



Revista de

ISSN - 0034 - 8252
EISSN - 2215 - 5589

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 167 Volumen LXIII Setiembre - Diciembre 2024



EDITORIAL
UCR

Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 167

Volumen LXIII

Setiembre - Diciembre 2024

Consejo Asesor Internacional

Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis, Brasil

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver, EE. UU.

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Sílvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*

Dra. Silvana Rabinovich
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Dr. Miguel Vedda
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Director

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios

Dr. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editora

Dra. Rocío Zamora-Sauma
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

MPh. Andrés Gallardo Corrales
Universidad Nacional de Costa Rica

Dra. Laura Álvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Dra. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya	(Enero-junio) 1957
Dr. Constantino Láscaris	1957-1973
Dr. Rafael Ángel Herra	1973-1998
Lic. Guillermo Coronado	1999-2013
Prof. Juan Diego Moya Bedoya	2013-2016
Dr. George García Quesada	(junio) 2018-

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

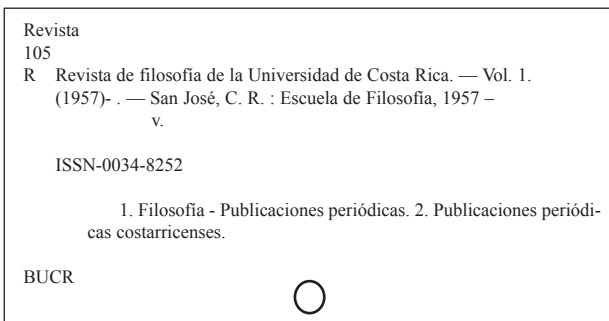
Resto del mundo US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Boris Valverde G. SIEDIN.

Motivo de cubierta: Trilce, Zulay Soto (Collage de metales, malla, papel y pintura, 59x38,5, 1986).



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *Academic Search Complete* <https://www.ebsco.com/es>
- *BASE (Bielefeld Academic Search Engine)* <https://www.base-search.net>
- *BIBLAT. Bibliografía Latinoamericana* <https://biblat.unam.mx/es/>
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid) <http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades) <http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>
- *DIALNET* <https://dialnet.unirioja.es>
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index) <http://hapi.ucla.edu/0>
- *The Philosopher's Index* www.philinfo.org
- *Latindex* www.latindex.org
- *Sociological abstracts* www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
- *Informe Académico* <https://www.latindex.org/latindex/>
- *Latindex-Catálogo*
- *Latindex-Directorio*
- *MIAR* <https://miar.ub.edu>
- *Philosopher's Index* <https://philindex.org>
- *Sociological Abstracts* <https://proquest.libguides.com/home>

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados.

Hecho el depósito de ley.

© 2018

Índice del Volumen LXIII Setiembre - Diciembre 2024

Número 167

ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Contenido

Motivo de portada: Trilce, Zulay Soto 7-8

I. Artículos

1. Eva Girot K. "Excesos de biopoder: un análisis bio/necropolítico de la circulación de los microplásticos" 11-17
2. Carlos Eduardo Maldonado. "Complejidad como indeterminación" 19-31
3. Jorge Alberto Prendas Solano. "¿Hegel ateo? Dios en la *Fenomenología del Espíritu*" 33-43
4. Juan Diego Mena-Ortiz. "Sobre la Universal interdependencia como cuarta ley de la dialéctica" 45-58
5. Paulo Gómez. "*Frecuencias réquiem*: aceleracionismo landiano como escritura" 59-70
6. Roberto Gerardo Flores Olague. "El lugar del silencio en la hipermodernidad desde el pensamiento de Gilles Lipovetsky y Raimon Panikkar" 71-82
7. Alfredo Pizano. "Un encuentro imposible en la nueva historia intelectual. Diferencias metodológicas infranqueables entre la historia de las ideas con la historia conceptual y la historia de los lenguajes políticos" 83-92
8. Edickson Minaya. "La hermenéutica como *Andenken* o «pensar rememorante». Una lectura a partir de Gianni Vattimo" 93-107
9. Robin Hazel Fallas. "Heidegger y el exceso: El problema de la diferencia ontológica en la expresión del *Ereignis*" 109-127
10. Francisco Quesada Rodríguez. "Un concepto filosófico y ético de democracia medioambiental: Fundamento político para enfrentar el cambio climático" 129-154

II. Dossier:

Realismos y materialismos en la escena filosófica contemporánea

1. Emmanuel Biset. "Paisajes teóricos del antropoceno" 159-176
2. Laura Pelegrín y Luciana Martínez. "Kant, Meillassoux y las propiedades matemáticas de los objetos" 177-187
3. Mariela Solana. "John Money y los orígenes sexológicos del concepto de género: más allá del debate naturaleza/cultura" 189-202

4. Pablo Pachilla. "¿Es la naturaleza nuestra aliada?
Sobre el debate en torno a los «actos contra la naturaleza»" 203-216
5. Andrea Torres Gaxiola. "La crítica desde la forma natural:
subsunción y renta tecnológica" 217-227

III. Contribuciones especiales

1. Joyce Zurcher. "La Realidad es antropocéntrica y antropomórfica" 231-251
2. María Luisa Femenías. "Breve nota sobre una vida que dejó huella" 253-254

IV. Recensión

1. Kenneth Novis. "*Marx with Spinoza: Production, Alienation, History*. Franck Fischbach.
Edimburgo: Edinburgh University Press, 2023. 160 páginas. Traducción de Jason Read" 257-259

Requisitos para la presentación de manuscritos. 261-263

Zulay Soto

Trilce (Collage de metales, malla, papel y pintura, 59x38,5, 1986)

Imagen cortesía del Instituto de Investigaciones en Artes,
de la Universidad de Costa Rica

Por George García Quesada

Hegel consideraba a la escultura y la pintura como artes superiores a la arquitectura porque las primeras, al estar menos constreñidas por la materialidad, permiten una mayor libertad al despliegue del espíritu. Podríamos, por mero ejercicio filosófico, situar al *collage* contemporáneo, en tanto objeto artístico, entre la pintura y la escultura. Ahora bien, más allá de esta lejana clasificación de las artes, la incorporación de objetos encontrados (los “ready-made”) en el collage – un aporte fundamental del arte del siglo XX – introduce otras problemáticas al ejercicio artístico: obliga a la persona artista a “negociar” con una materialidad que tiene reglas y significados propios, y que se incorpora a la obra desde esas condiciones preexistentes.

No se trata entonces simplemente de una relación entre la subjetividad creadora de la persona artista y materiales primitivos desde los cuales produce la obra, sino del reconocimiento de la historia de los materiales a partir de los cuales ella conforma el *collage*. La obra asume el carácter heteronómico del objeto encontrado, pues este ya viene dado, tiene una historia propia y ajena a la que el artista le imprime a su obra. Pero, por otro lado, se ejercita otro tipo de creatividad que, podríamos decir, permite el despliegue del espíritu de otros modos. El *collage* es, abiertamente, un arte de la coyuntura, en el que convergen y se enlazan varias temporalidades.

El collage ha tenido un lugar preponderante a lo largo de la rica y extensa obra de la artista cartaginesa Zulay Soto. *Trilce* nos presenta la interpretación de esta artista sobre la

fundamental obra vanguardista de César Vallejo. Este poemario de 1922 tiene ya de por sí características que recuerdan estilísticamente la heterogeneidad del collage; desde esa multiplicidad, el autor juega con el lenguaje, retorciéndolo hasta hacerlo extraño, pero reconocible. La materialidad del lenguaje, tanto en su aspecto de oralidad, como en el de su carácter de texto impreso, son tematizados por el gran poeta peruano.

Como el poemario, esta obra plástica evoca un paisaje emocional difuso más que una descripción precisa de un tema específico. El juego de objetos superpuestos resalta la composición a partir de distintas piezas, pero con una centralidad de la malla como nivel medio entre los demás objetos. La malla organiza las figuras irregulares, que comparten plano con un par de círculos y un rectángulo, también metálicos, y se impone sobre una superficie casi esquinera, impresa con números de serie y una leyenda (“Presidente”). En esta composición, la autora alterna superficies pintadas con los tonos oxidados azul, naranja y café de los materiales metálicos herrumbrados y majados. Merced a este arreglo formal y cromático, los objetos deteriorados proyectan una especial expresividad.

En este número de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, la reflexión sobre la materialidad que nos sugiere la *Trilce* de Soto se articula sugerentemente con el tema del dossier central, sobre materialismos y realismos. Sexualidades, antropoceno, forma natural frente a forma valor, y objetualidad son temas explorados en este dossier a cargo del

Dr. Facundo Nahuel Martín. Como para Hegel, aunque desarrolladas de modo distinto a él, estas reflexiones sobre la materialidad se articulan con los temas sociohistóricos del conocimiento y la praxis. Varios otros artículos en este mismo número pueden leerse productivamente en relación con esta selección.

Como de costumbre, la persona lectora encontrará otras interesantes contribuciones en diferentes campos del pensamiento filosófico. Esperamos, pues, que este número le sea de provecho.

I.
ARTÍCULOS

Eva Girot K.

Excesos de biopoder: un análisis bio/necropolítico de la circulación de los microplásticos

Resumen: *En este trabajo se retoma la formulación foucaultiana de exceso del biopoder (1976), referida al poder atómico para pensar la noticia de la circulación de los microplásticos en la biosfera. Se preguntará desde una perspectiva bio y necropolítica acerca de las implicaciones de la circulación de los microplásticos: primero, se explicará que el plástico es material paradigmático del alto capitalismo del siglo XX, cuya lenta descomposición prolifera en microplásticos. Se verá luego cómo las nociones foucaultianas de seguridad, milieu y poder regulatorio se ven trastocadas ante los alcances circulatorios de este material. Finalmente, se expondrá la capacidad tóxica de este material y su relación con el fenómeno de la disrupción endocrina como forma de necropolítica.*

Palabras clave: *plástico, microplásticos, biopolítica, necropolítica, circulación, disrupción endocrina*

Abstract: *This paper rekindles Foucault's formulation of the excess of biopower (1976), employed to discuss atomic power, in order to contemplate the news of microplastic circulation in the biosphere. It'll be examined from a bio and necropolitical perspective the implications of microplastic circulation. Firstly, plastic will be addressed as a paradigmatic material of 20th-century late capitalism, exploring how its decomposition turns into microplastics. It'll then show how the extensive and intensive circulation*

of this material destabilizes the Foucauldian notions of security, milieu, and regulatory power. Finally, the toxicity of this material will be exposed, along with its connection to the phenomenon of endocrine disruption as a form of necropolitics.

Keywords: *plastic, microplastic, biopolitics, necropolitics, circulation, endocrine disruption*

De un lado la materia bruta, telúrica, del otro el objeto perfecto, humano. Entre los dos extremos, nada; sólo un trayecto apenas controlado por un empleado con casco, semidiós, semirrobot. De este modo, más que una sustancia, el plástico es la idea misma de su transformación infinita; es, como su nombre vulgar lo indica, la ubicuidad hecha visible.

—Roland Barthes, *Mitologías*

En *Defender la sociedad* (1976), Michel Foucault plantea el paradigma del poder atómico como un momento paradójico en el cual se invierten, vía exceso, los lugares del poder soberano y del biopoder. El gesto soberbio de pulsar el botón para que explote la bomba atómica terminaría por arrebatarse al soberano el poder por medio de la destrucción general de la vida. En este trabajo, se hará un análisis biopolítico y necropolítico de la circulación de los microplásticos a través de la hipótesis de que es posible reformular la idea de



exceso del biopoder, siguiendo la línea del poder atómico, en la noticia que nos trae este siglo de la circulación del microplástico en la biosfera. Las capacidades destructivas de los microplásticos no son evidentes como las de la bomba, y sin embargo podemos ya atisbar los efectos que estos materiales tienen cuando entran en relación con los sistemas circulatorios de la tierra. «El plástico es una sustancia doméstica», dice Barthes en sus *Mitologías* (1980, 177), con la gran certeza de la victoria sobre los materiales, dispuestos inertes ante la voraz producción humana en el más alto capitalismo. El plástico aparece como un gesto triunfante de la especie soberana. En esta ocasión, será puesta en tela de juicio la domesticidad del plástico. Si alguna vez nos perteneció el plástico como especie, tras su proliferación ya no nos pertenece. Se han invertido las relaciones y su ubicuidad parece haber rebasado los límites.

Plástico y microplásticos

El plástico se compone de polímeros, compuestos químicos constituidos por unidades que se repiten, llamados monómeros. Su fabricación a finales de la revolución industrial dio inicio a un inflamable proceso de producción durante el siglo XX de diversas modalidades, texturas, flexibilidades y usos, y la simultánea sustitución de materiales menos rentables por este nuevo engendro de la experimentación humana: «no surgió como un material que cubría una necesidad, sino que se ideó como un material para desarrollar una fabricación barata, asequible, funcional y de fácil elaboración para la industria» (López y Alcalde 2020, 114). En su siglo de existencia, el plástico se ha convertido en uno de los productos y productores directos del crecimiento exponencial del capitalismo contemporáneo y es actualmente el material más usado y producido del mundo. Aparece como el epítome de la exploración química al servicio del capitalismo y de la producción de valor. Entre otras, al ser el plástico un compuesto químico inorgánico de estrecha composición química, su singularidad es la más lenta descomposición. Si la duración de una vida humana es del orden del centenio, la duración del plástico es del orden del milenio. Su carácter

inorgánico, sin embargo, no hace de este material un elemento pasivo en el ecosistema.

Del vertedero, la botella de plástico llega del río urbano al mar y choca contra los arrecifes de coral, su tersa piel plástica se ve rasguñada por los punzones de las rocas marinas, su composición química empieza a mutar con los rayos fulminantes del sol y la sal del agua. El plástico es impermeable, pero eso no implica que su composición química sea inalterable. En la fricción, partículas microscópicas se despegan y luego se entregan a la cadencia de las corrientes, de los movimientos del viento, viajan en los canales acuíferos. La prenda de poliéster se lava e imperceptibles, miles de fibras milimétricas se desprenden del atuendo, van al desagüe y terminan en el mar, en la tierra, en el agua potable. También las inhalamos, las ingerimos accidentalmente, viven también ya en el ecosistema que es nuestro propio cuerpo. A la vez, todas las cualidades mágicas del plástico empiezan a perder su brillo y comienza a desmoronarse en pequeñas micropartículas perennes que, a su vez, navegan con las corrientes de lo vivo. Hoy sabemos que los microplásticos se encuentran en el zooplancton (Botterell et al., 2022), en el agua potable (World Health Organisation, 2019), así como en la generalidad de la cadena alimenticia (Cverenkárová et al, 2021), en el aire (Gasperi et al, 2018), en la placenta humana (Ragusa et al, 2021).

Circula en la ciudad, circula en el cuerpo

Comenzaremos este apartado definiendo lo que entenderemos a partir de ahora por biopolítica. Siguiendo a Foucault, autor que acuñó este término, definiremos biopolítica como la gestión y administración de los cuerpos vivos. Entenderemos la biopolítica, a su vez, como una época histórica surgida en la conjunción del complejo industrial capitalista que estalla en la segunda mitad del siglo XX. La singularidad de la biopolítica respecto de otras formas de poder como lo podrían ser el poder disciplinario y el soberano, radica en que su operatividad sobre el cuerpo ya no pasa por el adiestramiento de

este, sino que se ejerce sobre el cuerpo como unidad biológica —construcción a partir de la cual surgen efectivos subjetivantes—. El cuerpo del conjunto de los cuerpos vivientes es la población. Es importante recalcar que, si bien Foucault escribió sobre todo refiriéndose a los cuerpos humanos, para efectos de este trabajo no podríamos reducir la discusión a la población humana. Hablaremos de una población que comparte la singularidad de tener un sistema endocrino. La biopolítica foucaultiana no sólo habla de los cuerpos como unidades biológicas aisladas, sino que habla también del movimiento de los cuerpos en el espacio, y de la gestión de la ciudad para la circulación reticular de los cuerpos sujetos. Tanto el concepto de circulación como el de medio sirven para pensar cómo hasta ahora hemos entendido que los cuerpos en la época moderna y contemporánea transitan en la ciudad bajo una suerte de red abierta, constituida de dispositivos de seguridad y sugerencias de direccionamiento de los cuerpos: la intersección entre el biopoder regulatorio y el poder disciplinario (Foucault, 1976 y 2006). La circulación también incluye los movimientos ambientales, los miasmas infecciosos, los virus. ¿Cómo anudar los conceptos foucaultianos de la circulación y la seguridad, desarrollados en sus estudios sobre poblaciones europeas en el siglo XVII, ante la circulación de los microplásticos? O, de otra forma, ¿cómo la circulación de los microplásticos transforma y lleva a sus límites a los conceptos de circulación y seguridad?

La intensidad de las circulaciones es la característica de la eficacia política de la soberanía, según indica Foucault (1978, 32): la medida del poder se cuantifica en la eficacia de los gobiernos de hacer circular las normas por el territorio, de disponer el espacio y los cuerpos de tal forma que sus circulaciones preserven el orden gubernamental y sanitario. Se cuidan no sólo los cuerpos, se cuida también la generalidad atmosférica de la ciudad. En el contexto contemporáneo en el que proliferan los microplásticos, los radares gubernamentales de seguridad parecen torpes: si ya el plástico se desecha sin más en los ríos y parece inabarcable limpiar los territorios de restos contaminantes de macroplásticos, se dificulta aún más imaginar cómo

limpiar partículas de menos de 5 milímetros que se encuentran desperdigadas por todos lados. La intensidad circulatoria de los microplásticos rebasa todo límite, toda barrera fisiológica, todo filtro y, en el correlato, no conocemos todavía un dispositivo de seguridad que logre gestionar esta circulación masiva.

Siguiendo a Foucault, si el medio se entiende como «soporte y elemento de circulación de una acción» (1978, 41), diremos que no hay medio barrado para la circulación de los microplásticos. En el caso de los microplásticos el medio se dispone —excediendo la intención gubernamental y toda intención regulatoria— como todo territorio vivo por donde circulen movimientos ecosistémicos: ríos, canales, la tierra arable, las corrientes aéreas, los sistemas digestivos y circulatorios de los organismos. Lo que palpita pompea también moléculas de plástico. En el movimiento de lo vivo, micropartículas viajan transportando formas nuevas de la muerte.

El plástico se nos presenta como un objeto impermeable e indestructible. El doble efecto visual provoca una ceguera ante la toxicidad del material —lo vemos por doquier y por doquier se nos aparece como inocuo, es decir, ¿cómo puede ser tóxico si está en los juguetes de las infancias, en los sartenes, en la escarcha de los amigos o si transporta el líquido sagrado de la vida? El plástico parece ser el material emblemático del siglo XXI eficiente, brillante, colorido, desbordante, tóxico, mortífero. Es un material casi quimérico: quizás el más alienígena de todos, y también el más humano. No parece posible pensar la subjetividad contemporánea separada del plástico. Si consideramos que desde los dispositivos médicos que permiten el nacimiento de un cuerpo en el hospital, las interacciones de las infancias con los juguetes y los roles de género que se les suele adscribir, hasta los implantes estéticos en el cuerpo, podemos percatarnos de que parece haber una omnipresencia del plástico como un material que contribuye a procesos materiales-culturales de subjetivación.

