianos; reconociéndose en la propia obra la posibilidad de gradaciones dentro de la acción malvada (pp. 221-228). Ahora bien, el autor rechaza entrar en las dinámicas comparativas entre unos males y otros, pues «debe huirse del cinismo que supone realizar este tipo de comparaciones como si de una competición de maldades se tratase; que uno posea un alcance mayor no le resta gravedad al otro, sino que ambos son acciones malvadas y, como tales, merecen nuestra más firme oposición y condena» (p. 170).

Sin embargo, como se señalaba antes, no es menos cierto que a cuanto mayor escala acontezca el mal, con mayor visibilidad se mostrarán los rasgos propios de la acción malvada. En concreto, de entre todos esos males a gran escala, al centrarse el autor en el caso del nazismo, ejerce también una importante labor de lucha contra el olvido. Al recordar las atrocidades del nacionalsocialismo se está también tratando de evitar que acaben volviéndose,

como ya advertía Primo Levi, en «cosa ajena a las nuevas generaciones de Occidente (...) cosas de sus padres (...) cosas de sus abuelos: lejanas, desdibujadas, “históricas”» (Levi, 2012, p. 647). En el ya mencionado «Prefacio», Javier Leiva desarrolla a su vez cómo fue variando el interés por la cuestión del mal que suscitó la barbarie nacionalsocialista. Desde el silencio y el tabú que provocó el shock inicial de aquella, hasta un mayor interés a finales del siglo pasado, pasando por momentos de reavivación de la cuestión a medida que surgían polémicas derivadas de los juicios que se llevaban a cabo y el auge de cada vez más testimonios. Con miras a que la conciencia del terror del nazismo no pierda fuerza, se recoge en estas páginas el testigo de la reflexión en torno a esta cuestión y se pregunta, como hicieran tantos otros, cómo podía haber sucedido aquello; adoptando la respuesta a esa cuestión la forma de una teoría propia del mal.

No obstante, resulta más que pertinente señalar que la teoría del mal de Javier Leiva va más allá de la obra aquí reseñada y abarca no sólo *Una teoría de la acción malvada*, sino también *Sociogénesis del mal*. Sobra decir que se recomienda encarecidamente la lectura de ambas a todos aquellos que quieran adquirir una visión completa de la teoría del autor. Como bien se explica en la «Introducción» del primero de los libros, este nos proporciona una teoría al respecto de la acción malvada, mientras que el segundo se centra en la explicación de la personalidad malvada y de las instituciones malvadas. El orden del análisis no resulta baladí, pues el propio autor recalca en varias ocasiones (p. 18; pp. 164-168) que no ya sólo es que las personas antecedan a las instituciones —que en última instancia están conformadas por personas—, sino que el análisis de la

acción malvada es lógicamente previo al de la personalidad malvada, en la medida que, si bien todo aquel con una personalidad malvada comete acciones malvadas, no todas las acciones malvadas que acontecen son cometidas por personalidades malvadas —¡y menos mal!—.

Centrándonos en *Una teoría de la acción malvada*, cabe empezar destacando muy favorablemente cómo, al comienzo de este libro, lejos de lanzarse el autor directamente a construir su teoría, establece el marco previo necesario para ello o, dicho con otras palabras, se asegura de poner unos cimientos seguros sobre los cuales poder empezar a construir. De este modo, la primera de las dos partes que componen esta obra se centra en acotar el campo de estudio, plantear una reflexión metodológica para abordarlo —ambas tareas desarrolladas en el Capítulo 1— y elaborar una defensa de la pertinencia del concepto de «mal» —Capítulo 2—.

Delimitar el campo de estudio es el primero de todos los pasos para una investigación rigurosa, aclarando de qué se va a hablar. En este caso, a pesar de que el autor reconozca una pluralidad de significados atribuibles a la palabra «mal», opta por centrarse en el mal en sentido moral y político, esto es, el más extremo de todos y con una mayor condena moral (p. 53). Una vez delimitado el campo de estudio, también elabora una justificación de las herramientas de las que se sirve para elaborar esta investigación, descartando otras —o, al menos, reconociendo que no pueden ser las únicas—. Así, Javier Leiva señala la insuficiencia de las intuiciones morales, que a todos nos brotan cuando se trata de hablar del mal, para sustentar por sí solas una teoría acerca del mismo; no significando esto, ni mucho menos, que las deje de lado, pues no resultan irrelevantes (pp. 60-61). A su vez,

nos avisa del peligro que hay en emplear el lenguaje cotidiano como herramienta, pues fácilmente nos puede llevar a embrollos, siendo, pues, necesaria la elaboración de cuidadosas distinciones y ser prudentes en el uso de las palabras (p. 70). Seguidamente, y como último paso previo a la elaboración de su propia teoría, el autor enfrenta la que podría ser una enmienda a la totalidad para cualquier teoría del mal, es decir, enfrenta la crítica que sostiene que no existe algo así como el «mal» —*evil*—, tomado como realidad independiente y diferenciada de lo meramente «incorrecto» o «injusto» —*wrongdoing*—. En este contexto, elabora una completa y rigurosa reconstrucción del debate entre los «escépticos del mal» —contrarios al concepto de «mal» como algo diferenciado— y los que denomina «vindicadores del mal» —defensores de dicho concepto— (pp. 75-102). Mediante su crítica a los escépticos, Javier Leiva vence aquella oposición que atacaba a todo supuesto básico de una teoría del mal, poniendo con ello de manifiesto la necesidad del concepto de «mal» en el terreno moral y político.

Todas estas tareas previas —la delimitación del campo de estudio, la reflexión metodológica y la crítica a los negadores del propio concepto de «mal»— además de aportar sumo rigor, estabilidad y firmeza a la investigación, constituyen una perfecta puerta de entrada para el análisis de la acción malvada que llega tras ellas y que abarca la segunda parte de la obra. Primeramente —Capítulo 4— se aborda la cuestión de la naturaleza de la distinción entre acciones *malvadas* y acciones *incorrectas*. Se trata de discernir si tal distinción se asienta en criterios cualitativos o cuantitativos. Javier Leiva se decantará por esta última opción. Sin embargo, no sólo ofrece argumentos para su postura, sino que establece un enriquecedor diálogo con otros autores y autoras

que defienden una distinción cualitativa (pp. 111-164). Expone tales posturas contrarias a la suya y elabora críticas y objeciones a las mismas, pero también es capaz de reconocer en ellas ciertos elementos valiosos para una teoría de la acción malvada. No porque otros pensadores sostengan una tesis principal opuesta a la suya se limita a exponer su rechazo hacia ellos; por el contrario, es muestra de su honestidad intelectual saber reconocer en esas otras posiciones, no sólo sus errores, sino también sus aciertos. Seguidamente —Capítulo 5—, el autor expone la que es su teoría propia de la acción malvada, en la cual trata de evitar todo enfoque reduccionista del que han pecado muchas de las teorías previas a esta. Es por esta razón que, a la hora de elaborar una comprensión de los actos malvados, lo hace desde una defensa de la multicausalidad del mal (pp. 176-191) y un enfoque global (pp. 191-203). A la hora de preguntar por las causas del mal, rechaza focalizarse en una sola raíz y aboga por tener en consideración la pluralidad de posibles causas que pueden originarlo. Al mismo tiempo, un enfoque global permite acercarnos a este fenómeno desde todas las perspectivas posibles —la del perpetrador, la de la víctima y la del espectador—, no limitándose a una sola y reconociendo la importancia de los componentes en los que cada una de ellas hace hincapié. De nuevo aquí, al hablar de las causas del mal y la perspectiva desde la que se ha de abordar, el autor no se limita a criticar aquellas teorías que resultan reduccionistas a la hora de abordar tales cuestiones, sino que es capaz de ir recogiendo de todas ellas elementos valiosos y necesarios para elaborar una teoría de la acción malvada que tenga todas las herramientas necesarias para ser universal, para dar cuenta de todas y cada una de las acciones malvadas. Finalmente, Javier Leiva nos ofrece una explicación propia de

la acción malvada, señalando en ella tanto los elementos necesarios —inmoralidad, responsabilidad, daño y condena moral—, como aquellos que, siendo frecuentes, no son siempre necesarios —no-justificación moral, motivación malvada e intención malvada— (pp. 203-221).

Más allá de todos estos aspectos relevantes a mencionar en relación con el contenido de la obra, también cabe destacar algunos rasgos formales de la misma. Para empezar, la forma de escritura del autor brilla por su orden y claridad de exposición. Tanto la exposición de otras posturas, como la crítica hacia ellas o la defensa de tesis propias son elaboradas por el autor ordenada y meticulosamente. No nos encontramos, pues, con una prosa enrevesada y oscura, sino que, por el contrario, destaca por su claridad y distinción. A ello contribuyen en gran medida la abundante cantidad de ejemplos que impregnan la totalidad de la obra y mediante los cuales la argumentación es ilustrada, volviéndose más tangible. Tales ejemplos van desde los males más cotidianos —como un atraco a una tienda o una infidelidad (p. 141)—, hasta las grandes maldades del nazismo. Nos trae a colación el análisis de casos sacados de las noticias, como fue, por ejemplo, el asesinato en 1993 de James Bulger, de dos años de edad, a manos de dos niños de diez años, el cual le sirve al autor para reflexionar acerca de la importancia del grado de autonomía de los agentes a la hora de calificar un acto como malvado (p. 156). Pero, no sólo se sirve de la realidad sino también de la ficción —sobre todo audiovisual—, en la cual tantas veces ha sido el mal representado. A lo largo de la obra nos encontramos, por poner algunos ejemplos, con referencias a *Breaking Bad*, serie que le sirve para ilustrar cómo las buenas intenciones pueden conducir a acciones malvadas (p. 96); al personaje

protagonista de *El talento de Mr. Ripley*, que ejemplifica una concepción demoníaca instrumental del mal, y a los villanos de *Funny Games* que ilustran una concepción demoníaca maliciosa (p. 104); o a *El hombre de la máscara de hierro*, donde encuentra ejemplos de realización de un acto malvado sin necesidad de obtención de placer por medio de ello (p. 135). Asimismo, Javier Leiva se vale de la multitud de representaciones audiovisuales circunscritas al periodo posterior al nacionalsocialismo y ambientadas en él. Así, *La decisión de Sophie* le sirve para mostrar un caso de mal necesario (p. 66); *La lista de Schindler* ejemplifica, a través de Amon Göth, la posibilidad de realizar acciones malvadas incluso siendo consciente de todas las consideraciones morales en juego (p. 130); o alguna escena de *El pianista* ofrece la ilustración de un mal que resulta «obligado» al evitarse con él otro mal mayor (p. 215). Toda esta pluralidad de ejemplos, tanto pertenecientes al ámbito de la realidad como de la ficción, ayudan al lector a comprender los conceptos que se presentan y facilitan el seguimiento de la argumentación.

Otro aspecto a destacar es la negativa del autor a caer en las ingenuidades en las que muchos se acaban deslizando a la hora de abordar el tema del mal. Deja de lado todo optimismo injustificado; por el contrario, reconoce que el mal es una realidad, que efectivamente lo hay mal en el mundo, y, además, muy extendido (p. 169). A su vez, admite la necesidad de, en ocasiones, combatir el mal con el propio mal (pp. 169-170). Claro que reconoce la importancia de los ideales de pacifismo como ideales a los que aspirar; pero, a nivel práctico, no siempre son la mejor herramienta de combate, y ya la historia nos da ejemplos de ocasiones en las que el mal sólo pudo ser vencido con la violencia. Asimismo, Javier Leiva se aparta

de la idea del mal como algo incomprensible (p. 171); es más, todo el presente libro muestra que el mal puede ser comprendido. Relegar al mal al terreno de lo irracional no es sino una cómoda forma de desprenderse de la responsabilidad que tenemos de hacernos cargo de él —pues el mal es producto nuestro, de los seres humanos— y de librarse del esfuerzo que semejante tarea conlleva. Y para ejecutar dicha tarea, nuestro autor insiste sobremedida en la necesidad de mantener separadas acciones y personalidades malvadas (p. 171). No todo aquel que comete un acto malvado es un «monstruo moral», sino que personas corrientes, e incluso con razones, pueden perpetrar tales actos. Cualquiera puede cometer acciones malvadas, el mal es una amenaza constante, es *radical* en sentido kantiano, tal y como el propio autor reconoce (p. 230); razón por la cual, estudios como el que nos ofrece *Una teoría de la acción malvada* se vuelven necesarios y urgentes.