Pensamos en el plástico como un material que, por su naturaleza inorgánica, no tiene nada de vivo y, por lo tanto, carece de movimiento de descomposición. Pero nuestros cuerpos son absorbentes en un sentido amplio de la palabra

y el ecosistema general tiene la cualidad de la absorción: respiramos partículas de oxígeno y de hidrógeno en aire, también dióxido de carbono. Los aceites que emanan de nuestro cuerpo vehiculizan las partículas sin cesar por los canales imperceptibles de nuestra piel. Nuestros cuerpos son abiertos, porosos por completo.

Disrupción endocrina: una necropolítica a nivel molecular

Aquí es donde llegamos al meollo necropolítico del problema de los microplásticos. Resulta que estas microscópicas esquilas de plástico forman parte de un conjunto mayor de químicos sintéticos que son extremadamente tóxicos para la salud general del ecosistema. Dicho conjunto de químicos se denomina disruptores endocrinos (Vandenberg *et al*, 2019) que, como bien indica su nombre, son químicos que atacan el sistema de regulación hormonal de nuestros cuerpos. La forma en la que operan es a grandes rasgos la siguiente: dado que los disruptores endocrino, en este caso hablamos específicamente de los microplásticos (pero lo son también algunos aerosoles, los agroquímicos, el teflón), son moléculas microscópicas que se mueven en el ambiente, ya sea gracias a la proliferación por medio del aire o por medio del agua, y consecuentemente a través de los alimentos, rápidamente llegan a adentrarse en nuestro organismo. Nuestro cuerpo está capacitado para defenderse de elementos externos que vengán a irrumpir la homeostasis. El tema con los microplásticos es que, por su tamaño y su constitución molecular, logran penetrar las barreras protectoras del cuerpo y logran, además, mimetizar algunos compuestos hormonales que se encuentran en nuestro cuerpo. Como suertes de replicantes. Así, logran entrar al estómago, logran entrar a los pulmones, logran circular en nuestra sangre. La singularidad de la disrupción endocrina radica en cómo se comporta la molécula microplástica en el organismo. Estas moléculas tienen como modo de acción el *mimetismo molecular*, que se define como la «capacidad de una molécula externa de

comportarse como moléculas presentes en proteínas propias. Al compartir estructuras similares, son capaces de acoplarse y desencadenar respuestas inmunitarias aberrantes de manera sostenida» (Sommerville Briones 2022, 54). Moléculas que generan un teatro molecular. El resultado es un colapso parcial llamado ataque autoinmune. Es decir, entra un componente extraño al cuerpo, se hace pasar por una molécula conocida —por ejemplo, de insulina— hasta que el cuerpo se percata de que algo anda mal y ataca al órgano —en el caso de la diabetes, al islote de células beta del páncreas—. Los ataques autoinmunes no son recuperables¹, no se revive un órgano que fue atacado por células inmunes, no se reinicia una glándula endocrina. El efecto es perpetuo. Lo que queda: un cuerpo que enferma de por vida, que necesita tratamiento de por vida, del cual además su vida se acorta o se compromete considerablemente. Si planteamos la pregunta sobre el poder soberano o disciplinar del plástico, podríamos decir que los microplásticos como disruptores endocrinos tiene cuando menos la facultad de reorganizar, disciplinar, los cuerpos a los que llega a enfermar. Una condición autoinmune requiere de una reconfiguración disciplinada del estilo de vida, una rigurosidad máxima en la toma de los medicamentos, la fabricación de un nuevo-otro cuerpo.

Así como Preciado indica que la testosterona es «una cadena de significantes políticos que se materializa hasta adquirir la forma de una molécula asimilable por mi cuerpo» (2020, 108), podemos de la misma manera aseverar que los microplásticos también se constituyen en una cadena de significantes políticos: la ceguera ante la contaminación molecular y la instauración de un caos hormonal. Preciado indica también que en la era farmacopornográfica hay una revolución molecular, donde ocurren «modificaciones estructurales generadas por cambios micropolíticos» que incluso precipitan «la transformación de la especie» (2008, 109-110). Es la idea del *modus molecularis*. En este caso hablamos de la transformación de la ontología endocrinológica.

¿Necropolítica o biopolítica?

Si la biopolítica es la administración de los cuerpos humanos como unidades biológicas, enmarcadas en un milieu por el cual circulan miasmas, virus, humanos y bacterias, configuradas en cuerpos de cuerpos llamados poblaciones, y si la necropolítica, por su parte, se configura como un vector de gobierno capaz de hacer de la muerte una potencia gubernamental (Mbembé 2006), parece que la circulación de los microplásticos en la biosfera plantea un problema. Veamos. Enfermar por causa de los microplásticos no se reduce, directamente, ni a una necro ni a una biopolítica. Hay una sucesión que borra los límites entre la biopolítica y la necropolítica. Primero circulan los microplásticos. Eventualmente ingerimos o inhalamos sus moléculas, y eventualmente, con el set de condiciones favorables, enfermamos de un ataque autoinmune. Hoy en día, la mayoría de estas condiciones cuentan con un tratamiento, en la gran mayoría de casos de forma crónica, para mantener esa vida que «naturalmente» tuvo que haber terminado en ese momento. Traducido a lenguajes bio y necro políticos, hay primero un componente de negligencia en el hecho del uso y desecho desenfrenados del plástico desde la segunda mitad del siglo XX hasta la fecha que se relaciona con una forma de gubernamentalidad de los materiales en la ciudad, y con la competencia entre crecimiento demográfico e incremento de recursos materiales para sostener el consumo de tantos cuerpos — solo hay que pensar en la cantidad de plástico que se produce en una campaña política, en un vuelo internacional o en una celebración de independencia—. Luego hay un componente propiamente necropolítico que caracteriza la circulación de los microplásticos en la biosfera² y sus efectos nefastos en nuestra salud hormonal. Y finalmente está este otro vector, inadaptado del todo a la bio y a la necropolítica como categorías separadas. Jugando con las tendencias, más y menos aceleradas hacia la muerte que caracterizan a las condiciones crónicas autoinmunes, el necro capitalismo gore se faculta de lucrar a costas del limbo vital en el que habitan estos cuerpos. En este sentido, lo que Sayak Valencia propone bajo

el concepto de «necoprácticas» como aquellas «acciones radicales, encaminadas a vulnerar corporalmente» (2010, 147) tiene que ver no sólo con una producción directa de la muerte, sino con una gestión del limbo de la enfermedad, de por vida, una gestión de la oscilación extrema de los cuerpos enfermos crónicos bajo el yugo del necro-bio-poder farmacéutico gore. El mercado farmacéutico es, en definitiva, un mercado gore, aunque su cultivo de la muerte esté dilatado en la vida. Un apunte conceptual que se puede hacer ante esta necesidad de fusionar de alguna forma los mecanismos del bio y del necropoder es el de hacer una distinción entre una *necropolítica crónica o mediata*³, que tendrá que ver con la manufactura de sistemas lucrativos de distribución de medicinas para condiciones crónicas autoinmunes⁴ y una *necropolítica aguda o inmediata*, que remitirá a los procesos de los que habla Valencia, que discute problemas relacionados a la producción lucrativa de la muerte como hecho consumado, como práctica presente.

Conclusión

Las barreras entre la biopolítica y la necropolítica parecen flaquear. Al hablar de exceso de biopoder, lo que se invoca es la incapacidad gubernamental de gestionar la circulación de algo que nos hace enfermar, que ya forma parte del cuerpo poblacional. El exceso circulatorio, atómico de la micropartícula impostora, parece en primer lugar desestabilizar la prepotencia característica del biopoder. Un siguiente estrato remite a la forma en la que se aborda este problema incrementado de tantos cuerpos enfermos —recordemos que las condiciones crónicas autoinmunes se consideran en el siglo XXI una epidemia silenciosa—: en el despliegue de una necropolítica mediata, es decir, la instauración de un sistema gore de lucro sobre la enfermedad crónica, aparece una nueva forma ambivalente de ejercicio de poder sobre los cuerpos. Un híbrido aparece en la intersección entre la gestión de la vida y la gestión de la muerte como vectores de gobierno. En el exceso, aún cuando chillan los cuerpos que viven muriendo lento, los sistemas de gobierno insisten en el lucro, insisten en

mantener la vida hasta sus últimas consecuencias. La vida humana, claro está. Despampanante, la prepotencia de esta práctica soberana del poder —ya no presente en el cuerpo del rey, sino en los tentáculos de las corporaciones farmacéuticas parasitadas a la cáscara de los gobiernos— ya no logra controlar el medio pero insiste en llevar hasta la última expresión la posibilidad del lucro en nombre de la vida.

El plástico, paradigma de nuestras subjetividades modernas y contemporáneas, se convierte de repente en ese pequeño punto ciego que retorna con la fuerza invisible del ataque molecular. El poder atómico ya no sólo detona explosiones, es también la circulación silenciosa de los microplásticos en todos los canales vivos de la biosfera. La epítome de la prepotencia moderna trae su vuelco en una especie ya no tan triunfante. Es la traída de vuelta a la tierra, esta intoxicación masiva. El desastre ecológico tiene múltiples caras, una de ellas es la disrupción endocrina, necropolítica molecular. Aún así, intentamos ficcionar. Un futuro cyborg, transhumano, de exórganos que metabolizan el plástico. O un futuro en el que retornemos radicalmente hacia nuestra mortalidad. Un futuro en el que el margen de la continuidad se rompe, es extraño de decir, una generación de la vida humana que se percata de que su especie quizás está llegando a su fin. ¿Qué efecto podría tener la extinción en nuestra idea de la política, de la comunidad?

Notas

1. Es conveniente aclarar que no todas las personas que se exponen al disruptor endocrino desarrollan respuestas autoinmunes, ya que hay un porcentaje de dicho proceso que se relaciona con predisposiciones genéticas e inmunológicas. Sin embargo, los factores ambientales —dentro de los cuales están los disruptores endocrinos— son estimados como un factor que incide en un 70% el desencadenamiento de respuestas autoinmunes (Somerville Briones 2022, 54).
2. Sobre esto también es importante notar que, si bien en cuánto a disrupción endocrina nos estamos centrando sobre todo en cuerpos humanos, la disrupción endocrina está ocurriendo en todos

los cuerpos del ecosistema que cuentan con un sistema hormonal.

3. Vale aclarar que estos conceptos surgieron en una discusión en el marco del Seminario de Biopolítica (marzo-julio 2023), específicamente en un intercambio hecho en clase entre el colega William Parra y el profesor Camilo Retana.
4. Nótese que es crónica la enfermedad, así como el tratamiento y, evidentemente, el lucro.

Referencias bibliográficas

- Andrés López, Gonzalo y Rodrigo Alonso Alcalde. 2020. *Materiales: una historia sobre la evolución humana y los avances tecnológicos*. Burgos: Universidad de Burgos.
- Barthes, Roland. 1980. *Mitologías*. México DF: Siglo XXI.
- Bornman, María. S, Natalie Aneck-Hahn, Christiaan de Jager, Gesina M. Wagenaar, Hindrik Bouwman, Irene E. J. Barnhoorn, Sean M. Patrick, Laura N. Vandenberg, Andreas Kortenkamp, Bruce Blumberg, Sarah Kimmins, Bernard Jegou, Jacques Auger, Joseph DiGangi, y Jerrold J. Heindel. 2017. «Endocrine disruptors and health effects in Africa: A call for action» *Environmental Health Perspectives* 8: 1-10. <https://doi.org/10.1289/EHP1774>
- Botterell, Zara L.R, Melanie Bergmann, Nicole Hildebrand, Thomas Krumpfen, Michael Steinke, Richard C. Thompson, y Penelope K. Lindeque. 2022. «Microplastic ingestion in zooplankton from the Fram Strait in the Arctic». *Science of the Total Environment*. 831:1-11. <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2022.154886>
- Cverenkárová, Klára, Martina Valachovičová, Tomáš Mackul'ak, Lukáš Žemlička, y Lucia Bírošová. 2021. «Microplastics in the food chain». *Lifè*. 12:1-18. <https://doi.org/10.3390/life11121349>
- Flaws, Jodi, Pauliina Damdimopoulou, Heather B. Patisaul, Andrea Gore, Lori Raetzman, y Laura N. Vandenberg. 2020. «Plásticos, salud y perturbadores endocrinos. Guía sobre sustancias químicas perturbadoras del sistema endocrino y plásticos para organizaciones de interés público y formuladores de políticas». IPEN.
- Foucault, Michel. 1975. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1978. «Seguridad, territorio y población», 15-44. *Curso en el Collège de France*

- (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1999. «Nacimiento de la medicina social». *En Estrategias de poder*, 363-384. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. 2007. «Derecho de muerte y poder sobre la vida». *En Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, 163-194. Madrid: Siglo XXI.
- Freinkel, Susan. 2011. *Plastic: a toxic love story*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Gasperi, Johnny, Stephanie L. Wright, Rachid Dris, France Collard, Corinne Mandin, Mohamed Guerrouache, Valérie Langlois, Frank J. Kelly, y Bruno Tasin. 2018. «Microplastics in air: Are we breathing it in? ». *Current Opinion in Environmental Science & Health 1* : 1-5. <https://doi.org/10.1016/j.coesh.2017.10.002>
- Goldberg, Rebecca F y Laura N. Vandenberg. 2019. «Distract, delay, disrupt: Examples of manufactured doubt from five industries». *Reviews on Environmental Health 34*, no. 4: página1-15 <https://doi.org/10.1515/reveh-2019-0004>
- Mbembe, Achille. 2006. *Necropolítica*. Tenerife: Melusina.
- Preciado, Paul. 2020, 2008. *Testo yonqui*. Barcelona: Anagrama.
- Ragusa, Antonio, Alessandro Svelato, Criselda Santacroce, Piera Catalano, Valentina Notarstefano, Oliana Carnevali, Fabrizio Papa, Mauro Ciro Antonio Rongioletti, Federico Baiocco, Simonetta Draghi, Elisabetta D'Amore, Denise Rinaldo, María Matta y Elisabetta Giorgini. 2021. «Plasticenta: First evidence of microplastics in human placenta». *Environment International 146*: 1-8. <https://doi.org/10.1016/j.envint.2020.106274>
- Somerville Briones, Nicole. 2022. *Autoimmune: la epidemia silente del siglo XXI*. Epub.
- Vandenberg, Laura, Hunt, Patricia A. & Gore, Andrea C. 2019. «Endocrine disruptors and the future of toxicology testing- lessons from CLARITY-BPA», *Nature reviews Endocrinology 15*: 366-374. <https://doi.org/10.1038/s41574-019-0173-y>
- Vrisekoop, Nienke. 2019. «Nienke Vrisekoop on microplastics's impact on human immune cells» | Conferencia pronunciada en la Cumbre «Plastic Health Summit» desde el Centro Médico Universitario de Utrecht en Amsterdam en diciembre 2019. https://www.youtube.com/watch?v=b-8DZ2taGPA&ab_channel=PlasticSoupFoundation
- Wagner, Martin y Jörg Oehlmann. 2009. «Endocrine disruptors in bottled mineral water: Total estrogenic burden and migration from plastic bottles». *Environmental Science and Pollution Research 16*: 278-286. <https://doi.org/10.1007/s11356-009-0107-7>
- World Health Organization. 2019. *Microplastics in drinking-water*. Geneva: World Health Organization.
- Yang, Chun Z., Stuart I. Yaniger, V. Craig Jordan, Daniel J. Klein y George D. Bittner. 2011. «Most plastic products release estrogenic chemicals: A potential health problem that can be solved». *Environmental Health Perspectives 119*: 989-996. <https://doi.org/10.1289/ehp.1003220>

Eva Girot (eva.girot@ucr.ac.cr) es estudiante del Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Se ha interesado en problemas filosóficos relacionados con la escritura, el cuerpo, la biopolítica, y más recientemente ha incurrido en el área de la filosofía de la Biología, con especial interés en problemas filosóficos relacionados con la biología evolutiva de Lynn Margulis.

Recibido: 7 de enero, 2024.
Aprobado: 4 de febrero, 2024.

Carlos Eduardo Maldonado

Complejidad como indeterminación

Resumen: *Este artículo sostiene que la complejidad consiste en un acto o proceso de indeterminación. Ahora bien, pensar en indeterminación consiste en un proceso de reencantamiento del mundo, una idea central en las ciencias de la complejidad. Para ello, elabora un breve estado del arte sobre el indeterminismo, una posición extremadamente minoritaria en ciencia y en filosofía. Este trabajo explora las dimensiones y alcances de la indeterminación y destaca dos: la indeterminación como ecología, y la indeterminación como la ausencia de tiempo. El resultado es un cuadro contraintuitivo del mundo y el universo que permite comprender exactamente en qué consiste la complejidad de la vida y de la naturaleza.*

Palabras clave: *Indeterminismo, naturaleza, un mundo sin tiempo, reencantamiento del mundo, vida, una nueva civilización en emergencia*

Abstract: *This paper claims that complexity consists in a process by which the world and the universe can be indeterminated. Now, thinking about indeterminism consists, in other words, in reenchanted the world, a core idea in the center of complexity theory. Consequently, a brief state-of-the-art about indeterminism is sketched out, while point out that indeterminism is an extremely rare position both in science and philosophy. This paper explores the dimensions and reach of indeterminism, and highlights two, namely indetermination as ecology, and*

indetermination as the absence of time. The outcome is a counterintuitive picture of the world and the universe that allows understanding exactly what the complexity of life and nature consist of.

Key Words: *Indeterminism, nature, a timeless world, reenchanted the world, life, an emerging new civilization*

Introducción

Este texto se propone presentar y discutir una tesis fuerte: pensar, trabajar y vivir en términos de complejidad equivale a saber, enfrentarse y convivir en y como indeterminación. Una idea manifiestamente contraintuitiva; particularmente en el marco de la historia de Occidente, pero también en la bibliografía sobre complejidad. Para ello, en primer lugar, se presentan algunos antecedentes de la idea de indeterminación. Sobre esta base, se discute en qué consiste la indeterminación, ya en el núcleo de la complejidad, sobre cuya base, finalmente, se presentan algunas conclusiones abiertas. La tesis enunciada comporta un problema, a saber: debe ser posible indeterminar el mundo, la vida, el universo. Esta posibilidad es tanto epistémica como práxica. En esta posibilidad se encuentran las simientes, quiero decirlo, de una nueva civilización, en toda la línea de la palabra.



Toda la historia de la ciencia, la filosofía y la cultura occidentales ha sido la historia de determinismos y determinaciones. En este sentido, el principio de causalidad ha sido central, y con él, al mismo tiempo, el principio de tercero excluido, según el cual es imposible que una cosa sea algo y otra cosa al mismo tiempo. La consecuencia es inmediata: se trata de un pensar y vivir en términos analíticos. Occidente ha sido una civilización analítica, y por consiguiente tautológica, que le tiene pánico a las contradicciones y a la indeterminación. K. Gödel fue el primero que dejó este hecho en evidencia. Occidente todo necesita determinarlo; a como dé lugar.

En contraste con la tradición determinista, existe y es posible también, una historia del indeterminismo; sólo que se trata de una posición extremadamente minoritaria en la ciencia tanto como en filosofía. En términos genéricos, se trata de una historia de la filosofía del indeterminismo (cfr. Páginas web, al final); con todo y que es una breve historia, aunque con implicaciones y afirmaciones fuertes; particularmente cuando se la mira con los ojos de la tradición, esto es, de la normalidad.

La historia del determinismo es la historia de la causalidad, de búsqueda de seguridades y certezas, comienzos y finales, auges y decadencias, regularidades y periodicidades siempre, en fin, *impliciter*, la historia del ser humano como centro y referencia a sí mismo. Con una variación u otra, con un matiz, en fin, con algún claroscuro o *degradé*, pero siempre la afirmación de un mismo y solo motivo. Digámoslo, en otros términos: la historia de las determinaciones es exactamente la historia del control y la manipulación. En contraste, quiero sugerirlo, encontramos hoy y hacia adelante una historia abierta en la que el control se suprime y da lugar a grados de libertad. La complejidad consiste y coincide con grados de libertad; esencialmente abiertos, e ilimitados.

Pensar la indeterminación equivale, por ejemplo, a pensar la vastedad del universo –que es inmensamente grande, inimaginable-, y otros ámbitos que lo superan y los desbordan. Y no en última instancia, se trata de pensar un mundo sin tiempo.

Pues bien, la tesis que quiero sostener con este texto sostiene que pensar –y vivir– en correspondencia con la indeterminación equivale exactamente a pensar como la naturaleza, y vivir acorde a ella. Una idea difícil, cuando se la mira con los ojos de la ciencia normal y de la cultura imperante. La naturaleza posee múltiples, ilimitadas formas, y no termina de tener una forma mejor que otras, no una forma por encima de otras. La naturaleza es esencialmente *in-formada*. Este es un tema, apasionante, en matemáticas –morfología matemática, basada en teoría de conjuntos, teoría de latices, topología y funciones aleatorias-, y en biología –de morfología y morfogénesis-. Como bien ha señalado Kauffman, *there is order for free* (hay orden gratuito, C.E.M.) (Kauffman 1995). Este es, sin lugar a dudas, el rasgo más importante del universo. El orden gratuito en el universo es el resultado de procesos de autoorganización o, lo que es equivalente aquí, de autopoiesis.

El orden –las formas y estructuras-, son abundantes y prácticamente infinitas; en cualquier caso, ilimitadas. Sin embargo, la naturaleza no se agota en alguna o en cualquiera de sus formas, expresiones y estructuras. A la limite, pensar la naturaleza –el universo, si se quiere-, consiste en pensar indeterminaciones. La naturaleza es el proceso, abierto e inacabado de permanente *in-formación*, mediante el cual una forma va dando lugar a otra u otras, y se transforma indefinidamente en una variedad ilimitada. Las formas –esto es, cada forma particular- constituyen, en verdad, casos límites o particulares de la indefinición, la indeterminación, la ilimitación.

La tesis enunciada se soporta en tres argumentos. El primero es una especie de estado del arte sobre la indeterminación. Se presentan en la primera sección los antecedentes de la misma. El segundo argumento sostiene que la complejidad consiste en un reencantamiento del mundo, y por ello precisamente la indeterminación tiene todo el sentido del mundo. La tercera sección constituye el centro de este trabajo consistente en una exploración acerca de las dimensiones y los alcances de la indeterminación. Al final se extraen algunas conclusiones.

1. Antecedentes de la indeterminación

El primero de los antecedentes del indeterminismo se encuentra en Anaximandro de Mileto, el filósofo presocrático que vivió entre el siglo VII y VI a.e.v. (610-9; 547-6). Anaximandro es el primero de los filósofos que habla de un principio (*arché*), y éste es el *apeiron*, cuya traducción equivale tanto a infinito e indeterminación, como a ausencia de barreras, y sin límites, indefinición. Tal es el origen de todos los cielos y los universos (Mondolfo 1964). Consiguientemente, el infinito (*apeiron*) carece de un principio o comienzo o primordial; es inengendrado e indestructible (Gigon 1971; Freely 2021). Sorpresivamente, toda la historia posterior consiste en un olvido de la tesis de Anaximandro y en un sistemático proceso de determinaciones de toda índole; hasta la fecha.

La idea o el concepto —el «principio» del *apeiron*, si se traduce como infinito, es absolutamente singular entre los griegos, y no aparecerá en la historia de la humanidad hasta N. de Cusa y G. Bruno, a quien lo costará la vida. La antigüedad griega y romana y el medioevo no supieron jamás de infinito; tanto menos de indeterminación. Es una idea singular que emerge, con muchas dificultades a comienzos de la modernidad (Koyré 2017), pero que no terminará de sedimentarse propiamente hasta la aparición de la mecánica cuántica.

En efecto, no sin alguna señal —tenu- o algún signo —tímido- aquí y allá en la historia-, cuyos detalles omito deliberadamente, el paso siguiente en una historia o antecedentes claros sobre la indeterminación es W. Heisenberg, con un artículo singular publicado en 1927: «Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik» (Heisenberg 1927), («Acerca del contenido intuitivo de la mecánica y la cinemática de la mecánica cuántica») en el que enuncia el principio de indeterminación, que, de manera equívoca, ha sido traducido e interpretado como incertidumbre. Una observación puntual se impone.

La indeterminación comporta un dúplice rasgo: de un lado, un distanciamiento fuerte con respecto a la creencia en la causalidad; al fin y

al cabo, las causas son deterministas o determinadas y determinan a los efectos, de tal suerte que un efecto carece de cualquier libertad; de otra parte, al mismo tiempo, la indeterminación implica abrirle la puerta al papel de la aleatoriedad, algo que queda prácticamente proscrito en la «historia oficial» de Occidente. Con Heisenberg, pensar la indeterminación significa exactamente que es imposible establecer al mismo tiempo un lugar y la dirección de una partícula o un fenómeno. Explícitamente, con Heisenberg accedemos, por primera vez, a una epistemología de la imposibilidad (Maldonado 2021). Debemos y podemos pensar en imposibilidades, no ya, contra toda la tradición que se inaugura en la Grecia antigua, pensar lo real, lo que es.

El tercer antecedente de la indeterminación es la obra de Cantor, y específicamente el descubrimiento del Aleph cero - \aleph_0 ; esto es, la idea de infinito, y con él, el descubrimiento, perfectamente contraintuitivo, de que hay infinitos infinitos, infinitos más grandes que otros, e infinitos más pequeños que otros. Puntualmente dicho, el verdadero universo de la teoría de conjuntos no puede ser un conjunto. No hay un conjunto de todos los conjuntos. Técnicamente, el tema es el de los números transfinitos (Cantor 2022). En otras palabras, Cantor deja en claro que los números reales son más que los números naturales. El mundo de las matemáticas nos pone cara a cara, sin más con la idea de indeterminación, gracias a Cantor.

Pues bien, en estrecha relación con este antecedente, el teorema de la incompletud de Gödel emerge como un cuarto antecedente. «No puede negarse la existencia de un fuerte paralelismo entre la indeterminación (“incertidumbre”)¹ de Heisenberg y la incompletud de Gödel» (Yourgrau 2007, 180). Gödel demuestra expresamente la vacuidad y el sinsentido de la autorreferencia. La más fuerte crítica jamás realizada a la estructura mental occidental proviene de Gödel: el pensar occidental ha sido distintivamente tautológico (Nagel y Newman 2007) y por tanto autorreferencial. Exactamente por esta razón, el pensar occidental ha sido inconsistente, que es el término lógico para decir que se ha tratado de un estilo de pensamiento —y por tanto de vida— perfectamente vacuo (Wang 1990).

Posteriormente a las contribuciones de Cantor, Heisenberg y Gödel, algunos antecedentes importantes de la indeterminación se encuentran, respectivamente, en los trabajos de Eddington y de Gell-Mann, sin que, sin embargo, el tema sea, ni mucho menos, el eje central de sus investigaciones. Mucho más significativo es el debate que J. Monod emprende en el ya clásico libro sobre *Azar y Necesidad*, justamente en la discusión sobre los espacios, balances, simetrías y asimetrías entre la necesidad y el azar (Monod 2016). Como es sabido, Monod resuelve la tensión entre azar y necesidad en términos de teleonomía, una idea contra la cual, por lo demás, se rebela F. Jacob, poniendo expresamente de manifiesto que la evolución no obedece a ningún programa, sino, que es chapucera, improvisa continuamente, y opera a la manera del bricolaje (Jacob 1982). Mucho más central es todo el trabajo de I. Prigogine —uno de los padres de las ciencias de la complejidad— en torno a la termodinámica de los sistemas alejados del equilibrio. De manera significativa, Prigogine formula la idea de una *física del devenir* (Prigogine 1980); ésta está guiada por el papel —¡creativo!— de la aleatoriedad. Sin embargo, de manera precisa y abierta, es en *El fin de las certidumbres* (Prigogine, 1997) donde acoge y expone el final de la búsqueda de certezas y seguridades, y la posibilidad de pensar, dicho sin más, en procesos. En esto consiste la complejidad.

Ahora bien, mi finalidad aquí no es elaborar una historia del indeterminismo y la indeterminación. Una historia del indeterminismo coincide con la misma historia acerca del papel del azar. El azar, que es el más difícil de todos los problemas, psicológica, emocional y epistemológicamente hablando. Un tema, por definición, indómito.

Como quiera que sea, lo cierto es que cuanto más sabemos acerca del universo y el mundo, tanto menos plausible resulta cualquier tipo de determinismo epistémico u ontológico, y tanto mayormente plausible resulta el indeterminismo. El título grueso del problema estriba en la formulación de la pregunta sobre si el universo se rige por leyes deterministas, que es la creencia más acendrada y antigua de todas en la historia de la humanidad occidental. Si tal es el caso, la

ciencia, simple y llanamente, debe darse, entonces, a la tarea de descubrir dichas leyes. Y la existencia de cada quien simplemente sucede a lo que digan las leyes establecidas. La mecánica estadística emerge, así, como la expresión más acabada del determinismo.

Quisiera subrayar una idea: las ciencias de la complejidad no tienen absolutamente nada que ver con la ciencia clásica y, de consuno, con la racionalidad occidental. La manera puntual de reconocer esto consiste en sostener que la complejidad se define como la antípoda del dualismo, el determinismo, el reduccionismo y el mecanicismo, los cuatro rasgos centrales definitorios de la ciencia, la filosofía y la racionalidad occidentales.

La (verdadera) puerta de acceso a la complejidad es la impredecibilidad, los cambios súbitos, incontrolados e irreversibles, la no-linealidad, las emergencias, en fin, la presencia de catástrofes y transiciones de fase, para decirlo de manera resumida. En la cultura y en la ciencia *normales* los conceptos y las teorías sobre inestabilidad, turbulencias, fluctuaciones y perturbaciones permanecen ampliamente desconocidos. Lo que prima, abundantemente, en ciencia como en la vida social, son creencias (espurias) como: planeación, ley y legalidad, planificación, táctica y estrategia, planes y programas, misión y visión, liderazgo variopinto, y otros próximos y semejantes.

Como se aprecia sin dificultad, un mundo determinista es un mundo desencantado, en el que las determinaciones constituyen la primera y la última palabra, y todo lo demás es, si cabe decirlo, fuego fatuo. En contraste, hemos llegado, con la complejidad, al fin de las certidumbres (Prigogine 1997). Esta idea debe ser bien entendida. Con la complejidad no perdemos, en absoluto, las certezas, verdades y seguridades que alguna vez se alcanzaron. Además, y fundamentalmente, aprendemos la incertidumbre, el papel del azar. Y como quiero decirlo en este texto, la importancia de la indeterminación. Una magnífica revolución epistemológica, si cabe la expresión.

Ciertamente que el concepto de naturaleza es muy reciente. Como lo conocemos, verosímilmente es un invento o descubrimiento del

siglo XIX; dicho en general; y en particular, un invento o descubrimiento de Goethe (Goethe 2013) y de Humboldt (Wulf 2020). De hecho, la filosofía de la naturaleza permea a la ciencia y a la filosofía de los siglos XVIII y XIX.

Una cosa sí es clara. Propiamente hablando, el descubrimiento de la naturaleza es el resultado de una mentalidad organicista, muy bien representada por Goethe y por Humboldt, y cuyos orígenes se remontan a los pueblos bárbaros nórdicos y germanos (Heather 2010). Este organicismo habrá de ver la luz plenamente en el siglo XX gracias a los trabajos de von Foerster, G. Bateson y von Bertalanffy (Maldonado y Villar-Concha 2020a). Se trata de una visión organicista del mundo y de la realidad que permite quebrar, si cabe la expresión, el mecanicismo de la ciencia moderna. Hay que decir, evidentemente, que el organicismo permanece como una corriente subterránea y alternativa en los siglos XVIII y XIX hasta que irrumpe, triunfante, a partir del siglo XX, hasta la fecha. Como es sabido, la mecánica clásica no solamente desencantó el mundo al someterlo todo leyes implacables, sino, además, porque imponía a la geometría —desde luego, la euclídeana y sus derivados de los sólidos platónicos— como regla en el universo y en la realidad. Esto es, dicho en otras palabras, imponía tanto la visión de un mundo lineal, como jerárquico. Significativamente, el mismo siglo XIX conoce el descubrimiento de otras geometrías —llamadas genéricamente como no-euclidianas—, al albur del brote del organicismo; naturalmente, dos acontecimientos perfectamente independientes; pero contemporáneos. Dos traducciones distintas del organicismo son el pansiquismo o la pansemiosis —un capítulo de la biosemiótica—, y ambas denotan que el universo exhibe rasgos de inteligencia propios o bien que hay procesos de creación, interpretación y transformación de signos, señales, códigos y mensajes en la naturaleza misma. (Cfr. Kauffman 2016; Hoffmeyer 2008)

En cualquier caso, quiero sugerir que el abanico amplio de ciencias y disciplinas, de enfoques y comprensiones que caracteriza a las ciencias de la complejidad constituyen, directa e indirectamente, el conjunto de los mejores antecedentes de la indeterminación, algo que, sin embargo, no ha sido nunca puesto de manifiesto

explícitamente en la bibliografía especializada. Se trata, en primer lugar, del estudio de los fenómenos, sistemas y dinámicas caóticos, que ponen en evidencia la futilidad de la predicción; o bien, mucho mejor la existencia de la impredecibilidad. Indeterminar consiste, si cabe el neologismo, en impredecir; esto es, en reconocer que los sistemas complejos —léanse la vida y el universo— son sensibles a las condiciones iniciales; en ellos lo importante no es, en absoluto el pasado. Correspondientemente carecen de cualquier regularidad, en cualquier acepción de la palabra. Impredecir impone adoptar una estructura de mente abierta, y no reducir, en absoluto, lo que sucede a lo que ha acontecido; y que lo sucede habrá de tener efectos perfectamente insospechados.

En otras palabras, el reconocimiento de la indeterminación marca el final de las certidumbres y certezas (Prigogine 1993a). En pocas palabras, nos hemos abierto, muy recientemente, a la posibilidad, por decir, lo menos, de las indeterminaciones, esto es, mucho mejor, de las irregularidades (Maldonado 2020b). Ahora bien, ¿en qué consiste, ya positiva o afirmativamente la indeterminación? Veamos.

2. La complejidad como reencantamiento del mundo

M. Weber fue el primero, con tono claro y directo, en acusar el desencantamiento del mundo como resultado de la ciencia y la tecnología moderna, en una conferencia en 1917 (Weber 2002), un tema que retoma y desarrolla en sus trabajos sobre la sociología de la religión (Weber 1987). La ciencia moderna es la mecánica clásica, el imperio del mecanicismo y la consumación del determinismo que había nacido con la Grecia clásica; no en última instancia, se trata de la mecánica estadística. Se trata, para decirlo en otras palabras, del mundo altamente tecnificado y racionalizado en términos de costo-beneficio, eficiencia y eficacia, mucho control y afán por la predictibilidad. En general, un tema común a

autores tan distintos como Heidegger y la Escuela de Frankfurt (Martín 2018).

Un diagnóstico semejante sobre el desencantamiento del mundo como resultado de la estructura de la racionalidad moderna lo llevan a cabo (Prigogine y Stengers 2002). La ciencia moderna desencanta al mundo (Prigogine y Stengers 2002, 55 en adelante; Prigogine 1993a, 20 en adelante), frente a lo cual, sin ambages, plantean que la nueva alianza —esto es, la metamorfosis de la ciencia clásica en las nuevas ciencias de la complejidad—, no es otra cosa que un reencantamiento del mundo (Prigogine y Stengers 2002, 293 en adelante). Pues bien, dicho de manera puntual, el reencantamiento del mundo consiste en la metamorfosis misma de la ciencia, o bien, mucho mejor, en una *naturalización de la epistemología*, en sentido amplio.

Sería interesante trazar la historia fina del proceso de encantamiento que el mundo tenía antes de la ciencia moderna, pero ello desviaría la atención con respecto a los fines de este texto². Sin embargo, sin ambages, digamos que el mundo medieval es aun perfectamente pagano y que está habitado por encantamientos, embrujamientos y fascinaciones que se van a perder en la modernidad, por culpa de la propia Edad Media en general; y en particular debido a esa historia de oprobio, violencia y control que representaron los Sínodos, Cónclaves y Concilios a lo largo de la Edad Media que instauraron un régimen de sangre y fuego, como resultado del cual emerge, atravesando por el Renacimiento, la ciencia moderna, en un ambiente y psicología de miedo³. La ciencia moderna es el resultado del miedo, y nace desencantada, mecanicista, determinista (LeShan y Morgenau 2009).

La revolución científica que comportan las ciencias de la complejidad consiste, dicho exacta y puntualmente, en un reencantamiento del mundo; del mundo y de la vida, digamos. Este reencantamiento pasa por el descubrimiento de la vida, su tematización, su cuidado, exaltación y posibilitamiento, de un lado y, de otra parte, al mismo tiempo, precisamente por ello, en la capacidad para indeterminar la realidad y la existencia misma.

El reencantamiento del mundo consiste en situar a la vida en el centro de todas las miradas.

De manera puntual, en marcado contraste con la mecánica clásica, Schrödinger señala expresamente que los sistemas vivos se caracterizan porque, siendo sistemas físicos, no se reducen a la física; mucho mejor, los sistemas físicos se caracterizan de manera precisa por negar a la física; esto es, negar las leyes, las fuerzas, las inercias, que la física clásica estableció. El concepto técnico que empleó Schrödinger para caracterizar la irreductibilidad de los sistemas físicos a la física y su capacidad para negar la física, fue el de neguentropía; un concepto que apuntaba en la buena dirección, pero con el cual el propio Schrödinger jamás estuvo satisfecho (Schrödinger 2015). En el desarrollo del conocimiento y en el marco de las ciencias de la complejidad la mejor manera de expresar la neguentropía, es el de estructuras disipativas, un concepto acuñado por Prigogine (Prigogine 1980).

Pues bien, la vida misma carece de formas; esto es, carece de una forma específica y definitiva. La vida en general es esencialmente indeterminada. Como dos ejemplos puntuales, cabe señalar que el buen estudio de la biología, *lato sensu*, consiste en el reconocimiento expreso de que en biología *siempre* hay excepciones. En cualquier especie, de un organismo a otro, en un nicho ecológico. En cualquier plano, contexto, organismo o especie que se quiera considerar. Análogamente, como segundo ejemplo, el estudio de la ecología pone en evidencia que siempre existen matices, gradientes, diferencias, singularidades, y que nunca nada es igual, en absoluto a otro plano o contexto. La ecología es ciencia de multiplicidades, jamás de unicidad o de generalidades.