Se vislumbra, con todo, la manera en que una tematización del mal como esta nos ofrece una comprensión del mismo que dota de todas las herramientas teóricas necesarias para su combate y prevención. Esa es la esperanza que, como deja entreverse en las líneas de esta obra, impulsó al autor a escribirlas y que sigue impulsando a quien las lea a continuar esa lucha contra el mal.

Referencias

- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós Editores.
- Levi, P. (2012). *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph.

Ainara Quirós Castro
(Universidad Complutense de Madrid)

CHILLÓN LORENZO, José Manuel. (2025). *Todavía. Esbozo de una filosofía existencial del tiempo*. Granada: Editorial Comares, 176pp.

Todavía. Esbozo de una filosofía existencial del tiempo es el último libro publicado por José Manuel Chillón Lorenzo. El propio título de la obra indica que no se trata de un estudio *sobre* el tiempo. Tampoco encontrará el lector reflexiones acerca de la naturaleza del tiempo. El tema capital y fundamental del libro, tal y como se muestra en el primer capítulo, es la existencia humana, particularmente, cómo esta existencia se encuentra atravesada por la temporalidad, cómo la vida se conjuga en el presente continuo que tanto conocen los anglosajones, en, diríamos con Zubiri, un modo gerundial de la existencia humana en el que los seres humanos somos todo cuanto somos a condición de aún no ser. El adverbio ‘todavía’, el cual da título a esta obra, sintetiza y reúne en una sola palabra la compleja y poliédrica dimensión temporal del ámbito de lo humano, en la cual el carácter inacabado del hombre se descubre como lo único pleno de su existencia. Los rendimientos filosóficos del ‘todavía’ no muestran únicamente el innegable carácter futurizo de la temporalidad humana, sino también cómo cada instante queda desbordado, cómo todo *ahora* rebosa su propia condición cronológica: el ‘todavía’ de cada instante hace acontecer un presente vivo que reúne la retención del pasado y la protención del futuro, como enseñaba Husserl. Esta particular aclaración del *mientras tanto* de la existencia —que ejemplifican el caminar y la lectura— advierte del peligro ontológico que acontece toda vez que se reduce el tiempo de la vivencia al tiempo cronológico —cuestión que tratará en los dos siguientes capítulos— e ilumina el camino a seguir a lo largo del texto: “desbrozar las conexiones

entre el presente y sus implicaciones con los otros dos éxtasis sin provocar reduccionismos de ningún tipo” (p. 11).

Al primer capítulo le siguen dos capítulos que muestran dimensiones distintas de la que podríamos considerar una misma amenaza: el expolio del ‘presente vivo’ del hombre. El presente vivo de la existencia humana queda huérfano de sentido toda vez que se pierde la referencia del futuro, que se despoja a este ser *in fieri* que somos cada uno de nosotros de la potencia realizadora del futuro. El sistema capitalista, tal y como trata el autor en el segundo capítulo, parece dotar al futuro de un aire de inevitabilidad, determina todo porvenir como algo que ‘no puede ser de otra manera’, castra la potencialidad donadora de sentido del futuro existencial. El capitalismo no anula el futuro *per se*, dado que su propia esencia configura una exigencia de incesante e inacabable desarrollo y aceleración, sino que, modificando aquella magnífica referencia a la literatura gótica que se encuentra en *Das Kapital*, el capitalismo es futuro muerto que, como un vampiro, vive sólo de chupar futuro vivo, y cuanto más vive, más futuro chupa. La potencia realizadora del futuro como ejecución de los planes de la naturaleza que se encuentra en Kant queda absolutamente absorbida y disuelta en la sed de futuro del capitalismo, sentando así las bases de un sistema que, dada la imposibilidad de determinar un sentido claro, vaga sin rumbo, sin dirección. Aceleración y alienación son, en consecuencia, manifestaciones paralelas de la tergiversación del *todavía* de la existencia humana en el *todavía no ser suficiente* del capitalismo, el cual, afanado en el creci-

miento exponencial de las fuerzas productivas, no puede dar cuenta, diríamos con el Husserl de *Krisis*, del sentido o sinsentido, la razón o la sin razón de la existencia de estos sujetos de libertad que somos cada uno de nosotros.

El tercer capítulo —‘El presente reducido. Crítica a las neurociencias’— retoma el hilo del apartado anterior, poniendo ahora el foco sobre el expolio y la reducción del presente que acontece en el paradigma neurocientífico. La fenomenología —base filosófica fundamental del presente capítulo— no ha de ser considerada ni como algo incompatible ni como una alternativa a las neurociencias: de hecho, como se concluirá al final del capítulo, es necesario articular una investigación interdisciplinar y compartida entre fenomenología, filosofía de la mente, neurociencias, psicoanálisis, etc. No obstante, el papel crucial que desarrolla la fenomenología a día de hoy consiste en aquello que Husserl ya trató de articular conforme al psicologismo y al historicismo: hacer entrar en razón a la razón. Las ciencias positivas tienden a caer en la tentación de hacer caso omiso a su condición de fundadas en una racionalidad relativa, asumiendo un rol hegemónico y reduciendo la inabarcable complejidad de lo real a lo objetivable, el fenómeno de la conciencia al epifenómeno de los procesos biológico-químicos, la combinación de retención y protención del presente a mera duración cronológica, etc. La fenomenología, en tanto que comprende a la perfección que la experiencia filosófica no ha de ser sino la experiencia vivida de una conciencia que dota de sentido a un mundo que, a su vez, dota de un sentido heredado a la conciencia, se configura como el baluarte frente a la reducción del presente que impide atender al presente como el instante en que se conjugan entre verdad y libertad, aparece no como un freno para las garantías del

progreso científico, sino, más bien, como un principio rector que dirige el progreso, evitando así caer en los excesos del racionalismo.

El cuarto capítulo inaugura la que podría considerarse la parte central de la obra, dedicada a mostrar bajo diferentes focos la indiscutible dimensión moral del futuro. El propio autor afirma que no pretende hacer una fenomenología del perdón, como Ricoeur, sino mostrar cómo el perdón, acción incardinada en el pasado, adquiere su sentido únicamente en el futuro. El perdón se configura como medio de *digestión* del pasado, como acción que permite interrumpir la continua presencia de la vivencia pretérita que acontece en el rencor, para poder liberar al presente del pasado y, así, dirigirlo hacia el *tener que ser*. El perdón es, en consecuencia, la afirmación de que lo *sido* no tiene la última palabra ante lo que será, del carácter hontanal del futuro que promete que el devenir será en forma de *deber ser*, redimiendo, de este modo, los males de lo pretérito. El perdón hace patente, y esta es una cuestión central para la propuesta del autor, que es posible confiar en que lo *por ser* será conforme al *deber ser*, puesto que la propia naturaleza del futuro presenta una innegable dimensión moral.

Los tres siguientes capítulos —‘El *toda-vía* de la posibilidad’, ‘El *todavía* de la libertad’ y ‘El *todavía* de la alteridad’— pueden comprenderse como momentos de un mismo desarrollo argumental que trata de dar cuenta —si bien el autor no habla en estos términos— de que ‘todavía’, cuando se refiere a la existencia humana, es un adverbio ciertamente temporal, pero también moral. El ser-para-la-muerte, diríamos con Heidegger, de este ente que somos cada uno de nosotros permea cada poro de la existencia humana, haciendo que la imperfección ontológica del *Dasein*, la cual abre

el espacio de la posibilidad, sea, a su vez, la esencia de la condición *télica* del hombre y, consecuentemente, la piedra de toque de la *ek-sistencia* y de la temporalidad que — según Heidegger— quedaba velada por la metafísica de la presencia.

El ‘todavía’ de la posibilidad, esto es, de la apertura, de la existencia del hombre que es libre en tanto que es *futuriza*, lleva al autor a una profunda discusión con Sartre y su concepción de la nada, centrada principalmente en el carácter *nihilizador* del *todavía no ser* y la consecuencia de la despedida de toda naturaleza o esencia del hombre. La potencia filosófica de la afirmación de la dimensión moral del futuro abre la puerta a una comprensión de la libertad que no se agota necesariamente en aquella libertad-condena que parece dibujarse en la obra de Sartre, sino que incluye también la libertad entendida como don, como posibilidad de justificar la responsabilidad de la existencia humana conforme al ser que uno mismo es y, más aún, conforme a lo que es el *otro*. “Quizá —señala el autor— el problema de Sartre, dicho a grandes rasgos, consista en haberse resistido a que, de verdad, el existencialismo sea un humanismo. Pero del todo” (p. 79).

Consecuentemente, por medio de la crítica a la que podríamos calificar como ‘excesiva cerrazón ontológica’ de Sartre y, pese a que el autor no lo trata explícitamente, esa concepción de los otros como un infierno, al modo sartreano, se llega al análisis del ‘todavía’ de la alteridad, en la cual la dimensión moral del futuro implica una trascendencia originaria hacia el otro, comprendido en una clara impronta levinasiana como auténtico horizonte de infinitud. Allí donde está el *otro*, se hace patente el futuro, la intrínseca reciprocidad de la relación que sostiene toda posible dimensión del existir humano. A partir del *todavía no ser*

del *otro*, el cual aparece en su reclamación constante, se articula el propio *todavía no ser* del yo. Por lo tanto, el otro se constituye como el ápice de la trascendencia, donde toda disposición de sentido alcanza su máximo grado de plenitud, instaurando de este modo en todo acto concreto que dé cuenta de la responsabilidad para con el otro, un instante diacrónico que reúne la llamada de un pasado inmemorial que implora el cuidado para con el semejante y el adelanto escatológico del reino eterno, de la deuda infinita con el bien del otro.

A continuación, el autor profundiza en los cuatro siguientes capítulos — ‘El *todavía* de la experiencia religiosa’, ‘El *todavía* de la esperanza’, ‘El *todavía* de la pregunta’ y ‘Ahora y siempre’ — en los rendimientos filosóficos de la experiencia paulina y la filosofía agustiniana con el fin de mostrar, en primer lugar, que el *todavía* de la existencia no es individual, sino comunitario, y, en segundo lugar, que el *siempre* de la existencia no consiste en el carácter unívoco y necesario del devenir de lo real, sino, precisamente, en la apertura de un *estar siendo* que nunca se realiza por completo: lo perenne de la vida es la posibilidad, indeterminación, inquietud. Para ello, el autor retoma las investigaciones del joven Heidegger acerca de la fenomenología de la religión — particularmente su análisis de las epístolas paulinas —, en las cuales el pensador de Messkirch encuentra rasgos de una maestría fenomenológica capital, dado que al ser Pablo preguntado por el *cuando* de la parusía, responde con un *cómo*: un modo de existencia consciente de la provisionalidad de la espera, de la superficialidad de la sabiduría del mundo, del peligro que supone vivir a merced de las cosas del mundo. El *kairós* se presenta, a raíz de esto, como el instante ensanchado, como una oportunidad para una vivencia temporal más originaria

en la cual se resitúa a las cosas del mundo en su debido lugar, dejando así espacio para el reconocimiento de lo sagrado.

A continuación, el autor ahonda en esta particular comprensión de la temporalidad que surge a raíz de la experiencia paulina, esta vez separándose de Heidegger y su concepción de la esperanza como una angustiosa abertura de la existencia hacia la posibilidad de no ser. La experiencia cristiana de la temporalidad implica, como ya había señalado Heidegger, una particular vinculación a la afectividad como epicentro filosófico que pretende trascender las barreras de la lógica del mundo. Mientras que dentro de la lógica del mundo no cabe sino un mero presentismo incapaz de dar cuenta de todo lo que no se inscriba en el aquí y el ahora. En la lógica del mundo no hay cabida para la transformación, el cambio, lo que puede ser de otra manera. Pablo, al animar a los creyentes a permanecer alegres por la esperanza que sostiene la fe, hace irrumpir una experiencia afectiva, como es la experiencia de la alegría, que constituye la existencia humana *en el* tiempo, que dispone al hombre hacia un futuro del que, precisamente porque nunca es del todo, cabe aún algo que esperar.