Quiero sugerir que, a la luz de la biología y de la ecología, el buen estudio de las ciencias sociales y humanas, de las humanidades tanto como de las ciencias de la salud arroja un resultado semejante, contra las generalizaciones de todo tipo. En verdad, el universo está constituido por excepcionalidades. Y es cada una de ellas lo que da qué pensar. En el lenguaje técnico de la complejidad, estas singularidades o excepciones se denominan, como metáfora, un *cisne negro*, y como concepto, un *evento raro*; esto es, altamente improbable. El concepto de «singularidad» ha sido acuñado recientemente para destacar de

manera puntual aquellos fenómenos, sistemas o comportamientos que verdaderamente dan qué pensar; y entonces se habla, entre otros usos, de singularidad tecnológica, singularidad cósmica, singularidad matemática, singularidad gravitacional.

Dicho en términos gruesos, lo anterior no es distinto a abrirle las puertas al azar, a la ausencia de control, a la indefinición, en fin, dicho de manera gruesa e importante, a la casualidad y, por consiguiente, un rompimiento fuerte con la idea de causalidad que es, sin ninguna duda, la más importante de las creencias de la humanidad occidental, introducida en la Grecia antigua; específicamente en el tránsito de la Grecia arcaica a la Grecia clásica.

Mientras que la ciencia moderna afirma generalidades, regularidades, objetividad y universalidad, lo propio de la complejidad estriba en el llamado de atención a los eventos raros, los cisnes negros, en fin, los pliegues, los intersticios, las comisuras, las cisuras y las catástrofes. Es desde allí desde donde nace la vida y desde donde se despliega; la teoría de catástrofes designa a estos pliegues y cisuras como cobordismo, y desde allí alcanza la idea de diferentes catástrofes (Thom 1993; 1990).

La complejidad consiste en un llamado a encantarnos por el mundo, a dejarnos encantar por las cosas, y las cosas son siempre los detalles, incluso, si se quiere, la nimiedades y pequeñeces, en el sentido estético de la palabra; se trata de avivar una capacidad de arrobamiento, una invitación a dejarnos llevar por las cosas, si cabe; escucharlas por sí mismas, si cabe. En verdad, dicho en general, el estudio de la historia del arte, y desde las artes decorativas en adelante, tanto como el estudio de la estética no son otra cosa que la posibilidad de captar matices, gradientes, diferencias cualitativas, cromatismos, tonalidades, detalles, temperanza o intemperanza, musicalmente hablando. Es en los detalles, en música o en pintura, en arquitectura o en cine, en poesía o en teatro, por ejemplo, donde se aprecia la grandeza, originalidad o creatividad de un autor determinado; como en la literatura y en la poesía, notablemente.

Indeterminar, quiero decirlo de manera directa y elemental, consiste en estar encantados

con las cosas, con la naturaleza, con el universo y con la vida. Indeterminar es un estado de arrobamiento, de encantamiento. En la Grecia antigua, de acuerdo con Hesíodo, en el origen de todas las cosas estaba el caos (*khaos*), que designaba, literalmente, el estado de quien está con la boca abierta (Hesíodo 2010). La indeterminación no es otra cosa que el estado o la capacidad de asombrarnos por las cosas (*thau-maxein*), que es el verdadero origen del (buen) conocimiento.

Digámoslo sin ambages, el reencantamiento del mundo no es otra cosa que el embrujamiento por el mundo de las posibilidades y las imposibilidades, puesto que lo real es pobre, tosco y burdo. El término que emplea Weber para acusar el desencantamiento que produce la ciencia clásica es el de *Entzäuberung*; cuya contraparte es la *Zäuberung*, y el sustantivo *Zauber* —masculino— y *Zauberin* —femenino— es la persona —o cosa— que encanta, que realiza conjuros, que es mago o maga, según el caso. Un término, un concepto, una actitud de escándalo, manifiestamente para la mejor tradición racionalista occidental. Pues bien, Prigogine y Stengers son precisos y directos: la complejidad no es otra cosa que en un reencantamiento del mundo. Los primeros que podrían decir cosas inmediatamente serían antropólogos de la talla de G. Frazer y Mircea Eliade, al respecto.

Como se aprecia inmediatamente sin dificultad, el indeterminismo se encuentra en las antípodas de la creencia en el principio de causalidad, y de todas sus variantes, traducciones e implicaciones. Las causas son siempre por definición, deterministas. Manifiestamente que las causas existen y seguirán existiendo, pero además y principalmente podremos saber de ausencia de causalidad de cualquier índole. Sin juegos de palabras, estamos comenzando a aprender acerca de una física acausal, o de una acausalidad física (Svozil 2018).

Pues bien, a ello apuntan conceptos precisos como emergencia y autoorganización, auto-poiesis y transiciones de fase, de primero y de segundo orden, en fin, criticalidad autoorganizada y sistemas y estructuras disipativas, para destacar los más inmediatos e importantes conceptos específicos de la complejidad. Hay orden

gratuito en la naturaleza. En otras palabras, hay cosas que suceden el mundo sin ninguna razón, y sin una razón mejor que otra. Gödel lo estableció de otro modo: la verdad de las cosas y la demostración de la verdad, son dos asuntos perfectamente diferentes. Hay cosas que son verdaderas y no sabemos nunca exactamente por qué lo son (Wang 2016).

Contra la idea de control y manipulación en cualquier acepción de la palabra, el rencantamiento del mundo no es otra cosa que la apertura hacia el papel, siempre creativo, del azar y la aleatoriedad.

3. Dimensiones y alcances de la indeterminación

El gran encanto que pone de manifiesto la complejidad consiste en el reconocimiento explícito de la magnífica proliferación de formas, estructuras, dinámicas, fenómenos y sistemas en el mundo, la naturaleza, el universo, y todo de forma gratuita, esto es, sin razones, sin causas, sin explicaciones, concluyentes y conclusivas⁴. La naturaleza gana enormemente con la complejidad en la comprensión de su multiplicidad, su variedad, sus cambios, su pluralidad en todas las gamas, sentidos, y planos que se quiera; y naturalmente en la comprensión de su evolución. No hay dos rostros iguales, no hay dos huellas digitales idénticas, no existen dos sistemas inmunológicos iguales; en fin, no hay dos árboles, dos perros, dos helechos, dos rocas iguales. En absoluto. En el caso de los seres humanos, ni siquiera los gemelos (monocigóticos o dicigóticos). Existen, sí, parecidos en la naturaleza, patrones; pero nunca identidades plurales.

Pues bien, el primer motivo de asombro que emerge en el marco de las ciencias de la complejidad es ¿cómo es posible tanto orden, tanta forma, gratuitamente? Después de miles de años, el asombro, el arrobamiento, el encantamiento emergen nuevamente. Contra regularidades, legalidades, objetividad y necesidades. La pregunta es la expresión de asombro y sorpresa; una señal evidente de encantamiento.

Contemporáneos al surgimiento de la complejidad del mundo y el universo, aparecen las leyes de Fibonacci que ponen evidencia patrones generadores de orden; pero también aparecen los fenómenos de criticalidad autoorganizada; y acaso igualmente, la forma como existe una biosemiosis en la naturaleza, al decir de la obra de R. Thom. Por diversos caminos, con herramientas plurales, se hace evidente que la naturaleza no es otra cosa que la historia misma de un despliegue de formas y estructuras de toda índole. La naturaleza tiene un sinnúmero de formas, importante cada una, pero ella no se agota en una cualquiera de esas formas o estructuras. Este es el elemento clave al que sugiero girar la atención.

Ciertamente que la idea de naturaleza como la entendemos hoy no siempre existió. Cabe, de entrada, identificar tres modos como la naturaleza ha sido entendida, a lo largo de la historia. En primer lugar, se trata de la naturaleza como una creación divina. Esta es la idea que se sustenta en el creacionismo, ya sea de tipo monoteísta o politeísta. Esta es la concepción más antigua en la historia de la humanidad. En segunda instancia, es la naturaleza como un sofisticado mecanismo; por ejemplo, un perfecto reloj, o un edificio altamente complejo. Esta es la concepción, mecanicista, de la naturaleza introducida por la modernidad. Ésta es el resultado de leyes de carácter matemático o hipotético-deductivo, por fuera de las cuales nada se explica. Finalmente, está la idea de la naturaleza como un organismo vivo. Esta concepción se enraíza fuertemente con las experiencias del paleolítico, pero es, recientemente, el resultado de la emergencia del organicismo (Botkin 1993).

Es manifiesto que la naturaleza tal y como hoy la conocemos emerge, puntualmente, en el siglo XIX gracias, principalmente a los trabajos de Goethe y de Humboldt, y que, por tanto, uno de los logros más importantes habidos en la historia de los últimos quinientos años es la emergencia del organicismo (una concepción y relación con la naturaleza que se remonta a la mejor tradición pagana). Goethe —acaso en una mezcla entre intuición artística y reflexión científico-filosófica— decía que la naturaleza está

constituida por una forma originaria; mucho mejor, que es una forma originaria (*Urform*) y que el arte, la ciencia y la filosofía deberían poder develarla, sin alcanzarla jamás (Goethe 2013). Esta proto-forma quería significar exactamente que la naturaleza carece de formas y que debemos poder, en medio y a través de la proliferación de formas y estructuras, ver la forma originaria que posee la naturaleza, la cual, sorprendentemente no es estática y no termina de decirse en un único lenguaje.

Pues bien, la idea de la *Urform* da lugar posteriormente al nacimiento de la ecología (Wulf 2020), como la ciencia ocupada con las relaciones, conjuntos y articulaciones de los sistemas vivos con el medioambiente. Sin la menor duda y sin reduccionismo alguno, la forma por excelencia de la complejidad cuyo mejor título acaso es el de biosfera (Vernadsky 1997). De esta suerte, la *Urform* podría traducirse como el estudio de la dúplice articulación entre homeorresis y homeostasis, en cuya resolución exactamente suceden los organismos vivos. Debemos a Margulis, en síntesis, la idea de que toda la vida de la biosfera está regulada activamente. Esta regulación no es otra cosa que la articulación entre homeorresis y homeostasis (Margulis 2003). Es exactamente alrededor de esta articulación entre homeostasis y homeorresis como se explica bien el carácter holobionte de los seres vivos (O'Malley 2017). Sin ambages, los sistemas vivos al mismo tiempo que tienen un equilibrio interno —homeostasis—, alcanzan, en función de su desarrollo, o del nicho en el que se encuentran o de los nuevos nichos a los que se adaptan, nuevos equilibrios dinámicos (homeorresis). La ecología no es otra cosa que el reconocimiento del continuo vago entre medioambiente y sistemas bióticos en su evolución, su variedad, sus diferencias y niveles e incesantes equilibrios dinámicos; quizás la más difícil de todas las ideas de la ecología puesto que, conjuntamente con la teoría de la evolución, ponen de manifiesto, a plena luz del día, los tiempos naturales, que son tiempos de largo alcance que implican ilimitación, ausencia de fronteras, acaso infinitud y ulteriormente, siempre, indeterminación.

3.1. Indeterminación y ecología. Una mirada cuidadosa

Es preciso pensar, de un lado, a la biosfera misma en términos ecológicos; no ya simplemente orgánicos. Ello corresponde a comprender entonces las relaciones entre la biosfera y el sistema solar, en primer lugar, pero inmediatamente después, entre la biosfera, el sistema solar y la Vía Láctea. Las relaciones ecológicas no son nunca únicamente directas o inmediatas; son sobre todo indirectas y sutiles. El son constituye la fuente más importante por directa de energía para la vida en la Tierra, pero esté lejos de ser la única fuente. Pues bien, más ampliamente, se trata de comprender las dinámicas y relaciones entre la biosfera, la Vía Láctea, y el cluster local de galaxias y, ulteriormente, con Laniakea (Courtois 2021). Todas las grandes civilizaciones y culturas de la humanidad siempre han tenido una conexión con el cosmos entero. En contraste, Occidente, en el mejor de los casos, máximo alcanzó una preocupación solamente de tipo planetario. Una preocupación semejante no es otra cosa que la trasposición a una escala macro de la preocupación eminente y distintivamente antropológica, antropocéntrica y antropomórfica. Los seres vivos controlan cualquier cosa menos el medioambiente. Sólo en una primera expresión, el entorno de la Tierra abarca, por decir lo menos hasta Laniakea. Una explosión de una supernova puede tener efectos directos sobre la biosfera; para no mencionar la eventualidad de alguna lluvia de meteoritos que provienen de la profundidad del espacio alrededor, sin menospreciar irregularidades en las explosiones del propio sol, algo que apenas recientemente está siendo entendido y explicado.

Como se aprecia sin dificultad, pensar en términos ecológicos comporta la necesidad de alcanzar una estructura de mente abierta que implica necesariamente la idea de indeterminación. Por decir lo menos, el medioambiente es un concepto esencialmente abierto e indeterminado, sin límites.

Quisiera decirlo de manera precisa y directa: pensar en indeterminación no es otra cosa que pensar en *procesos*. No ya en *estados*. Sin

duda, el más apasionantes de todos los procesos es el de la vida, los sistemas vivos. Las ciencias de la complejidad son ciencias de la vida en el sentido preciso de que, desde cualquier punto de vista, imaginativo, conceptual, categorial y demás, el más complejo de todos los fenómenos, sistemas y comportamientos es la vida, son los sistemas vivos.

Pensar en procesos comporta pensar en tiempos magníficamente amplios y profundos, e incluso en la ausencia misma del tiempo. Así, contra la creencia tradicional de Occidente, no es cierto que las cosas comiencen, y que como tienen un origen entonces deban también tener un final. Las cosas nunca terminan de comenzar o, lo que es equivalente, nunca termina de acabar. Todo es un incesante proceso de transformación. Hasta la fecha, la mejor aproximación a esta idea es el primer principio de la termodinámica, formulado originariamente por Fourier en 1811: la (llamada) ley de la conservación de la energía.

3.2. Indeterminación: un mundo sin tiempo

La expresión quizás más radical y difícil de la idea de indeterminación consiste en el reconocimiento de que el tiempo no existe, que vivimos un mundo en el tiempo es una ilusión, en fin, que el tiempo es real sólo como una construcción de la mente humana, pues en la naturaleza lo mejor que puede decirse del tiempo es que es la medida del movimiento (Rovelli 2018b).

Los antecedentes más fuertes y directos de que el tiempo ni existe ni es necesario se encuentran en las reflexiones filosóficas de Gödel acerca de la teoría general de la relatividad (Wang 2009; Yourgrau 2007). Dicho de manera precisa, en el marco de este trabajo, análogamente a como las formas son casos límites de la ausencia de formas de la naturaleza, asimismo las determinaciones existentes o posibles son solamente casos límites de la indeterminación. Debemos poder pensar en procesos, y no ya sola o principalmente en estados. Este es el núcleo de la tesis de este trabajo.

En otras palabras, debemos poder comprender que el tiempo —una teoría del tiempo, si se quiere— solo emerge sobre el trasfondo de un

mundo, una naturaleza y un universo en los que el tiempo no existe (Barbour 1999). El tiempo, simple y llanamente, es inferido a partir de las cosas, de sus movimientos, de sus cambios. Asistimos, así, a la historia del determinismo y las determinaciones. *Ditto*. El tiempo es el resultado de que el cerebro humano puede procesar datos de manera simultánea. El universo, el mundo, la existencia misma no es otra cosa que una sucesión de horas, un presente continuo (*lebendige Gegenwart*).

Si antes arriba se ha señalado que la historia de las determinaciones no es otra cosa que la historia misma de la comprensión antropológica del universo y la realidad, pensar las indeterminaciones consiste en pensar por fuera (*out-of-the-box*) del marco humano. El más fuerte, peligroso y sutil de todos los reduccionismos es la creencia de que la visión y la experiencia humana es eso: determinante. Un tema importante, sutil y difícil emerge inmediatamente. Se trata de la importancia de la física del vacío, y los temas relativos a la nada cuántica, algo que debe quedar aquí por fuera. El universo que conocemos, que experimentamos en toda la extensión de la palabra, el universo que nos agrada o el que nos duele es tan sólo el 4% de la realidad. Se trata de lo que es conocido como la materia bariónica. El 96% es sencillamente desconocido, aunque sea denominado como energía oscura y materia oscura. Sólo una muy pequeña fracción del universo entero tiene una forma sólida.

El tiempo es cambio; nada más, ni tampoco nada menos. La dificultad estriba en que el cambio es medido de manera humana —una auténtica tautología—. La historia del determinismo coincide con el Uroboros. Al cabo, el tiempo es la más acabada de las formas de establecer distintivamente lo que son las cosas; esto es, de manera determinista, precisa, analítica.

Aceptar la idea —y, *à la limite*, la experiencia— de indeterminación, esto es, la ausencia de barreras o de límites y la indefinición comporta una cierta liberación de la idea de tiempo tal y como ha sido asumida histórica, social o culturalmente. Una atmósfera emancipatoria se adivina en la capacidad de liberación con respecto al tiempo; al cabo, la más excelsa de todas las formas de determinación. El resultado es el

reconocimiento de que entonces todas las posibilidades existen, incluso lo imposible mismo, y que las posibilidades —y lo imposible— son simultáneos, contemporáneos; una idea claramente contraintuitiva.

Al cabo, la complejidad como indeterminación significa que, contra la creencia, errónea, de que existen fronteras en la naturaleza, estas son inexistentes; ni siquiera ilusorias. Aquello de lo cual se trata la vida —tres de cuyas expresiones más elevadas son la ciencia, el arte y la filosofía— es de *comprender*, comprender a los demás, al mundo, la naturaleza y el universo. Pues bien, sin idealismo alguno, gracias a la indeterminación podemos entender que las líneas divisorias son artificiales, en toda la extensión de la palabra.

4. Conclusiones

En este texto he propuesto que entender la complejidad del mundo y de las cosas consiste en reconocer la indeterminación misma de la naturaleza, una tesis poco explorada en la bibliografía especializada. Pensar la complejidad consiste en indeterminar los fenómenos, el mundo y la realidad, una idea que se complementa con la indisciplina, la completa y la radicaliza. La complejidad indisciplina —que es bastante más y muy diferente a simplemente las discusiones (bizantinas) sobre inter, trans y multidisciplinariedad, digamos, *en passant*. Si de un lado la complejidad consiste en el rechazo a los procesos de domesticación y anestesiamiento de los seres humanos por parte de la historia y la cultura, de otra parte, al mismo tiempo, y de manera acaso ya más afirmativa y propositiva, la complejidad permite indeterminar todas las determinaciones. Debemos poder impredecir las cosas, el mundo y la vida. Una conclusión fuerte, donde las haya.

¿Se trata eventualmente, con la tesis de este texto de un retorno al irracionalismo? La idea de racionalidad, ciertamente implica una circunscripción de lo real. El racionalismo sabe que existen ámbitos no-rationales tanto como otros irracionales. Toda la historia del logos no es otra cosa que el cuidado de lo racional como

de lo real mismo de los ataques de lo irracional. Por ello mismo, la historia del racionalismo, *lato sensu*, es la historia misma de mediciones, determinaciones, definiciones, evaluaciones constantes, en fin, ponderación y tasación. Al cabo del tiempo la filosofía y la ciencia entendieron que el racionalismo esconde un profundo temor a lo desconocido, y explica lo desconocido en función de lo conocido.

Contra esta historia, la complejidad misma del conocimiento, tanto como de las cosas en general, consiste en el reconocimiento de que son indeterminadas. Que las determinaciones constituyen, en el mejor de los casos, tan sólo fotogramas. Sin embargo, ver la película o el cuadro grande del mundo comporta aprender acerca de indeterminación. La indeterminación —*apeiron*—, que es ausencia de límites, ausencia de barreras, inacabamiento, ausencia de comienzo tanto como de final, en fin, indefinición. Nos encontramos apenas *ad portas* del auténtico reconocimiento de la complejidad. Contra una cantidad amplia de libros, artículos, videos y jerga de toda índole. Anaximandro tan sólo nos invita a girar el picaporte de la puerta. Algo análogo a la puerta en *El Castillo* de que habla Kafka.

La indeterminación, dicho en síntesis, consiste en reconocer la tautología de que el universo ha sido entendido en términos humanos y que, por tanto, lo real no coincide necesariamente con lo humano. La naturaleza y el mundo entero contienen y se expresan como formas, estructuras y fenómenos específicos; importantes como son, no agotan la dimensión de lo real, como tampoco de lo posible. Finalmente, nadie piensa bien si no piensa en todas las posibilidades, incluido lo imposible mismo. La verdadera complejidad de las cosas consiste en su indeterminación. Y ello abre, de par en par, las puertas, a la idea de procesos, esencialmente abiertos, inacabados, sin comienzo ni fin.

Notas

1. He introducido indeterminación a cambio de “incertidumbre”, pero he dejado el término entre paréntesis: C.E.M.

2. De manera somera, bastaría con hacer referencia a los siguientes textos: Anónimo, *La búsqueda del santo grial*, Madrid, Alianza, 2012; anónimo, *Saga de los groenlandeses, Saga de Eirik el rojo*, Madrid, Siruela, 2010; anónimo, *Cantar de las huestes de Igor*, Barcelona, Ed. Miraguano, 2015; anónimo, *Cantar de Rolando*, Madrid, Cátedra, 2013; anónimo, *Celtic Fairy Tales*, London, Studio Editions, Ltd, 1995; anónimo, *Carmina Burana*, Barcelona, Seix Barral, 1981; *Sagas caballerescas islandesas*, Miraguano Ediciones, 2014; anónimo, *Snorri. Edda menor*, Madrid, Alianza, 2016; anónimo, *Edda Mayor*, Madrid, Alianza, 2015; anónimo, *Poema del Cid*, Penguin Classics, 2015; Arcipreste de Hita, *Libro del buen amor*, La Habana, Ed. Arte y literatura, 1984, anónimo, *Beowulf*, Bogotá, Norma, 2007; anónimo, *El cantar de los Nibelungos*, Madrid, Akal, 2018; J. L. Borges, *Literaturas germánicas*, México, F.C. E., 1993, entre muchas otras. El sentido de esta nota de pie de página es el de señalar a las fuentes principales, y algunas de las fuentes secundarias más importantes, de lo que comportaba un mundo encantado, en el medioevo, antes de la modernidad. En la literatura hay un género, que es la literatura fantástica, toda inspirada, directa o indirectamente en la gran literatura medieval. Dos fuentes excelsas de la literatura fantástica son la obra de J. R. R. Tolkien, tanto como la de C. S. Lewis.
3. Cfr. Al respecto el hermoso cuarteto de J. Banville, *Tetralogía científica. Copérnico, Kepler, la carta de Newton, Mefisto*. 2022. Barcelona: Alfaguara.
4. Existe exactamente en este punto una coincidencia entre las ciencias de la complejidad, dicho en general, los trabajos de S. Kauffman, dicho en particular, y la obra tardía de Heidegger, notablemente (Heidegger, 1984).

Courtois, Hélène. 2021. *Travesía por los mares del cosmos. Nuestro hogar en el universo: Laniakea*. Ciudad de México: GranodeSal.

Freely, John. 2021. *La llama de Mileto: El nacimiento de la ciencia en la Grecia clásica (y cómo cambió al mundo)*. Madrid: Alianza.

Gigon, Olof. 1971. *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid: Gredos.

Gödel, Kurt. 1992. *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*. New York: Dover.

Goethe, Johan W. 2013. *Teoría de la naturaleza*. Madrid: Tecnos.

Heather, Peter. 2010. *Emperadores y bárbaros. El primer milenio de la historia de Europa*. Barcelona: Crítica.

Heidegger, Martin. 1984. *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heisenberg, Werner. 1927. «Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik», *Zeitschrift für Physik* 43: 172-198. doi: <https://doi.org/10.1007/BF01397280>

Hesíodo, 2010. *Teogonía*. Madrid: Gredos.

Hoffmeyer, Jesper. 2008. *Biosemitotics. Ann examination of the signs of life and the life of signs*. Chicago: The University of Chicago Press.

Jacob, François. 1982. *El juego de lo posible*. Barcelona: Grijalbo.

Kauffman, Stuart. 2016. *Humanity in a Creative Universe*. Oxford: Oxford University Press.

Kauffman, Stuart. 1995. *At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization*. Oxford: Oxford University Press.

Koyré, Alexandre. 2017. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.

LeShan, Lawrence y Henry Morgenau. 2009. *El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh: un paso más allá de la realidad física*. Barcelona: Gedisa.

Maldonado, Carlos E. 2021. «Epistemología de la imposibilidad o ciencia de la indeterminación», en: *Cinta de Moebio* 70: 44-54. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X202100100044>

Maldonado, Carlos E. 2020a. «Ciencias sociales irregulares», *Cinta de moebio* 68: 146-155. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2020000200146>

Maldonado, Carlos E. y Eduardo Villar-Concha. 2020b. «A Landmark in the History of Science. H. von Foerster's *Cybernetics of Cybernetics*», en: *Foundations of Science* (Springer). <https://doi.org/10.1007/s10699-020-09721-w>

Referencias bibliográficas

- Barbour, Julian. 1999. *The End of Time. The Next Revolution in Physics*. Oxford: Oxford University Press.
- Botkin, Daniel. 1993. *Armonías discordantes. Una ecología para el siglo XXI*. Madrid: Acento Editorial.
- Cantor, Georg. 2002. *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers*. Pensilvania: Maxwell Press.

- Margulis, Lynn y Dorion Sagan. 2003. *Captando genomas. Una teoría sobre el origen de las especies*. Barcelona: Kairós.
- Martín, Sebastián. 2018. «Occidente: entre el desencantamiento del mundo y el embrujo de la razón. Reflexiones a propósito de Weber y Heidegger», *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas 15*. <http://dx.doi.org/10.19137/an1501>
- Mondolfo, Rodolfo. 1964. *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. I. Desde los orígenes hasta Platón*. Buenos Aires: Losada, S. A.
- Monod, Jacques. 2016. *El azar y la necesidad*. Barcelona: Tusquets.
- Nagel, Ernest y James Newman. 2007. *El teorema de Gödel*, Madrid: Tecnos.
- O'Malley, Maureen. 2017. «From endosymbiosis to holobionts: evaluating a conceptual legacy», *Journal of Theoretical Biology 434*: 34-41. <https://doi.org/10.1016/j.jtbi.2017.03.008>
- Prigogine, Ilya. 1997. *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Prigogine, Ilya. 1980. *From Being to Becoming. Time and Complexity in the Physical Sciences*. San Francisco: W. H. Freeman and Company.
- Prigogine, Ilya. 1993a. *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets.
- Prigogine, Ilya. 1993b. *El nacimiento del tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Prigogine, Ilya. 1980. *From Being to Becoming. Time and Complexity in the Physical Sciences*. San Francisco: W. H. Freeman and Company.
- Prigogine, Ilya e Isabella Stengers. 2002. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Rovelli, C. 2018a. *El nacimiento del pensamiento científico. Anaximandro de Mileto*. Barcelona: Herder.
- Rovelli, Carlo. 2018b. *El orden del tiempo*. Barcelona: Anagrama.
- Schrödinger, Erwin. 2015. *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets.
- Svozil, Karl. 2018. *Physical (A)causality*. Nueva York: Springer Verlag.
- Thom, René. 1993. *Parábolas y catástrofes. Entrevista sobre matemática, ciencia y filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Thom, René. 1990. *Esbozo de una semiología. Física aristotélica y teoría de las catástrofes*. Barcelona: Gedisa.
- Vernadsky, Vladimir Ivanovich. 1997. *La biosfera*. Madrid: Argenteria.
- Yourgrau, Palle. 2007. *Un mundo sin tiempo. El legado olvidado de Gödel y Einstein*. Barcelona: Tusquets.
- Wang, Hao. 2016. *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Wang, Hao. 1990. *Reflections on Kurt Gödel*. Toronto: Bradford Books.
- Weber, Max. 2002. «Wissenschaft als Beruf», *Schriften 1894-1922*: 474-511. https://www.molnut.uni-kiel.de/pdfs/neues/2017/Max_Weber.pdf
- Weber, M., 1987. *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Tomo I. Madrid: Taurus.
- Wulf, Andrea. 2020. *La invención de la naturaleza. El nuevo mundo de Alexander von Humboldt*. Bogotá: Taurus.

Carlos Eduardo Maldonado (maldonado-carlos@unbosque.edu.co) es profesor titular en la Facultad de Medicina de la Universidad El Bosque. <https://orcid.org/0000-0002-9262-8879>.

Recibido: 18 de marzo, 2024.

Aprobado: 16 de abril, 2024.

Jorge Alberto Prendas Solano

¿Hegel ateo? Dios en la *Fenomenología del Espíritu*

Resumen: Este trabajo es el resultado de una investigación realizada para la conmemoración de los 250 años del nacimiento de G.W.F. Hegel. En dicho contexto, se aborda una de las grandes obras de este pensador; a saber, la *Fenomenología del Espíritu*. El objetivo del autor consiste en explorar los límites y posibilidades del planteamiento hegeliano sobre Dios en el modo de saber de la Religión. La conclusión que se pretende demostrar es la legitimidad del llamado «ateísmo hegeliano» toda vez que el Dios que se desprende de las reflexiones de Hegel no tiene relación alguna con una entidad personal ajena o distante a lo humano.

Palabras claves: Ateísmo, G.W.F. Hegel, Dios, *Fenomenología del Espíritu*.

Abstract: This work is the result of an investigation carried out to commemorate the 250th anniversary of the birth of G.W.F. Hegel. In this context, one of the great works of this thinker is addressed; namely, the *Phenomenology of Spirit*. The author's objective is to explore the limits and possibilities of the Hegelian approach to God in the religion as a way of knowing. The conclusion that is intended to be demonstrated is the legitimacy of the so-called «Hegelian atheism» since the God that emerges from Hegel's reflections has no relationship with a personal entity alien or distant from humanity.

Keywords: Atheism, G.W.F. Hegel, God, *Phenomenology of Spirit*.

1. Introducción

En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel no escribió un capítulo llamado «Dios» o «la esencia absoluta» (*das absolute Wesen*) sino que se aboca a redactar un capítulo cuyo nombre es: «La religión» (precisamente el capítulo VII de la obra), el cual puede ser considerado casi como un texto independiente del resto de la obra, es decir, «una sección tan homogénea y cerrada sobre sí que el lector puede considerarla con facilidad por fuera del contexto general de la obra»

A lo largo del camino filosófico en la *Fenomenología*, la religión le es presentada al lector como la historia de la relación entre lo divino y lo humano; finitud e infinitud «buen infinito» (Liu 2016), un relato que tiene un desarrollo completo (de máxima expresión) en el capítulo sobre la religión; entendiéndolo por esta la elevación de lo finito a lo infinito: «Hegel llamó a esta elevación “religión”, y vio en la unificación que ella posibilitaba su superioridad frente a la filosofía» (Rendón 2012, 47). Por lo tanto, el objeto de la religión lo constituye la necesidad de comprender esa idea llamada «Dios» y la historia de ese concepto en su permanente relación con lo humano.

Es necesario dejar claro que siempre se trata de esta relación, puesto que muy lejos se



encuentra la filosofía hegeliana de concebir a Dios bajo la forma de un objeto fenoménico (Terrance Walsh 2018), así como de ninguna manera el concepto de Dios refiere para Hegel a una entidad trascendental o una garantía teleológica de sentido (Gabriel 2011). Se trata en el fondo, nada más y nada menos, que de la especificidad de una conciencia humana que está en relación con la llamada esencia absoluta, y de cómo la conciencia entiende su relación con ésta. Podría decirse, que en cierto sentido, la vía hegeliana consiste en hacer descender a Dios al mundo humano «Descensus Dei in Mundum» (Taylor 1977, 224).

En consecuencia, Hegel no les ofrece a sus lectores una definición inmóvil de lo divino; sino que el acto de comprender a Dios requiere necesariamente desarrollar la historia de la comprensión humana de dicha idea en el marco de las formas religiosas, toda vez que Dios sería el resultado de la forma en que esa categoría y la humanidad (que se piensa a sí misma) se relacionan a través de la historia. Se convierte, entonces, esta zona de la obra en un punto de ruptura: «ahora se trata de considerar «las figuras» en las que «Dios» -en lenguaje figurado; técnicamente: la «autoconciencia absoluta»- se presenta a la conciencia, hasta coincidir con ella en la figura teándrica del Cristo» (Duque 1998, 524). De esta manera, en el capítulo sobre la religión de la *Fenomenología* es posible encontrar una amplia explicación sobre la religión que conduce al lector por tres grandes momentos, a saber, la religión natural como primera forma, en segundo lugar, la religión-arte y, en tercer lugar, la religión que se hace manifiesta en sí y para sí (el cristianismo luterano) (Dri 2001) como la más elevada forma de religiosidad.

El objetivo de este artículo consiste en revisar el sentido de la idea de lo divino en su relación con lo humano, ello en el marco del capítulo VII de la *Fenomenología del Espíritu* de G.W.F. Hegel, es decir, en el contexto particular constituido por una ciencia de la experiencia de la conciencia y las particularidades de un fenómeno religioso que representa la culminación del viaje de la conciencia. Una vez realizado lo anterior, se procederá a evaluar críticamente, por una parte, los límites y posibilidades de las

tesis de Hegel en esta parte de su filosofía, y, por otra parte, la posibilidad de atender a un asunto de múltiples polémicas, a saber, la cuestión del llamado «ateísmo hegeliano» o de la «muerte de Dios» en el pensamiento de este autor, tal y como ha sido señalado en la literatura especializada: (Kojève 2007), (Siep 2015), (Ezquerro Gómez 2011), (Bubbio 2015) the image of God as thought thinking itself was an image of the knowledge aspired to in philosophy. With the notion of God becoming man and his insistence on the icon of the Cross, Hegel challenged the Aristotelian goal of philosophy as immutable knowledge of an ultimate reality. Hegel viewed the crisis of normativity (the death of the Cartesian divine guarantor. La hipótesis del autor respecto de este problema es que el Dios hegeliano dista radicalmente de cualquier versión teísta¹, y por ello mismo, se convierte en una tercera posibilidad frente a la visión clásica de grandes religiones reveladas (judaísmo, islamismo o cristianismo) o frente al grupo de los ateos que defienden la inmanencia radical del mundo.

2. El recorrido de lo divino y lo humano

La religión no solamente es una de las piezas fundamentales de la entera ciencia de la experiencia de la conciencia, ubicable con precisión en el tránsito cercano hacia la Ciencia, sino además uno de los puntos cardinales de todo el pensamiento de Hegel, ello ya desde su etapa de juventud, donde el concepto de Dios aparece como: «una realidad política y social que servirá para la construcción de Alemania como una nación» (Gallardo León 2013, 113). Ahora bien, respecto de la importancia de este asunto en el Hegel de la *Fenomenología*, se puede señalar lo siguiente:

...se trata de un tema de la mayor importancia dentro de su propuesta filosófica. Más aún, puede decirse que se trata de uno de los puntos cardinales de su pensamiento, de tal manera que no parece posible comprender su filosofía sin comprender a su vez el papel que en ella desempeña no solo la religión en

general, sino el cristianismo en particular.
(Díaz 2008, 219)

Con mayor claridad, el análisis hegeliano de la religión se les ofrece a los lectores bajo la forma de un conjunto de figuras o un apartado entero del recorrido fenomenológico, que se inicia en el estudio de la religión natural como primer momento. No obstante, no sería correcto señalar que el tratamiento de lo religioso y de Dios se despliega únicamente en el capítulo VII de la odisea de la conciencia; ya que más bien es parte del recorrido entero. Así pues, vemos emerger estas ideas como uno de los resultados de la dialéctica del dominio y la servidumbre, concretamente en la figura de la autoconciencia desdichada, parte final del capítulo IV de la *Fenomenología* (Dri 1996).

Allí el lector se percata de que la conciencia se ha desgarrado en su interioridad y ha producido con ello una dualidad en su seno. Ya no se trata más del amo y del siervo como momentos enfrentados en la lucha por el reconocimiento; sino más bien de una conciencia que se encuentra ella misma desdoblada, sin unidad, y que, por ende, oscila entre lo simple e inmutable y lo múltiple mutable. Por eso mismo, la autoconciencia desdichada se encuentra atrapada en la movilidad permanente del mundo, siempre anhelante de algo inmóvil, terminado o cerrado. Con la escisión en dos la autoconciencia experimenta el dolor de no poder unificarse, y de sentirse a sí misma como sólo capaz de realizarse en un plano que no es el de este mundo terrenal. En este sentido, la autoconciencia desdichada espera por la llegada de un mundo que no es el del presente (al cual se le piensa como un valle de lágrimas) sino el mundo futuro en el cual se dará una reconciliación eventual:

Su pensar como tal no deja de ser el zumbido informe del toque de campanas, o una tibia neblina de incienso, un pensar musical que no llega al concepto, el cual sería el único modo objetual inmanente. Sin duda, a este sentir infinito, puro e interior, su objeto le adviene, pero entrando de tal manera que no entra como comprendido conceptualmente, y por eso entra como un extraño. Con lo cual, lo que hay aquí es el

movimiento interior de un ánimo puro que se siente a sí mismo, pero dolorosamente, como escisión en dos; el movimiento de una *nostalgia* infinita que tiene la certeza de que su esencia como tal es ese ánimo puro, *pensar* puro que se piensa como singularidad; la certeza de que precisamente por pensarse como singularidad es conocida y reconocida por este objeto. Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el *más allá* inalcanzable que al atraparlo huye, o mejor dicho ya ha huido.
(Hegel 2010, 291)

Ahora bien, de vuelta al capítulo VII de la *Fenomenología*. La religión tiene una larga historia, un desarrollo y un recorrido. Para Hegel, evidentemente, no todas las formas religiosas son equivalentes. En este sentido, su exposición se desarrolla desde las religiones que adoran objetos, por ejemplo, plantas o animales «India y Egipto», hacia un punto medio en el desarrollo; como es el caso de los griegos «la religión-arte», y finalmente el cristianismo como religión que se hace manifiesta. Antes de abordar la historia de la religión y de cómo las formas religiosas están sometidas a una evolución a lo largo del tiempo, se hace necesario primero comentar las primeras líneas del capítulo. ¿Qué le aporta al lector este capítulo que no estuviera previamente dicho sobre la religión? La respuesta la provee el texto de Hegel de manera clara:

En las configuraciones habidas hasta aquí, que se diferencian, de manera general, como conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, también nos hemos encontrado con la *religión*, ciertamente, *como conciencia de la esencia absoluta [das absolute Wesen]*: más sólo desde el *punto de vista de la conciencia* que es consciente de la esencia absoluta; pero no ha aparecido la esencia absoluta *en y para sí misma*, ni la autoconciencia del espíritu en esa forma. (Hegel 2010, 777)

Esta cita presenta una pieza clave para cualquier debate sobre la religión y el tema de Dios en la *Fenomenología*. Queda en evidencia que el asunto no es posesión temática exclusiva del capítulo VII, al que se hace referencia en este artículo; así como el tema de Dios tampoco se

encuentra restringido a este momento de la experiencia de la conciencia. La religión se presenta al lector, más bien, como una conciencia de la esencia absoluta, o en palabras más sencillas, como una conciencia de Dios (la más alta idea pensable). Se trata del saber de Dios; pero no de cualquier tipo de Dios, porque no todas las formas del saber de Dios son idénticas. Veamos esta cuestión con detenimiento.