La disposición de apertura hacia el futuro se ve completada por un análisis de la experiencia de autoconocimiento. Al igual que en la pregunta es también interrogado quien pregunta, a raíz de la filosofía agustiniana es posible afirmar que el conocimiento tiene como fundamento un autoconocimiento que no puede ser reducido a la lógica de la teoría del conocimiento —esto es, a un modo de conocimiento basado en la objetividad, en el ‘*qué*’—, sino *allo eidos gnoseos*, otro género de conocimiento basado en el ‘*cómo*’ de la existencia, en aquella carencia constitutiva del hombre que lo dispone en una incesante expectativa de ser. El giro hacia el *hombre*

interior supone, por consiguiente, un viraje hacia la facticidad, una irrupción en la lógica cotidiana que permite advertir los rasgos de inautenticidad de la cadente habitualidad, la cual no es más que la cerrazón ante el carácter futurizo de la existencia humana.

Con ello se llega al capítulo ‘ahora y siempre’, en el cual se articulan los resultados de los tres anteriores capítulos para responder al problema fundamental que acontece con el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios: “Muerto Dios, sobra toda esperanza, ya no hay futuro, y por tanto no hay salvación” (p. 144). En el tiempo circular no hay futuro, el *ahora* se configura como un *siempre*. La amenaza nihilista de esta época postnietzscheana consiste, justamente, en que la cancelación del futuro implica una cancelación de aquello sustancial del ser humano: su ser en camino, en devenir, su ser *todavía*. La respuesta frente a la amenaza del nihilismo ha de basarse en una aceptación de la imprevisibilidad del futuro, de que lo constante e invariable de la existencia —el *siempre*— es la incompletitud, la variabilidad, el estar siempre por ser que sustenta un futuro dador de sentido. El estar constitutivamente en el tiempo, el éxtasis futurizo de la existencia humana sostiene la viabilidad de un modo de existencia, el *ser gerundial*, que asume el presente vivo —el *todavía no ser* de cada instante— que nos remite a los otros, que instituye al ‘nosotros’ en el siempre de la existencia. Esto es lo que el autor aclara en las últimas palabras del epílogo, las cuales resumen en buena medida el espíritu de la obra: “el *todavía* es coherente con una existencia caduca en su cronología por el propio imperativo biológico, pero rezumante de eternidad en su proyección horiéntica que alza la mirada a un futuro siempre más allá del futuro, a un futuro en otra dimensión que ya no es la de la historia, sino la de su recapitulación,

que ya no es la del individuo, sino la de la comunidad, que ya no es la del tiempo, sino la de su plenitud” (p. 159).

A modo de conclusión, cabría decir que el presente libro no es estrictamente un tratado sistemático sobre el tiempo, pero sí recoge, reúne, coliga y armoniza desde un espíritu marcadamente fenomenológico y heideggeriano —si bien absolutamente independiente y autónomo— diferentes concepciones de la temporalidad humana con el fin de dar respuesta a los desafíos filosóficos del presente. En este sentido, la obra se adecúa a la caleidoscópica naturaleza de la temporalidad, presentando una combinación de sencillez y profundidad que dota

de gran valor las brillantes tesis del autor, dada la tendencia obscurantista tan común en la filosofía. El libro cumple con creces lo que su título promete —ser un esbozo de una filosofía existencial del tiempo—, articulando perfectamente una idea bien fundamentada, sugerente y relevante filosóficamente, a partir de la cual únicamente sería profundamente deseable que el autor prosiga con su sobresaliente investigación, la cual no solo presenta ya un gran interés, sino que promete valiosas contribuciones a nivel filosófico.

Gonzalo Martín Mozo

MEJÍA, R. (2025). *Transhumanismo integral. En torno al deseo de vivir para siempre*. Madrid: Encuentro.

El profesor Ricardo Mejía, que actualmente imparte clases en la Facultad de Filosofía de Cataluña, nos regala un libro digno de lectura atenta y de estudio sosegado. De hecho, el autor, que es profesor de Lógica y Filosofía de la ciencia, ya ha trabajado desde diversas aproximaciones las cuestiones del cerebro humano, la inteligencia artificial y la solución del transhumanismo. En la obra presente afronta la propuesta actualísima —y futurista— del transhumanismo desde una perspectiva digna de ser reseñada y reseguída. El autor adopta «el enfoque humanista y personalista» (p. 315), mostrando aquellos resortes y fundamentos antropológicos que pueden reorientar de forma positiva —huyendo de planteamientos simplistamente fóbicos— toda evocación transhumanista. De este modo su pensamiento

crítico —que recuerda la razón crítica de la Modernidad—, hace una llamada urgente al humanismo clásico de raigambre cristiana a renovarse y repensarse, desde la irrupción —a veces con tintes revolucionarios y distópicos— del proyecto transhumanista y el protagonismo ineludible que esta otorga a la tecnología, ahora aplicada a la mismidad extensa e intensa del ser humano.

Mejía, acostumbrado al uso del método fenomenológico, desemboca en una tentativa de visión integral del hombre —aquí resuena sin lugar a dudas el citado humanismo teocéntrico de Jacques Maritain, con el que el autor dialoga y confronta oportunamente— (p. 175). También alude al personalismo integral propuesto por el pensador español Juan Manuel Burgos (p. 200). El autor fija su atención en el *Sapiens technicus*

et amoris (p. 233). Así denomina Mejía al hombre, reconociendo la extensión natural de la técnica como una dimensión intrínseca, así como aquella capacidad espiritual que tiene de amar, ya no de forma genérica e idealista, sino por el contrario, concreta y particular —como remarca el autor. Es el hombre que ama y es amado por el hombre, en aquella bella expresión del personalista francés Nédoncelle (p. 211). En la antropología latente de Mejía, tal amor no es un acto puramente espiritual y desencarnado, sino que atraviesa estructuralmente el espesor de la carne humana, que goza en sí misma de significado humano. La carne no es un objeto bruto y extrínseco, sino que forma parte del ser subjetivo de la persona, y, por tanto, también alberga aquel deseo abisal (p. 130), al que el autor se refiere repetidamente a lo largo de la obra. La persona posee su propia carne y se manifiesta a través de la carne como autotranscendencia hacia lo otro y el totalmente Otro. A modo de síntesis, el hombre es una «experiencia encarnada» (p. 313) que se vivencia —otra expresión utilizada por el autor— a sí mismo en su carnalidad y mundanidad.