Al inicio del recorrido religioso, la mencionada conciencia es la de una esencia absoluta que está débilmente enlazada con lo humano, y la experiencia de la conciencia sobre su objeto y sobre ella misma producen que esa relación se vaya afinando cada vez más hasta alcanzar su plenitud. Cuando Hegel señala que: «no ha aparecido la esencia absoluta en y para sí misma, ni la autoconciencia del espíritu en esa forma» quiere decirle a su lector que ese Dios que aparece para la conciencia todavía no alcanza a ser una sola pieza con ella. En otras palabras, toda vez que la conciencia percibe a Dios como algo ajeno y distinto de ella esa relación no ha alcanzado aún su punto más alto, pero lo hace plenamente cuando la conciencia puede reconocer que la esencia absoluta y ella realizada como espíritu son idénticas. Por tanto, aquí es donde se produce la unidad de lo en sí y lo para sí. Humanidad y Dios se deben compenetrar completamente al final de la odisea de la conciencia. Sobre esta meta conseguida en la religión, dice el texto:

Encerrado de este modo en su pura autoconciencia, el espíritu no existe dentro de la religión como creador de una naturaleza sin más; sino que lo que él produce en este movimiento son sus figuras como espíritus que, conjuntamente, constituyen la integridad de su manifestación, y este movimiento mismo es el llegar a ser de su realidad efectiva perfecta a través de los lados singulares de ella, o de sus realidades efectivas imperfectas. (Hegel 2010, 787)

En consecuencia, en este capítulo de la religión, Hegel vuelve a «iniciar» el ciclo dialéctico de su presentación del objeto llamado Dios, toda vez que no empieza su exposición con la presentación inmediata de lo religioso como religión

que se hace manifiesta (lo cual sería una posibilidad); sino que lo hace desde la forma de una religión natural: la más abstracta y sencilla de las formas. Así pues, el recorrido se realizará desde la forma más lejana del espíritu que se sabe a sí mismo como esencia absoluta, hacia un espíritu pleno de su naturaleza humana y divina. En el principio del recorrido solo se verán detalles de la unidad de lo infinito y lo finito, pero ese elemento debe irse desarrollado progresiva y lentamente hasta alcanzar la plena identidad del espíritu y la esencia absoluta. Alcanzar esa meta es el propósito de la exposición, toda vez que se trata de una realidad consumada en la modernidad como época histórica, concretamente en el cristianismo protestante como religión de la modernidad; esto en la visión del filósofo de Stuttgart. A continuación exploramos esta formas.

3. Religión natural

La primera forma del tratamiento de lo divino y su relación con lo humano es la religión inmediata o natural, puesto que en ella: «el espíritu se sabe como su propio objeto en figura natural o inmediata» (Hegel 2010, 787). A este primer momento corresponde la figura de la esencia luminosa. Para esta forma religiosa, el hecho de que Dios se haga hombre no tiene ninguna importancia o es totalmente indiferente. Dice el texto:

La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu *efectivamente real* tenga igual hechura que la figura con la que él se contempla a sí en la religión: así, por ejemplo, cuando Dios se hace hombre en la religión oriental, ello no tiene ninguna verdad, porque su espíritu efectivo carece de esta reconciliación. (Hegel 2010, 791)

Es bastante evidente, en este punto, que se trata de las religiones orientales, concretamente el caso de los persas y el zoroastrismo. El Dios Ormuz, por ejemplo, es luz que se opone a las tinieblas. No obstante, con toda certeza se trata de la forma más antigua de lo religioso, y del

primer modelamiento de Dios en su acercamiento con lo humano. En este caso, Dios es visto como un objeto identificado con algo inanimado, lejos de lo humano, y, por lo tanto, desvinculado de la finitud. Hegel señala que esta experiencia de la esencia luminosa es equiparable con el momento de la certeza sensible (capítulo I de la *Fenomenología*) ahora en el ámbito de la religión, puesto que al igual que lo hacía la conciencia en su recorrido inicial, ahora se trata de un espíritu que se concentra en una esencia luminosa y que se enfrenta a la oscuridad. Se trata del singular, el esto o el aquello; mi opinión íntima. Esto es un elemento importante toda vez que Hegel va a remarcar esta suerte de correspondencias entre la religión natural y los primeros tres capítulos de su obra, de manera tal que esta forma de la religión recuperará las primeras formas de la experiencia de la conciencia, es decir, la certeza sensible, la percepción y el entendimiento:

La autoconciencia efectivamente real de este espíritu disperso es una multitud de espíritus del pueblo aislados y asociales que, movidos por su odio, se combaten hasta la muerte y se hacen conscientes de determinadas figuras de animales como si fueran su esencia, pues no son otra cosa que espíritus de animales, vidas animales separándose y particularizándose, conscientes de ellas sin universalidad. (Hegel 2010, 795)

El segundo momento de la religión natural es el de la planta y el animal. Ahora, ya no se trata aquí de lo inanimado, sino directamente de la adoración de animales. Se trata de un modo de panteísmo donde el movimiento se plantea como una oscilación entre la inocencia de la «religión floral» y la culpa de la «religión animal» que tiene la seriedad de la vida en lucha. Esta lucha termina en la guerra y la destrucción, por eso precisamente; la culpa. Probablemente se refiere, en este punto, a las luchas entre las tribus del antiguo Egipto. De igual manera, esto es homologable con la percepción del capítulo II de *la Fenomenología*. El tránsito va de la certeza de la luz o la oscuridad a un objeto determinado: planta y animal.

El tercer momento y final de la religión natural es el maestro artesano (*der Werkmeister*). En este punto, los objetos humanos producidos por un maestro artesano se convierten en objetos de culto religioso, no obstante, son al mismo tiempo caracterizados como productos instintivos; de la misma manera en que las abejas que construyen sus celdas: «El espíritu aparece aquí, entonces, como maestro artesano, y su actividad por la que él se produce a sí mismo como objeto, pero sin haber aprehendido todavía el pensamiento, es un trabajar instintivo, igual que las abejas que construyen sus celdas» (Hegel 2010, 797). En otras palabras, el maestro artesano elabora objetos que no comprende y lo hace siguiendo su pulsión no racional. Trabaja, pero no sabe con qué propósitos o con qué finalidades. No hay una teleología en la acción del maestro.

Se trata de la figura del constructor en el antiguo Egipto, que seguramente Hegel tomó prestada de sus lecturas de Heródoto. La idea es que los objetos construidos sean la mejor representación de la esencia divina: «En esta forma de experiencia, que históricamente correspondería a la religión del antiguo Egipto, se busca traer a la presencia esta esencia a través de la creación de un artesano de objetos con formas commensurables, simétricas e inteligibles»

Como es conocido, la egiptología en la época de Hegel era inexistente, y fue hasta tiempo después que alcanzó su plenitud como disciplina. En la dialéctica de la religión natural este es el final, y una vez más esto es correspondiente al entendimiento en la conciencia (capítulo III de la *Fenomenología*), pues el objeto se crea y se separa de la naturaleza. No se trata ya ni de la luz, ni de la planta o el animal, sino del objeto creado por el maestro artesano. No obstante, es una creación objetiva sin plenitud de autoconciencia puesto que no ha sido asumida por el maestro artesano como producción de la propia subjetividad libre. En otras palabras, el maestro no sabe que en el objeto está puesto su mismidad. Cuando lo sepa, realmente dejará de ser un artesano para convertirse en trabajar espiritual:

El espíritu ha elevado su figura, en la cual él es para su conciencia, a la forma de la conciencia misma, y se da tal forma pro-

duciéndola. El maestro artesano ha abandonado el trabajar *sintético*, el *mezclar* las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; una vez que la figura ha ganado la forma de la actividad autoconsciente, él se ha convertido en trabajador espiritual. (Hegel 2010, 803)

4. La religión-arte

Dicho lo anterior, avanzamos hacia la segunda forma de la religiosidad, es decir, de la comprensión de la relación entre lo divino y lo humano. El trabajo religioso deja de ser en este momento algo que el trabajador no entiende (meramente instintivo) y se convierte más bien en una actividad autoconsciente, por lo tanto, arte absoluto. En la Grecia antigua, desde la perspectiva hegeliana, no hay divorcio entre arte y religión, o, mejor dicho, el arte es un capítulo de la religión.

Y propiamente hablando, sólo hay, se da arte en la experiencia griega. Grecia es el único pueblo en el cual su religión es formalmente su arte. Por esto Hegel en la *Fenomenología* habla de Religión-Arte (*Kunst-Religion*) cuando se refiere al pueblo griego. Es allí en donde el espíritu religioso resplandece en la figura por antonomasia. (Lolas 2008, 75)

Se abandona la figura del maestro artesano y se le da paso a un trabajador espiritual, concretamente se trata de la época de Grecia (el pueblo ético), y aquí no tenemos más trabajadores alienados respecto de su objeto, sino que la época entrega artistas. El espíritu es artista, y precisamente por ello, un elemento esencial de esta caracterización es la colocación del arte como momento a lo interno de lo religioso.²

El primer momento de la religión-arte es la obra de arte abstracta, correspondiente a una obra de naturaleza inmediata. Se asocia con los templos griegos y las estatuas dentro de ellos, existiendo una diferencia marcada entre las estatuas y los templos (precisamente por eso la obra es abstracta) como señala el filósofo (Duque 1998) en su comentario a esta figura. Los viejos

dioses ahora son sustituidos por figuras que representan a los pueblos, es decir, espíritus que en el fondo están representándose de manera consciente a sí mismos. En este proceso, se superan las formas anteriores de la adoración de la luz, las plantas y los animales, o la obra del maestro artesano. Lo realmente importante ahora es resaltar el contenido artístico-espiritual, el sí mismo que se refleja en la piedra del templo o en las estatuas que adornan en el interior. Pensemos, por un momento, en los famosos templos griegos y sus oráculos. El espíritu ya no se contenta con cosas exteriores que entorpezcan su intento de ponerse a sí mismo en la materia, todo eso debe ceder paso para dar lugar a una obra de arte sencilla, frugal y llena de subjetividad que se auto celebra. Por eso leemos:

Sino que el concepto va quitando todo lo que en la raíz, en las ramas y en las hojas aún está pegado a las formas, limpiándolas hasta dejar conformaciones en las que lo rectilíneo y plano del cristal está elevado a proporciones inconmensurables, de tal manera que la animación de lo orgánico sea acogida en la forma abstracta del entendimiento a la vez que, para el entendimiento, queda conservada su esencia, la inconmensurabilidad. (Hegel 2010, 807)

Más interesante se torna esta cuestión dentro de la reflexión de Hegel cuando éste se pregunte por el tipo de dios que aparece dentro de esta primera forma de la religión-arte. Ese Dios que mora en los templos es:

Pero el dios que mora aquí dentro es la piedra negra extraída del caparazón del animal, penetrada por la luz de la conciencia. La figura humana quita la capa de la animal, con la que se hallaba mezclada; para el dios, hola el animal no es más que una vestimenta contingente; se pone junto a su figura verdadera y ya no vale nada para sí, sino que se ha rebajado hacer significación de otra cosa, a ser mero signo. (Hegel 2010, 807)

A pesar de todo lo que se pueda decir sobre el estilo de escritura de Hegel, no puede ser más claro el texto anterior. La creación humana ha

construido un Dios que es extraído desde lo natural, y simplemente se trata ahora de remover una parte de lo animal para dar espacio al Dios que se arropa con lo finito y contingente, es decir, con la piel del animal. Dios está muerto en su forma antigua y es ahora un signo o un símbolo. Algo cargado de sentido y que no corresponde exactamente con el objeto como lo era en la religión natural. Al mismo tiempo, esto permite ver la naturaleza de la vida orgánica, caer en la cuenta de cómo se comporta esta forma de la vida. La esencia de este Dios de la obra de arte abstracta es la fusión de naturaleza y autoconsciencia; el saber que se sabe a sí mismo. Para los griegos esto significa un movimiento evolutivo dentro de sus concepciones de lo divino, puesto que ahora abandonan las viejas deidades mitológicas narradas en las historias de Hesíodo y los poetas, para darse nuevas formas y deidades donde ellos se comprenden a sí mismos. Los titanes desaparecen del mapa y ahora saltan al poder figuras que apenas tienen el recuerdo de aquellos viejos dioses ajenos al espíritu ético. En un hermoso pasaje queda retratado este asunto:

Estos viejos dioses en los que la esencia luminosa, procreando con las tinieblas, se particulariza primero en el cielo, la tierra, el océano, el sol, el ciego fuego tifónico de la tierra, etc, han sido sustituidos por figuras que ya no tienen en ellas un eco que recuerda oscuramente a aquellos titanes, y ya no son seres naturales, sino claros espíritus éticos de pueblos conscientes de sí mismos. (Hegel 2010, 809)

Un momento fundamental de esta religiosidad-arte es la figura del oráculo que se encarga de transmitir el mensaje de estos dioses que han emergido como pueblos conscientes de sí mismos. El oráculo es nada más y nada menos que la «necesaria y primera lengua del dios», pero se trata de verdades llenas de delirio y ebriedad, y, por lo tanto, no se trata de mensajes claros sino confusos. La lengua del oráculo que debería ser clara y distinta no lo puede ser porque le falta algo que no se puede producir en este momento, es decir, algo que no es propio de la religión. Para Hegel, únicamente en la filosofía, la religión

alcanzará esta claridad conceptual que no es posible ahora.

Un detalle adicional, en la obra de arte abstracta, el poder del signo anticipa un momento fundamental del cristianismo o de la religión que se hace manifiesta. Ese elemento es, según Hegel, el hecho de que se sacrifiquen animales que son signos de un Dios, y que los frutos que se consumen son dioses como Ceres y Baco que están vivos, es decir, se consumen vivos. Algo muy similar, en efecto, de lo que será la doctrina de la transubstanciación propia del cristianismo. Estamos en presencia de una religión que no tiene temor alguno de sacrificar a sus dioses y hacerlos morir en el altar de su celebración. La substancia divina se sacrifica y no podría hacerlo si no fuera primero representada como un animal o un fruto.

El segundo momento es ahora la obra de arte viva. Se trata de la religión que tiene *la polis* en los Juegos Olímpicos como momento esencial y en donde se presenta el atleta como una verdadera obra de arte, un «Dios viviente» que merece llevar en su frente la corona que antes adornaba la estatua de los dioses. Desde luego, quién porta la antorcha de los Juegos lo hace porque es un individuo destacado, o, en otras palabras, uno de los mejores de la comunidad. De esta manera, se acentúa el pensar que se piensa a sí mismo por medio de lo divino, ahora mucho más en la medida en que el pueblo es quién organiza este evento para celebrarse y ser capaz de demostrar su naturaleza libre. Para Hegel, en los Juegos Olímpicos la comunidad se convierte en una sola nación unificada y libre, pese a que todavía le falta algo esencial, a saber, unificar a lo divino y lo humano en un solo movimiento. Todavía no se ha alcanzado la meta final en cuanto a elevación de lo finito a lo infinito puede pensarse:

Semejante culto es la fiesta que el hombre se da en su propio honor, pero sin poner todavía en ella el significado de la esencia absoluta; pues es la *esencia* lo que por ahora, de primeras, le es manifiesto, todavía no el espíritu; no en cuanto algo que adopta la figura esencialmente humana. Pero este culto pone el fundamento de esta revelación, y disgrega sus momentos singulares... El

hombre, entonces, se pone a sí mismo en lugar de la estatua como figura educada y elaborada en un *movimiento* perfectamente libre, igual que aquella era la quietud perfectamente libre. (Hegel 2010, 825)

De esta manera, se reemplaza el culto de estatuas por el homenaje a la belleza, la destreza y la fuerza **física**. En lugar de la piedra, lo importante ahora es la piel humana. En lugar de lo inmóvil y estático de una escultura, el cuerpo humano del atleta se percibe como el resultado de una gran conquista espiritual sobre lo natural, una hazaña que tiene como propósito domeñar nuestros rasgos biológicos y elevarlos a su máxima expresión mediante la intervención cultural. En este sentido, el atleta es una estatua viviente y autoconsciente en la cual se deposita la admiración de la comunidad entera. Se trata de un gran salto cualitativo en la dialéctica de la relación entre lo finito y lo infinito, toda vez que se prepara cada vez más el camino para que la infinitud se identifique plenamente con la existencia humana, y ya no existan diferencias entre una realidad y la otra.

El tercer momento y fin de la religión griega es la obra de arte espiritual. Aquí se presenta, por ejemplo, la guerra de Troya como la obra común del pueblo griego. Es el momento en que la comunidad construye una historia en común para luchar por su existencia libre. Por lo tanto, es el momento propicio para la epopeya y los héroes. Así pues, la historia de Aquiles es narrada por el *aedo* Homero: «El *aedo* es el individuo singular y efectivo a partir del cual, en cuanto sujeto de este mundo, este mundo es engendrado y sostenido». (Hegel 2010, 831)

Por otra parte, los individuos que son hombres libres se reúnen para legislar en la plaza pública bajo las órdenes de un líder supremo (Agamenón), y no como en el pasado bajo la dominación suprema de los dioses (Zeus): «La asamblea de los espíritus del pueblo constituye un círculo de figuras que, ahora, comprende tanto la entera naturaleza como el mundo ético entero. También ellos están más bien bajo el *mando supremo* de uno que bajo su *dominación suprema*» (Hegel 2010, 829).

No obstante, se advierte aquí al lector un límite estructural: el pueblo griego se organiza como una asamblea de individualidades que no terminan de construir realmente un Estado cohesionado. Lo que en principio parece ser una de las fortalezas de la ciudad es al mismo tiempo una debilidad, y además ahora el contenido de lo divino empieza a desvanecerse, pues se trata del ocaso de los dioses como entidades sin relación con los avatares de las criaturas finitas. Al comentar este tramo del texto de Hegel, dice (Duque 1998, 528): «...será también la democracia la que acabe por destruir a la religión arte y con ella a la Hélade, mediante un paulatino proceso de secularización, gracias al cual cada ciudadano acaba por descubrir que lo dicho de los dioses...es algo humano, demasiado humano».

5. La religión manifiesta

Dicho lo anterior, el momento final de la religión y de los avatares de Dios o la esencia absoluta es la denominada religión que se hace manifiesta. Podemos entender los términos de la religión convertida en manifiesta en el sentido de una forma religiosa que sencillamente expresa en toda su claridad a la esencia divina, o, en otras palabras, ya no hay que preguntarse que sea ésta, pues lo que es, simplemente quedará manifiesto. Para la religión que se hace manifiesta «la dura palabra»: «Dios ha muerto» es tangible porque efectivamente el cristianismo es la religión que tiene a la figura específica de un Dios que muere y posteriormente retorna a la vida. Esta muerte de Dios en la cruz corresponderá posteriormente en el sistema de Hegel al momento de la finitud del Espíritu Absoluto. (Vallejos 2019). Este es el sentido de la idea de un hegeliano como Ernst Bloch, cuando señala en una de sus obras memorables: «Solo un ateo puede ser un buen cristiano, solo un cristiano puede ser un buen ateo» (Bloch 2019, 9).