Desde este eje fundamental antropológico y fenomenológico —Mejía centra su reflexión en la persona, en el bien de la persona y su consideración integral—, el autor desarrollará cada uno de los capítulos (12 en total): hallamos una *pars destruens* (6 capítulos) y una *pars construens* (6 capítulos). La primera parte es una crítica negativa de todas aquellas formas utópicas y reduccionistas de transhumanismo, que pasan por alto la dignidad y trascendencia de la persona humana. En el fondo son formas elusivas de la condición personal de la unidad corpóreo-espiritual del hombre, proponiendo una drástica sustitución y superación del estatuto actual del ser humano: son los transhumanismos excluyentes, que pronostican una

recreación del hombre por mediación de una ilimitada tecnología potenciadora y redentora —*antropotecnias*, según Foucault. En cambio, en la segunda parte el autor recorre la línea difícil y arriesgada de un transhumanismo que denomina *integral*. Mejía pretende ampliar aquel humanismo integral de Maritain, explorando la propuesta de un humanismo que asuma el carácter técnico de la naturaleza humana y el principio ético de buscar por todos los medios eliminar de la existencia humana aquel «sufrimiento innecesario» (p. 323), que de ninguna manera se corresponde con la dignidad única de la criatura finita y vulnerable que es el hombre. Según el autor, el transhumanismo integral no tiene pretensiones transformistas, sino que, desde un profundo respeto a la actual especie humana quiere aportar todas aquellas mejoras que puedan salvar al hombre de aquellos abismos de mal no divinos.

El hombre resulta ser un mapa extenso e intenso de heridas más o menos profundas. El autor insiste, como noción fundamental, en la real vulnerabilidad del ser humano (p. 49). Tal vulnerabilidad conecta, según la doctrina católica, con la herida que es consecuencia de la culpa originaria. Y tales heridas retienen algo de imposible, de permanente, de irreparable. Pensamos en el mal cósmico, en el mal de la muerte, y en el mal que sufren los espíritus ante la pérdida de un ser querido, un revés irreversible o una tristeza infinita. La vulnerabilidad señala una finitud del hombre que jamás podrá sobrepasar ni sobreponerse. El género humano vive siempre expectante con un deseo secreto que clama por aquella redención completa que ha de culminar la historia —en aquella dimensión escatológica de la esperanza teologal en la que viven los cristianos—. Sin embargo, aunque el hombre teologal viva en la esperanza, no es inmune al flagelo del mal que irrumpe en nuestra existencia

carnal y espiritual. La distinción realizada por el autor entre el transhumanismo radical —y generalizado—, y aquel otro transhumanismo integral, radica en la actitud fundamental del hombre ante las posibilidades de la salvación del mal. Los primeros pretenden prometeicamente vencer la herida ofreciendo sacrificios intelectuales —de la ciencia y de la técnica— al dios Molok (p. 207). Los segundos aceptan aquella vulnerabilidad congénita que aflora en los hombres como un misterio que los trasciende y espera ser salvado.

La presencia del mal en la existencia y en la historia humana nos permite discernir los diversos posicionamientos intelectuales entorno a la posibilidad de la salvación: desde las posiciones desesperadas de los que conciben la vida humana como un preludio trágico de la muerte (la solución del suicidio abunda entre estos autores, p. 74); pasando por las posiciones intermedias que asumen nuestra condición doliente pero con el optimismo de una vida que vale la pena ser vivida y que ya vivencia el sentido a través de los pequeños acontecimientos o por medio de un deseo creativo de bien, verdad y belleza; hasta llegar a las posiciones extremas del transhumanismo decidido a solucionar la existencia humana mediante la aplicación de la tecnología a todas sus dimensiones: biológica, psicológica, intelectual, cultural y social. El hombre 2.0 dejará atrás definitivamente el hombre 1.0 marcado por el mal —es terminología de Kurzweil— (p. 319), inaugurando una «Singularidad» (p. 127) para los nuevos hombres, y alcanzando un dominio absoluto sobre todo aquello que pueda significar límite, privación o impotencia (¿hacia el 2040?, p. 317). El hombre habrá conseguido salvarse a sí mismo del mal que experimentaba en primera persona. El transhumanismo, como parece insinuar el profesor Mejía, es una doctrina impregnada

de *gnosticismo* y con acentos soteriológicos —y en este sentido con implicaciones teológicas. Afloran grandes cuestiones no solo antropológicas, sino también originariamente teológicas: ¿Qué es la libertad? ¿En qué consiste el espíritu? ¿De dónde el mal? El transhumanismo parcial y reduccionista del progreso ilimitado sueña con difuminar el ejercicio arduo de la libertad, resolver el enigma del espíritu a través de la mente, y erradicar todo mal sobre la tierra. Pero, ¿cabe una invasión artificial de tal envergadura hasta la perturbación fatídica de aquellos rasgos espirituales que arraigan en la forma única de la naturaleza personal del hombre?