De esta manera, se trata de un Dios que se hace humano y se reconcilia con la finitud. Por ende, el cristianismo es una religiosidad que debe saber entender esta doble naturaleza de Cristo, a saber, su humanidad y divinidad conjuntas en la misma persona. Este es el punto central de

las reflexiones de Hegel sobre Dios, religión y humanidad en la *Fenomenología*: el cristianismo es, en palabras sencillas, la religión del Dios encarnado, y esto no es decir poca cosa. En este punto, la religión que se hace manifiesta tiene la capacidad de cancelar, conservar y superar (*Aufhebung*) a la religión natural y a la religión-arte. Dios no es ajeno a lo humano, y lo humano no es ajeno a Dios. De una manera esclarecedora, leemos sobre el tipo de Dios hegeliano y cómo se comprende desde una religión que se manifiesta:

Sino que este Dios es contemplado sensiblemente, de manera inmediata, como sí mismo, como un ser humano singular y efectivamente real; solo así es él autoconciencia. Esta encarnación de la esencia divina, o dicho de otro modo, que ésta tenga esencial e inmediatamente la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. En ella, la esencia es sabida como espíritu, o ella, la religión, es la conciencia acerca de sí que tiene de ser espíritu. (Hegel 2010, 861)

El cristianismo permite que la esencia divina quede ahora revelada. Dios se hace hombre y así se revela la naturaleza divina de Dios en lo humano. Se reconcilia en su plenitud lo divino y lo humano. Por eso, leemos así en el texto: «la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y es esta unidad lo que se contempla» (Hegel 2010, 863). Se llega con esto al fin. Hegel indica esta homología entre lo divino y lo humano en la figura de Cristo. Dios existe como espíritu en la medida en que es una parte de la comunidad. Es importante recordar que el Espíritu es la vida ética de un pueblo, en este sentido, Dios es presentado por esta mediación como Espíritu, en otras palabras, como creación nuestra humana y tiene un sentido profundo dentro de nuestra comunidad. La humanidad se ve narrada en esta idea y eso provoca una enorme alegría: «la alegría de contemplarse en la esencia absoluta» (Hegel 2010, 865). Así pues, la religión que se hace manifiesta es la forma más elevada de narración del nosotros mismos en tanto que comunidad humana; ya únicamente por debajo de la filosofía.

6. Conclusiones

1. Hablar de la idea de Dios o de la esencia absoluta en la *Fenomenología del Espíritu* implica reconocer este tema como un asunto que atraviesa la obra entera, no obstante, es un elemento que adquiere un nivel particular a lo interno del capítulo VII, como parte del saber especulativo, en el cual, como ha sido señalado, se narra la historia de esta idea (Dios) en el marco de la religión, es decir, de su relación con la humanidad. Fuera de esta unidad de finitud e infinitud no tiene sentido hablar de Dios, toda vez que el objetivo es comprender lo finito y lo infinito como una unidad dialéctica.
2. El Dios hegeliano, presentado en esta obra, no tiene en lo absoluto el carácter de persona física. Visto de esta manera, Hegel no atiende a los criterios y puntos de vista de la conciencia religiosa que desea encontrar en Dios un ser ubicable en algún lugar de la realidad. En este caso, queda muy claro que Dios es una idea permanentemente en cambio, que se modifica con cada comprensión que se hace de la misma, y que esa idea siempre habla de un ligamen (de una religión), por cuanto siempre está puesta en relación con la humanidad, concretamente con la comprensión humana del mundo y de sí misma. Visto desde esta perspectiva, para una buena parte de los creyentes, el Dios hegeliano es insatisfactorio, absurdo, toda vez que no actúa como una fuerza independiente sobre la materia y el mundo. En este sentido, se puede hablar de un «ateísmo» en Hegel, no obstante, si ampliamos el registro filosófico/teórico, Hegel no desprecia ni la idea de Dios, ni la importancia de la religión, pues este momento es el paso previo al saber absoluto. A la religión sólo le hace falta el concepto para convertirse plenamente en Ciencia. Este paso le corresponde a la filosofía.
3. Lo dicho anteriormente es una de las fortalezas de todo el planteamiento hegeliano, a saber, el hecho de que se incorpora a Dios a la trama racional humana, historizado

como un objeto en proceso de transformación. El ser humano diviniza a lo largo de su existencia, y lo hace porque eso es parte de su trayecto de autocomprensión. Si se le cuestionara a Hegel este asunto, su respuesta probablemente sería así: la divinización es parte del necesario proceso de autodescubrimiento del sí mismo en el mundo, del ascenso hacia la autocomprensión que tiene la subjetividad humana. En el momento en que la humanidad alcanza ese mayor punto de autocomprensión es cuando logra reconocer la unidad entre Dios y ser humano, elemento que se produce con toda claridad en el marco de la religión que se hace manifiesta. Por eso es necesario este proceso de buscar lo divino, pues en el fondo se trata de la operación de reconciliar nuestra finitud con una idea infinita. Ahora bien, una posible limitación del planteamiento es la manera en que se presenta la cuestión de la religión como un desplazamiento netamente desde oriente hasta occidente. Podría decirse, quizás, que existe en este punto de vista una perspectiva netamente eurocéntrica. Perfectamente se puede disentir con Hegel en la manera en que se produce y ordena este relato sobre Dios, la religión y la humanidad, así como se puede no estar de acuerdo con el orden expositivo en otros momentos de su obra, pero este filósofo entrega un planteamiento altamente sugestivo para pensar el fenómeno de lo divino. Esto es innegable.

Notas

- En el contexto del artículo se entiende por teísmo una consideración de Dios como un ser personal, ubicable físicamente, un directo antropomorfismo que proyecta en Dios cualidades meramente humanas. Por otra parte, se trata de un proceso de pensamiento que postula a lo divino como una realidad ajena a la experiencia de los seres humanos: «si el teísmo supuso realmente un momento importante en el proceso de “personalización” de la consciencia humana, no es menos cierto que conllevaba también un riesgo inherente de antropomorfismo, que terminó objetivando el Misterio y empobreciendo la experiencia espiritual» (Lozano 2014, 748)
- Una pequeña digresión: es importante señalar que en la *Fenomenología* el arte no tiene un estatuto independiente de la religión, sino que se encuentra sumergido en ella, al contrario del planteamiento en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, donde el arte sí goza de su propio tratamiento a lo interno del Espíritu Absoluto.

Referencias bibliográficas

- Acosta, María del Rosario y Jorge Aurelio Díaz. 2008. *La Nostalgia de Lo Absoluto*. Accedido 23 de junio de 2022. <https://www.digitaliapublishing-com.ezproxy.itcr.ac.cr/a/9208/la-nostalgia-de-lo-absoluto>.
- Bloch, Ernst. 2019. *El Ateísmo En El Cristianismo. La Religión Del Éxodo y Del Reino*. <http://www.digitaliapublishing.com/a/67368/el-ateismo-en-el-cristianismo.-la-religion-del-exodo-y-del-reino>.
- Dri, Rubén R. 1996. *Intersubjetividad y reino de la verdad: aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, Rubén R. 2001. *La utopía que todo lo mueve: hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Biblos.
- Duque, Félix. 1998. *Historia de la Filosofía Moderna*. Madrid: Akal.
- Gallardo León, Ernesto. 2013. «El concepto de Dios en algunos textos del joven Hegel». *Política y cultura* 39: 113-43.
- Gama Barbosa, Luis Eduardo. 2020. *La experiencia por venir: Hegel y el saber absoluto*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hyppolite, Jean. 1974. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Barcelona: Península.
- Kojève, Alexander. 2007. *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Liu, Chang. 2016. «Thinking about infinity: A review of Aristotle's god through Hegel's concepts of infinity». *Logos and Pneuma - Chinese Journal of Theology* 44: 295-324.
- Lolas, Ricardo A. Espinoza. 2008. «Arte y religión en la Phänomenologie des Geistes de Hegel a la luz de la Wissenschaft der Logik». *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 43: 71-91.

- Lozano, Enrique Martínez. 2014. «Teísmo, espiritualidad, no-dualidad». *Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religiao* 12, no. 35: 746-76
- Rendón, Carlos. 2012. «La dialéctica del deseo en la Fenomenología del Espíritu de Hegel». *Tópicos*. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28826427006>.
- Siep, Ludwig. 2015. *El Camino de La Fenomenología Del Espíritu. Un Comentario Introductorio al «Escrito Sobre La Diferencia» y La «Fenomenología Del Espíritu» de Hegel*. Accedido 1 de julio de 2022. <https://www-digitaliapublishing-com.ezproxy.itcr.ac.cr/a/41675/el-camino-de-la-fenomenologia-del-espiritu.-un-comentario-introductorio-al--escrito-sobre-la-diferencia--y-la-fenomenologia-del-espiritu--de-hegel>.
- Taylor, Mark C. 1977. «Itinerarium Mentis in Deum: Hegel's Proofs of God's Existence». *The Journal of Religion* 57, no. 3: 211-31.
- Gonzales, Miguel. 2019. «The philosophy of the cross in Hegel [Filosofía de la cruz en Hegel]». *Veritas* 42: 9-28. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732019000100009>.
- Hegel, G. W. F. 2010. *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Abada.
- Gabriel, Markus. 2011. «The concept of god in Hegel [A ideia de Deus em Hegel]». *Revista de Filosofia: Aurora* 23 (33): 525-37. <https://doi.org/10.7213/rfa.v23i33.1603>.
- Ezquerria Gómez, J. 2011. «The hegelian atheism [El ateísmo hegeliano]». *Logos* 44: 121-35. https://doi.org/10.5209/rev_aSEm.2011.v44.36876.
- Bubbio, P.D. 2015. «Hegel: Death of God and Recognition of the Self». *International Journal of Philosophical Studies* 23, no.5: 689-706. <https://doi.org/10.1080/09672559.2015.1091027>.
- Terrance Walsh, S.J. 2018. «What is experience of God? A Hegelian approach». *Toronto Journal of Theology* 34, no. 2: 213-30. <https://doi.org/10.3138/tjt.2018-0105>.
- La experiencia por venir: Hegel y el saber absoluto □». https://scholar.google.es/citations?view_op=view_citation&hl=es&user=VeUHOw4AAAAAJ&citation_for_view=VeUHOw4AAAAAJ:0EnyYjriUFMC.

Jorge Alberto Prendas Solano (jprendas@itcr.ac.cr) es profesor asociado en la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en Madrid, España. Dentro de sus publicaciones importantes se encuentran: “El Estado comercial cerrado de J.G. Fichte: límites y posibilidades”, Volumen 21, Número 42. 2019, en Revista Signos Filosóficos, Universidad Autónoma Metropolitana. Y la reseña del libro “Palabras intermitentes: palabras en disputa” de Roberto Fragomeno. Número 10. 2019, en Ideas, Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Recibido: 25 de enero, 2024.
Aprobado: 1 de febrero, 2024.

Juan Diego Mena-Ortiz

Sobre la Universal interdependencia como cuarta ley de la dialéctica¹

Resumen: *Stalin (1938) propone cuatro rasgos fundamentales del método dialéctico marxista (caracterizados, siguiendo la tradición marxista, contrarios a la metafísica). El primero es lo que Henri Lefebvre luego denominó Universal interdependencia, definida por él como una ley dialéctica. La Universal interdependencia no carece de problemas al ser considerada como a) la más general de las leyes dialécticas, b) lo opuesto a una premisa metafísica y c) ambigua. Este artículo pretende superar estas dificultades. El resultado de nuestra solución es que la Universal interdependencia ha de ser comprendida como una versión marxista del campo causal en el sentido de Mackie (1965).*

Palabras clave: *Dialéctica, materialismo dialéctico, marxismo, metafísica, causalidad.*

Abstract: *Stalin (1938) posits four principal features of the marxist dialectical method (characterized, following marxist doctrine, as opposing metaphysics). The first of these is what Lefebvre later called Universal Interdependence, which he defined as a dialectical law. At any rate, Universal Interdependence is not unproblematic as it is considered a) the most general of the dialectical laws, b) an opposite of a metaphysical premise and c) ambiguous. This paper aims to overcome these difficulties. The upshot of our solution is that Universal Interdependence ought to be understood as a marxist version of the causal field in the sense of Mackie (1965).*

Keywords: *Dialectics, dialectical materialism, marxism, metaphysics, causality.*

§1. Introducción

La labor teórico-filosófica de Iósif Vissariónovich (Joseb Besarionis dze) Jugashvili, —mejor conocido como Stalin—, a diferencia de la de otros autores clásicos del materialismo dialéctico (en adelante, *diamat*) como Marx², Engels o, más tímidamente, Lenin³, sigue siendo marginal en la discusión académica. Si bien hay autores que se han dedicado a revisar, a partir de la disciplina histórica, los episodios en torno a su papel en el *presídium* del PCUS⁴, el material a propósito de su obra filosófica es escaso. El presente artículo pretende detenerse en el opúsculo intitulado *Sobre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico*, aparecido por primera vez en 1938 como parte del volumen *Historia del Partido Comunista (bolchevique) de la U.R.S.S. Compendio* (Rosental & Iudin 1946, 278). Concretamente, interesa el primero de los que, en palabras del autor, constituyen los rasgos fundamentales de su versión concreta del *diamat*: la denominada por Lefebvre *Universal interdependencia* (1969, 283). Allí Stalin formula que:

Por oposición a la metafísica, la dialéctica no considera la naturaleza como un conglomerado casual de objetos y fenómenos,



desligados y aislados unos de otros y sin ninguna relación de dependencia entre sí, sino como un todo articulado y único, en el que los objetos y los fenómenos se hallan orgánicamente vinculados unos a otros, dependen unos de otros y se condicionan los unos a los otros. (Stalin 1977, 851)

El francés atribuye a Stalin en este escrito la adición a las tres leyes de la dialéctica⁵ propuestas por Engels en *Dialéctica de la naturaleza* de una cuarta ley: la Universal interdependencia (en adelante, UI) (1969, 283). Empero, tal como se mencionó anteriormente, Stalin se restringe a exponer un rasgo fundamental del *diamat* y se abstiene de denominarlo de alguna manera. Lo dicho explica que, mientras que Lefebvre utiliza el término en cuestión, Politzer⁶ lo denomina *acción recíproca* (1976, 125). Rosental y Iudin, aparte del término utilizado por Politzer emplean el de *conexión universal entre los fenómenos* en 1946 (51), *conexión e interacción de los fenómenos* en 1959 (83) y 1965 —eliminado el vocablo *interacción*— (78). La última versión del *Diccionario de filosofía* soviético, editado por Iván T. Frolov, habla de *concatenación universal de los fenómenos* (1984, 76).

La dificultad aflorada no se restringe únicamente al campo conceptual, sino que trasciende a la cuestión de si UI se trata o no de una ley dialéctica, dado que, por la preponderancia brindada por Stalin a ella, parece tratarse más bien de lo que Wittgenstein denominó *forma de ley* en el afamado *Tractatus Logico-Philosophicus* (2002, 6.32). Por otra parte, como es notorio en el principio del fragmento, la UI se pretende como una proposición que niega otra que pertenece a lo que el autor comprende como metafísica: los fenómenos se encuentran desligados y aislados y no guardan relación alguna entre sí. Aquí parece figurar otro obstáculo puesto que, como se mostrará en el apartado §3, de la negación de tal proposición sólo se sigue la proposición enunciativa de UI si la propuesta es desambiguada. Asimismo, el tratamiento staliniano de UI puede insertarse, resuelta la mentada anfibiología, en el esquema filosófico de *campo causal*, esbozado por Mackie en su artículo *Causes and Conditions*

de 1965, tomado a su vez del trabajo de Anderson *The problem of causality* de 1962.

El artículo, en suma, se propone la defensa de las tesis:

- (i) La UI no es una ley sino la forma de una ley. (§2)
- (ii) De la negación de la premisa fundamental de la metafísica se sigue con validez deductiva la UI esclarecida la ambigüedad de su propuesta. (§3 y §4)
- (iii) Mediante la demostración de ii, puede (iii.i) sostenerse que la denominación más adecuada es la de Georges Politzer (§4) e (iii.ii) insertarse la propuesta staliniana en el esquema de campo causal propuesto por John Leslie Mackie (1917-1981) (§5).

§2. La cuestión de la ley dialéctica

Determinar a qué alude la locución «ley dialéctica» comienza por delimitar el campo de estudio. El *diamat* resulta de una intervención teórica de Karl Marx y Friedrich Engels a la propuesta filosófica de Hegel, aunque ha de aclararse que dicha denominación nunca fue empleada por estos autores. Fue Trendelenburg el primero en utilizar el término «método dialéctico», haciendo referencia al auto-movimiento de los conceptos en la lógica hegeliana (Kangal 2020, 45). Mediante el empleo del adjetivo «dialéctico», Trendelenburg se refiere a un proceso racionalmente controlado de pensamiento lógico que resuelve las contradicciones que interconectan las etapas del progreso lógico (Kangal 2020, 45). La dialéctica resulta, para Hegel, un proceso cognitivo, iniciativa recusada por los fundadores del *diamat* al proponer que este es cognitivo solamente de modo secundario, debido a que, previamente, se encuentra en los hechos tanto naturales como históricos. Marx en el postfacio de la segunda edición alemana de *El capital* enuncia que su método dialéctico es opuesto al hegeliano en tanto que, para su maestro, los procesos del pensamiento son los creadores del mundo real y que este, a su vez, no es sino la experiencia

exterior de la idea (1976, 102). Lo que el Renano considera una mistificación operada por Hegel a la dialéctica es lo que exige la afamada inversión operada por Marx a la dialéctica hegeliana⁷: «With him it is standing on its head. It must be inverted, in order to discover the rational kernel within the mystical Shell» (1976, 102).

La propuesta de Marx consiste, pues, en la aplicación del método dialéctico hegeliano no al pensamiento, sino al *mundo real*. Lo sigue Engels al denunciar, en el antiguo prólogo del *Anti-Dühring*, que el punto de vista de Hegel principia con la idea como lo primario y el mundo real como su reflejo (1961, 27). En esta medida, el método dialéctico toma la forma de abstracción a partir del desarrollo del mundo tanto histórico como natural. Esto encuentra respaldo cuando se toma en cuenta que el *diamat* corresponde, en cuanto a la filosofía de la mente, a un representacionismo, según el cual el pensamiento se constituye de representaciones⁸ (=la *repräsentatio* o el *repräsentans*) mentales de lo distinto de él (=el *repräsentandum*). Esto, aun cuando puede encontrarse ya en los escritos de Engels, toma especial relevancia en la obra que, puede considerarse, es el tratado epistemológico por excelencia en la tradición marxista soviética: *Materialismo y empiriocriticismo*, publicada por Lenin en 1909, donde sugiere que las sensaciones y la conciencia constituyen, únicamente, una imagen del mundo exterior, que estas dependen ontológicamente de lo reflejado (en el sentido de que no existirían si el mundo exterior no existiese) (1976, 55). La sensación es una imagen mental de lo sentido; el concepto, una imagen mental de lo conceptuado. Al definir el universo, este no es sino «el movimiento de esa realidad objetiva reflejada en nuestra conciencia. Al movimiento de las representaciones, de las percepciones, etc., corresponde el movimiento de la materia que está fuera de mí» (1976, 266). Así, aquello que se pretende como ley dialéctica correspondería, primariamente, a una ley nómica natural y, de modo indirecto, como reflejo, a una ley del pensamiento.