Según el autor, lo que está en juego es la misma existencia del hombre sobre la tierra — ¿se avecina próximamente la extinción del hombre?, y antes todavía, la concepción intelectual del hombre. Mejía insiste, junto a aquellas capacidades en cierto modo infinitas del hombre —y capaces de experimentar lo eterno—, todos aquellos aspectos marcados por la finitud: mi carne vulnerable, mi existencia mortal, mi espíritu sensible a los males, mis orígenes desconocidos, mi final incierto e irresistiblemente interrogado. Es una constante de la obra la insistencia en la grandeza pequeña del hombre, en el límite ilimitado del ser humano, en la riqueza envuelta en la pobreza que caracteriza nuestra naturaleza animal y racional al unísono. Gusta especialmente cuando el autor se refiere al hombre como un mamífero colmado de necesidades (p. 299): necesitado del aire que respiramos, del alimento del que nos proveemos, del cuidado de los progenitores, del amparo de la ciudad, de la interpretación de la cultura, de la experiencia de ser amados para poder colmar las ansias de la propia persona. Tales necesidades son las que acompañan nuestra experiencia de libertad y nuestro afán de superación —

aquello que el autor anota como subtítulo de la obra: «el deseo de vivir para siempre», o de un modo logrado y pleno—. Si el autor insiste tanto en el distintivo personal de la autotrascendencia (p. 219) —así como de la *autopoiesis* creativa—, es porque parece adivinar que el ser humano es aquel ser que es consciente de su límite, pero a su vez se hace consciente de la llamada espiritual a trascender tales límites: ¡y lo consigue de tantos modos y a través de tantas conquistas de la cultura!

Volvamos brevemente al modelo antropológico que el autor descubre detrás de los transhumanismos extremos y utópicos. ¿Cuáles son los rasgos según los cuales el transhumanismo concibe al hombre como pura materia en manos del dominio tecnológico y en aras a hacer nacer la nueva humanidad victoriosa sobre el estigma de aquel pecado original pregonado por el cristianismo? Mejía, a lo largo de la obra, señala que la doctrina antropológica que manejan los transhumanistas está marcada por tres corrientes filosóficas: el *dualismo* (una distinción radicalmente separada entre el alma y el cuerpo); el *monismo* (una tendencia a interpretar de modo unívoco el ser humano centrándose en la dimensión corpórea desprovista de significado espiritual); el *materialismo* (el transhumanismo hace una opción materialista —*mónon* material— reduciendo el ser humano a una máquina (capítulo IV) que cada vez resulta más deducible y dominable —manipulable— por parte del mismo hombre. Según el autor, detrás de esta concepción se esconde una *fe ultra secularista* (p. 151). A su vez, el transhumanismo, en vez de fijarse en el estado humano del *futuro-presente* (reconociendo toda la evolución del homínido a lo largo de la historia hasta culminar en el *Sapiens*), se posiciona más bien en un porvenir que es *futuro-futuro* (p. 314), pero olvidando la

verdad de su naturaleza, el carácter secular de su historia, la condición incógnita de sus orígenes y su destino. El transhumanista difumina el misterio sin contemplar al hombre como un misterio a profundizar, sino más bien un enigma a resolver eficazmente. Mejía insistirá, por el contrario, en la visión unitaria, natural y sistémica —bajo el paradigma de la complejidad— (p. 180) de un hombre que es espíritu y carne al unísono, y que experimenta constantemente el deseo de trascendencia, vivenciando aquellas relaciones esenciales que lo extasían —sin perder intimidad— hacia el otro (sociedad), hacia el mundo (cultura) y hacia la Divinidad (religión). Es de agradecer cómo el autor evita todo dualismo estéril y toda fragmentación fatal, reivindicando la gran unidad trascendental de la persona. «Es un fenómeno incontestable que el último homínido evolucionado es *persona*» (p. 316).

Finalmente, el profesor Mejía afronta la cuestión intrincada e irrenunciable de la *mediación* tecnológica que envuelve de un modo cada vez más penetrante el misterio que es el hombre. Mejía rechaza tanto una tecnofobia paralizante como una tecnofilia omnímoda. Y se sitúa en la defensa de una tecnofilia —manifestará desde el primer momento la admiración y la gratitud ante la capacidad tecnológica del hombre como signo eminente la cultura humana— que denominará «crítica» (p. 45; 184-191), en el sentido de que debe discernir mediante una sosegada reflexión «transdisciplinar» (bioética, teología moral y antropología teológica) (p. 311). Nos hallamos en el momento más delicado y crítico de la obra: ¿Hasta qué punto podemos defender un transhumanismo que sea respetuoso con la persona pero que deje un espacio al mejoramiento corporal, psicológico, moral y espiritual? Está en juego «el concepto pro-reductivo de «mejora» o «mejoramiento» (*enhan-*

cement)» (p. 291). El autor evita de este modo las posiciones inmovilistas del bioconservadurismo, así como la vía del mejoramiento eugenésico sin límite ético alguno. Aquí Mejía alude al eugenismo de Francis Galton (1883), reivindicando para sí el término de *viricultura*, que él mismo recupera del británico Galton, aunque posee raíces anteriores. Se trata de dar con *una cultura digna del hombre* que se cierna sobre el cuidado y el cultivo del mismo hombre, los otros y el planeta. Aquí es donde debemos discernir qué es *disponible* a la mejora — incluso extra-médica —, y qué es *indisponible*, porque hacerlo significaría maltratar su identidad personal, en un ejercicio infausto e indebido de poder — no sería justo o ajustado con el hombre.

El autor se pregunta con osadía en el capítulo final (XII: *La viricultura: hacia la mejora integral de la persona*): «¿En qué situaciones concretas se puede modificar el código genético de una persona?» (pp. 306-307). Mejía se deja interpelar por todas aquellas intervenciones germinales en el código genético para afrontar la terapia de enfermedades, malformaciones o defectos de diversa índole. También cabría una ingeniería genética con finalidades aplicativas distintas del objetivo terapéutico y el presunto fin de mejorar y potenciar la dotación genética. ¿Qué es lo verdaderamente necesario? (pp. 310-311). Con gran acierto, acuña la noción de «persona germinante» (p. 309) — para referirse al embrión —, abierta a la personalización a través del ejercicio adulto de sus potencias. El autor cita diversas intervenciones del Magisterio de la Iglesia, especialmente el documento *Dignitas Personae* (2009), y de algún teólogo como Yves Congar (*La Iglesia católica y la cuestión racial*) y el Cardenal Isidro Gomá (*Explicación dialogada*). También se referirá al profesor de Lovaina Mark Hunyadi que, en relación a

estos temas de la intervención de la tecnología en el primer estadio del desarrollo del embrión, alerta de la decisión unívoca y arbitraria de los padres que podrían otorgarse a sí mismos la *libertad procreadora* (o *autonomía parental*), incurriendo en el exceso de una *libertad paternalista*, que olvidaría o anularía la autonomía personal de la nueva vida escondida en el claustro del vientre materno (pp. 309-310; especialmente la nota 19). El autor deja estos interrogantes abiertos, no solo a una reflexión ética ponderada y personalista, sino también a la misma posibilidad fáctica — «si en verdad puede haberla» (p. 307) — de una intervención de este tipo, y que respete en todo momento la matriz humana que envuelve el acto natural de la generación. Y vuelvo a los inicios de esta reseña sobre el libro del profesor Mejía: el criterio ético que se impone vuelve a ser el de la persona: «habremos de esforzarnos en cuidar y ser solícitos hacia su vida personal. El cuidado es el inicio, el itinerario y la meta de toda mejora del *Sapiens technicus*» (p. 311).

A modo de conclusión, nos hallamos ante una obra que considero un verdadero hito en el panorama de las publicaciones de índole creyente sobre el fenómeno del transhumanismo y todos aquellos desafíos que plantea en el presente y de cara a un futuro quizás no demasiado lejano. Mejía tiene el mérito de afrontar la cuestión del transhumanismo con valentía y determinación, ofreciéndonos el marco y los fundamentos filosóficos de las cuestiones que están planteadas y entran en el debate encendido de sus promotores y detractores. Quiero también resaltar el espíritu positivo — abierto a la novedad del bien — con el que afronta esta cuestión. Mejía adopta una postura equilibrada entre los entusiastas transhumanistas alejados de todo criterio ético y los detractores que miran con pánico una posible desintegra-

ción del gran homínido que es el *Sapiens*. El mismo autor de la obra será muy crítico con aquellos planteamientos parciales y extremos que a modo de antropofagia tecnológica pretenden enmendar la página al Dios creador. Sin embargo, esto no nos inhibe de ofrecer una reflexión seria sobre la vinculación existente entre el hombre y el producto de su creatividad tecnológica. Para el autor, la técnica forma parte de la cultura y emerge de la naturaleza humana —es un *actus humanus*, recordando a santo Tomás. De ahí que, como escribe Mejía, exista un *imperativo tecnocientífico* para aliviar bondadosamente, mediante el auxilio eficaz de las *tecnologías humanas*, al hombre afligido por grandes males (p. 321).

Quizás sea necesario, entonces, reconocer que la técnica goza de una *filiación* respecto de la persona, y que no puede olvidar jamás su subordinación al ser personal carnal, técnico y amante —aquello que el autor denomina «*techné* ministerial» (p. 239). El orden de la técnica que nace de la persona y se ordena a la persona no debe ser ni invertido ni tergiversado. Porque, ciertamente, la técnica que debería estar al servicio del progreso humano, podría volverse fatalmente contra el hombre que la

inventó y aplicó. La técnica no es ambigua: hay una técnica para el bien y una técnica para el mal. Se trata de dar con aquella técnica humana que se halle a la altura moral de la naturaleza personal del hombre. Efectivamente, una técnica que no favorezca el cuidado de la especie humana, sino que ponga todos sus esfuerzos en sustituirla de forma radical y disruptiva, se convierte en traicionera y nefasta para una vida humana de algún modo *dada* y *culminada* —Mejía denomina al hombre con el neologismo *naturfacto* (p. 206). Como escribe el autor, no podemos «abominar de la tierra de nuestros orígenes, la cual es la tierra de la cual zarpamos» (p. 81). Esta obra que el lector puede tener en sus manos supone una verdadera respuesta pensada y ordenada sobre lo que es el transhumanismo, las diversas clases del transhumanismo, los elementos que configuran el transhumanismo, así como aquella orientación ética que debe guiar al movimiento transhumanista en vías a una Salvación —que según la fe cristiana solo Cristo podía consumir en favor de la humanidad.

Ignasi Fuster Camp

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 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 99. Septiembre-Diciembre 2026

Artículos

El enfoque semiótico-material de Donna Haraway: influencias y características. <i>María Julieta Massacese</i>	7
Ficción de naturaleza. Yan Thomas y el proyecto <i>Homo sacer</i> de Giorgio Agamben. <i>Luis Periañez Llorente</i>	23
La cuestión del derecho en el pensamiento de Foucault. La escena hispanoamericana. <i>Luciana Alvarez</i>	37
Transhumanismo, posthumanismo y feminismo. Rosi Braidotti y lo posthumano. <i>Luisa Posada Kubissa</i>	55
Juventud, religión y comunidad. Los gérmenes nietzscheanos del pensamiento de juventud de Walter Benjamin. <i>Alexandre Iglesias Rodríguez</i>	69
La terapia psíquica según Hegel. De la osificación de la locura a la fluidez de la razón. <i>Andrés Ortigosa</i>	85
<i>Vita beata</i> y fugas de soberanía. Isabel de Bohemia frente a la generosidad cartesiana y las circunstancias de la subjetividad. <i>Elena Nájera</i>	101
A New Genesis of Kant's Essay on the Failure of All Philosophical Trials in Theodicy. <i>Pablo Genazzano</i> .	117
Entorno a la idea de tiempo: un diálogo entre Bergson y Zubiri. <i>Elena Ostos Ruiz</i>	133
Explicación estructural en Biología. Poniendo límites a la explicación mecanicista. <i>Roger Deulofeu Batllori</i>	149
El talento para la metáfora: Gracián vs. Aristóteles. <i>Héctor J. Zagal Arreguín</i>	167
De las dudas corporales a las dudas epistémicas. La situación de las mujeres en el espacio social. <i>Ana María Rosas Rodríguez, Miguel Antonio Rosso Jaimes</i>	183
Los afectos spinozianos y su «fantasma narcisista». <i>Marcos Travaglia</i>	199
La violencia lingüística y sus heridas corporales: performatividad y fenomenología. <i>Javier Castellote Lillo</i>	215
Reseñas	231