Ionna Kuçuradi enuncia que la dialéctica marxista es tanto una teoría ontológica como una teoría histórica, a la cual corresponden, respectivamente, el materialismo dialéctico y

el materialismo histórico. Por ello, la dialéctica es una aproximación que se aplica a los hechos de modo que estos puedan ser explicados (1990, 260-261). Aun cuando su tratamiento es debatible⁹, permite rescatar que la dialéctica para el *diamat* cuenta con una dimensión ontológica y con una científica: la dialéctica es una ciencia en tanto que ha descubierto las leyes generales del movimiento y la evolución en la naturaleza, el pensamiento y la sociedad humana y que, por ello, las ciencias han de adoptarlas como método de investigación (Kuçuradi, 1990, 261). ¿Cómo pueden, las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, constituir un método? Un método es un procedimiento según principios. He aquí la postura de Engels: «la dialéctica no es, empero, más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento» (1968, 131).

Expuesto que el *diamat* constituye tanto un *explanans* del movimiento real y del pensamiento como reflejo de lo real objetivo, es posible referirse a la cuestión de sus leyes. El primero en formular un listado de las leyes que rigen el método dialéctico fue Engels en *Dialéctica de la naturaleza*, donde propone que «las leyes de la dialéctica se abstraen, por tanto, de la historia de la naturaleza y de la historia de la sociedad humana. Dichas leyes no son, en efecto, otra cosa que las leyes más generales de estas dos fases del desarrollo histórico y del mismo pensamiento» (Engels 1961, 41). El texto no ofrece más explicación a propósito de aquello que constituye una ley dialéctica: integran la explicación más abstracta de la historia natural y la historia humana. Las tres leyes propuestas por Engels pretenden describir, de un modo genérico, los procesos tanto sociales como naturales (Royle 2014, 104), mas Kangal estima que su carácter descriptivo se encuentra abierto a debate¹⁰.

Las leyes dialécticas se tratarían, entonces, de leyes naturales. El *definiendum* «ley natural» encuentra un desafío no sólo al no ser definido por ninguna ciencia empírica o por la falta de consenso en la comunidad científica (Nagel 1961, 49), sino también por el modo en que contemporáneamente estas son definidas por las ciencias factuales. Siguiendo a Nagel, quien se

restringe a indicar el modo en que un enunciado que contiene una ley natural ha de verse, estima que las leyes naturales son enunciados a) condicionales y b) universales nómicos, de modo que la conexión entre el antecedente y el consecuente es real o físicamente necesaria, lo cual implica que el condicional es subjuntivo (1961, 47, 51). John Hospers comprendió por ley natural un enunciado universal descriptivo del comportamiento de la naturaleza sin límite en el tiempo y en el espacio, cuya generalidad ha de ser alta. Por otra parte, ha de enunciarse de modo hipotético (1997, 101-103). Rutkevich comenta, a partir de un simposio sostenido en la URSS en 1965 a propósito de la mutabilidad de las leyes de la dialéctica, que las leyes tomadas como un todo, son relaciones significativas entre características esenciales (1965, 34). A partir de las definiciones esbozadas, toda ley dialéctica es una abstracción general de los procesos naturales, históricos y mentales que habría de enunciarse de modo a) condicional subjuntivo, b) universal e 3) hipotético. Asimismo, habría de existir una conexión físicamente necesaria entre su antecedente y su consecuente. Siguiendo a Rutkevich, además, la conexión existente habría de ser entre características esenciales del asunto por describir, que se colige de la conexión físicamente necesaria entre el antecedente y el consecuente.

UI puede formularse de modo que se adecue a la descripción de ley natural donada por estos autores. Ahora, existen, cuando menos, dos razones por las cuales es legítimo dudar del carácter de ley de UI. Existen antecedentes en el *corpus* engelsiano de la UI sin que este la haya incorporado a su lista y, además, parece adecuarse no a una ley, sino a la forma de una ley en sentido wittgensteiniano. En cuanto a sus antecedentes, Engels propuso, en el primer apartado del *Anti-Dühring*:

También descubrimos que causa y efecto son representaciones que no tienen validez como tales, sino en la aplicación a cada caso particular, y que se funden en cuanto contemplamos el caso particular en su conexión general con el todo del mundo, y se disuelven en la concepción de la alteración universal, en la cual las causas y los efectos

cambian constantemente de lugar, y lo que ahora o aquí es efecto, allí o entonces es causa, y viceversa. ... Para la dialéctica, en cambio, que concibe las cosas y sus reflejos conceptuales esencialmente en su conexión, en su encadenamiento, su movimiento, su origen y su perecer, hechos como los indicados son otras tantas confirmaciones de sus propios procedimientos. (1968, 8-9)¹¹

Engels, entonces, sostuvo la tesis según la cual existe una conexión universal entre los fenómenos. Puigrefagut observa que el enlace universal del cosmos fue tenido por Engels como un presupuesto del pensamiento dialéctico, sin, por ello, tenerlo por una ley del *diamat* (1963, 8-9); el respaldo es que Engels concibe la dialéctica como una ciencia de las concatenaciones y es a partir de dicha postura que enuncia sus tres leyes¹². De hecho, la propuesta engelsiana – de cual Lenin se hace eco en su *Materialismo* (1976, 147) – resulta, como se verá en §3, más radical que la staliniana. El *Anti-Dühring* aparece publicado en 1878, mientras que, aun cuando la *Dialéctica* fue publicada por primera vez póstumamente en 1925 (Kangal 2020, 56), el manuscrito en el que se encuentran las leyes parece haber sido escrito, de acuerdo con Roces en las notas de su traducción, en 1879 (Engels 1961, 276).

La cuestión de las leyes dialécticas es, como bien lo observa Lefebvre, una cuestión abierta y, con ello, sujeta a ulteriores desarrollos (1969, 284). De ello dan fe no sólo las distintas numeraciones disponibles, sino también el añadido que hace el propio Lefebvre de la ley del desarrollo en espiral (1969, 284), la cual encuentra antecedentes en Lenin¹³. Lo anterior sirva para mostrar que el hecho de que Engels no haya incluido la UI en su numeración pese a sostenerla como tesis no implica su descarte como una ley dialéctica. El problema surge al tomar en cuenta que, si bien en la numeración engelsiana no parece existir preeminencia de ninguna ley sobre otra, siguiendo a Peña, Stalin sí sostuvo la primacía de la UI sobre las demás (1998, §6). Conforme con Rosental y Iudin, la UI:

Es la ley más general de la existencia del mundo; constituye el resultado y la

manifestación de la *interacción* universal de todos los objetos y fenómenos. Expresa la unidad estructural interna de todos los elementos y propiedades en cada sistema íntegro, así como los nexos y relaciones infinitamente diversos del sistema dado con los sistemas o fenómenos que le rodean. La interacción universal de los cuerpos condiciona la existencia misma de los objetos materiales concretos y todas sus peculiaridades específicas. (1965, 78)

De acuerdo con los autores, toda ley distinta de la UI es una manifestación concreta de UI (1965, 78). En la versión precedente del *Diccionario*, sostienen una tesis que expresa de mejor manera lo ya observado: siendo UI el *explanandum*, el *explanans* es la existencia de las leyes que rigen al mundo (1959, 83-86)¹⁴. De ratificar esta tesis, la UI constituiría, antes que una ley, la condición necesaria para el planteamiento de cualquier ley de regularidad tanto en el mundo como en el pensamiento. Este enunciado explicativo implica el siguiente condicional: «Si todo ente real está sometido a leyes entonces todos los entes reales están interconectados». Por lo tanto, la UI es una condición necesaria y no suficiente [una condición negativa] para la prótasis del condicional, la cual es «todo ente real está sometido a leyes». El fastigio de la propuesta se encuentra en su última versión del *diccionario*:

La conexión universal de los fenómenos tiene manifestaciones infinitamente diversas. Incluye las relaciones entre las propiedades particulares de los cuerpos o de los fenómenos concretos de la naturaleza, relaciones que encuentran su expresión en leyes específicas; también incluye las relaciones entre las propiedades universales de la materia y las tendencias de desarrollo que encuentran su manifestación en las leyes dialécticas universales del ser. De ahí que toda ley sea una expresión concreta de la conexión universal de los fenómenos. (1965, 78)

Wittgenstein, en el *Tractatus*, afirmó que la ley de la causalidad no es una ley sino una forma de ley. Con arreglo a lo propuesto por el austriaco, «ley de causalidad» corresponde a un nombre genérico al igual que, por ejemplo, los principios

mínimos de la mecánica. De ello se sigue que en la física no haya una ley de la causalidad, sino leyes que pertenecen al tipo *causalidad* (2002, 6.32-6.321) Wittgenstein, en realidad, es escueto y se restringe a esto. De su intervención parece colegirse que, dado su amplio alcance, la causalidad no corresponde con una única ley, sino con una categoría que engloba a otras o, en términos del *diamat*, se ve expresada de múltiples maneras. Las notas de la edición de 2002 de la Editorial Tecnos, elaboradas por Valdés i Villanueva, proponen que el principio de causalidad no informa nada sobre el mundo porque, de sostenerse que un acontecimiento difiere siempre de otros por ser precedentes, entonces cualquiera de ellos podría ser la causa. Esto es, desde luego, distinto de la asignación de causas particulares (Wittgenstein 2002, 6.32). El principio según el cual todo *x* ha de tener una causa *y* corresponde, entonces, a una condición necesaria para la formulación de un determinado tipo de leyes. Habida cuenta de la estructura de una ley científica expuesta arriba¹⁵, puede decirse que aquellas leyes científicas en que el antecedente es, cuando menos, condición necesaria para el consecuente se adecuan al tipo de ley descrito por la forma de leyes causales. En esta medida, si la UI pudiese describirse como un principio del cual parte la formulación de las restantes leyes dialécticas, entonces se contaría con razones epistémicas para afirmar que se trataría de la forma de una ley. Tomando en cuenta lo observado tanto por Rosental y Iudin en sus distintas versiones del *Diccionario* como por Peña, la UI resulta tratarse del tipo de ley dialéctica antes que de una ley dialéctica como tal. Esto no riñe, empero, con que tenga la misma estructura en su formulación.

El sostén radica en que la UI corresponde, como se ha mencionado, a la mutua relación entre entidades, ora reales objetivas, ora mentales, y, con ello, es presupuesto para la formulación o descubrimiento de las restantes tres leyes. El tema se abordará con más detalle en §5, mas basta considerar en este apartado que, cuando menos Lenin y Mao, tuvieron por motor o causa fundamental del desarrollo de una entidad *e* la contradicción inmanente, mas el revolucionario chino consideró que, aparte de la contradicción inmanente, confluye en el efecto también la

conexión de la entidad con el conjunto de entidades distintas de sí con las que ella se encuentra interconectada (1972, 334). Esto es, para que exista a) trueque de la cantidad en cualidad, b) compenetración de los contrarios y c) negación de la negación, deben confluír tanto la contradicción interna de *e* como la acción recíproca de *e* con el subconjunto de lo distinto de ella con las que intima una relación de interconexión¹⁶. Es así que, entonces, la UI se trata del presupuesto de la ley dialéctica, sea esta cual fuere; o sea, la verdad de la ley dialéctica presupone la existencia de un universo sujeto al principio de la UI.

§3. La metafísica según su sentido marxista

Una mirada superflua del opúsculo staliniano revelará que «metafísica» constituye un *leitmotiv*: no solamente el georgiano introduce su numeración de los rasgos proponiendo que la dialéctica es, basalmente, lo contrario que la metafísica, sino que principia la propuesta de cada uno con la cláusula «por oposición a la metafísica» (1977, 851-854)¹⁷. La oposición del *diamat* al pensamiento metafísico es recurrente desde los textos de Marx y Engels, empero, lo que tanto ellos como quienes les sucedieron tomaron como metafísica difiere del significado ampliamente recibido y de otros más contemporáneos como el de la metafísica modal. Una definición paradigmática (a la vez que escueta) es la brindada por Lenin en su *Materialismo*: una idea metafísica es una idea *antidialéctica* (1976, 30). En efecto, la tónica de los autores consultados es definir la metafísica a partir de la negación del *diamat*. De acuerdo con Peña, Stalin asume la diada propuesta por Marx y Engels¹⁸ y se limita a comprender la metafísica como aquella postura filosófica según la cual no existe contrariedad en lo real (1998, §9), en contraposición a lo que Lenin consideró la esencia de la dialéctica: la unidad de los contrarios (1979, 214).

La génesis del repudio por la metafísica en el *diamat* aquí analizado y cómo se llegó a comprenderla netamente como la negación del método dialéctico sale del presente programa

de investigación; basta con referirse a lo que el Stalin sostuvo por metafísica. En términos generales, la metafísica es lo opuesto a la dialéctica en la medida en que no reconoce la contradicción ontológica. Este es el proceder seguido tanto por Stalin como por otros autores a la hora de describir el carácter del pensamiento o método metafísico: enunciar lo contrario de lo aseverado por el método dialéctico. Al igual que Stalin propone cada uno de sus rasgos como contrarios a la metafísica, Georges Politzer expone cuatro caracteres propios del método fustigado, los cuales son concordantes con su posterior exposición de las leyes dialécticas en cuanto a su numeración (1976, 91-106).

Aparece, pues, un conflicto que, de acuerdo con Peña, no fue resuelto por Stalin en su texto: ¿las negaciones de cada uno de los rasgos fundamentales del método dialéctico constituyen las condiciones necesarias y conjuntivamente suficientes para identificar al autor *P* como metafísico o, más bien, la negación de cuando menos uno de ellos resulta una condición suficiente? La respuesta más plausible es la segunda, pues no existe, fuera de la teoría de Parménides, ninguna propuesta filosófica que asevere la negación de los cuatro rasgos (1998, §9). Esto es, cada una de las negaciones de los cuatro rasgos fundamentales del pensamiento dialéctico, es una condición suficiente para el pensamiento metafísico (i.e., para que haya pensamiento metafísico). *V.gr.*, la afirmación de que toda mudanza natural es gradual, la cual implica la negación de los saltos cualitativos (*h.e.*, la negación de que en la naturaleza sobrevengan saltos cualitativos), es una condición suficiente para asumir la *Weltauffassung* metafísica.

Lo dicho da pie a que, entonces, pueda reducirse el pensamiento metafísico a la negación de cualquiera de dichos rasgos. En vista del interés de esta pesquisa, puede reducirse la metafísica a lo opuesto al primer rasgo staliniano. Esto resulta legítimo no solamente a partir de la discusión sostenida en el párrafo anterior, sino que corresponde también con la reducción a dos rasgos operada por Mao en su opúsculo *Sobre la contradicción*¹⁹. Al tratar sobre la dialéctica y la metafísica como dos concepciones opuestas, sugiere que la concepción metafísica

o del evolucionismo vulgar tiene las cosas como eternamente aisladas unas de otras e inmutables (1972, 334). Tomando en cuenta, pues, lo observado por Peña a propósito de Stalin y la propuesta maoísta atinente al pensamiento metafísico, puede reducirse la metafísica a la premisa: «Existe cuando menos un valor del rango de valores de x tal que x no se vincula con objeto alguno distinto de él», lo cual puede formalizarse de la siguiente manera:

$$x\exists\forall y|(x\neq y)\rightarrow \neg Rxy)$$

§4. La Universal Interdependencia como negación de la metafísica

Dado que se ha propuesto una formalización de la tesis metafísica antagonista, conviene, para determinar si de su negación se sigue UI, formalizar la UI. Ahora, esto cuenta con una dificultad exegética, la cual consiste en determinar si la tesis corresponde a que una entidad e se relaciona con toda otra entidad distinta de sí ($\forall x\forall y|(x\neq y)\rightarrow Rxy$) o que una entidad e se encuentra en interconexión con un subconjunto delimitado de las entidades distintas de sí ($\forall x\exists y|(x\neq y)\rightarrow Rxy$). Parece existir, en este respecto, una divergencia entre las variadas fuentes pertenecientes al *diamat* aquí consultadas, Existe, incluso, una aparente divergencia en el lugar textual en el que Stalin expone la UI como rasgo fundamental. Se procederá con la clarificación del asunto para, luego, demostrar lógicamente la consecuencia de la UI de la negación de la tenida por la tesis medular de la metafísica.

La propuesta engelsiana adoptada por Lenin propone el universo como un todo unitario, en el cual todas sus partes se accionan recíprocamente para formar un todo de elementos interactuantes que asumen rotativamente unas determinadas propiedades. Politzer adopta dicho punto de vista y en su exposición de la UI (bajo la denominación de «acción recíproca») observa que «luego, de proceso en proceso, llegamos al examen de las condiciones de existencia del capitalismo y tenemos así un encadenamiento de procesos que nos

demuestra que *todo influye sobre todo*. Es la ley de la acción recíproca» (1976, 126; cursiva añadida). Esa puede parecer la posición staliniana en la primera cita de §1, dada la referencia de un todo articulado y único en donde los objetos y fenómenos se hallan orgánicamente vinculados²⁰, pero, al seguir, el georgiano en el párrafo ulterior enuncia:

Por eso, el método dialéctico entiende que ningún fenómeno de la naturaleza puede ser comprendido, si se le toma aisladamente, sin conexión con los fenómenos que le rodean pues todo fenómeno tomado de cualquier campo de la naturaleza, puede convertirse en un absurdo si se le examina sin conexión con las condiciones que le rodean, desligado de ellas; y por el contrario, todo fenómeno puede ser comprendido y explicado si se le examina en su conexión indisoluble con los fenómenos circundantes y condicionado por ellos. (Stalin 1977, 851)

Ha de notarse que Stalin presenta cada uno de los rasgos siguiendo el mismo esquema: a) una tesis genérica o abstracta que enuncia la postura teórica de la dialéctica y, en otro u otros párrafos b) el modo en que, a partir de dicha tesis abstracta, han de entenderse o concebirse los fenómenos (la tesis concreta). Stalin, como lo hace notar con el conector empleado²¹, sigue, a partir de la tesis abstracta, la tesis concreta; elucida el modo en que ha de entenderse ese rasgo fundamental. A la luz de la teoría leninista del reflejo, la tesis concreta corresponde a la especificación de la tesis abstracta, de tal suerte que, entonces, la propuesta staliniana es que todo fenómeno se encuentra conectado con aquellos que les son circundantes y que, dada su posición, lo condicionan.

¿Existe una antinomia entre la propuesta de Engels y la del georgiano? Henri Lefebvre presenta una observación a propósito de la UI en conexión con la causalidad:

Parmi les relations d'un fait, il y en a de plus ou moins essentielles. Et l'on peut, pour l'étudier, laisser – momentanément et sous un certain angle – de côté les relations moins essentielles. Ainsi se constitue légitimement un *objet de pensée* (que l'on doit

seulement considérer comme momentané, relatif, approximatif et provisoire). ... Par la réciprocité d'action, l'univers est un tout. Mais par la réciprocité d'actions immédiates et « plus » proches, se constituant dans ce devenir total des ensembles, des tous partiels, des organismes. (Lefebvre 1969, 178-179)

Las consideraciones lefebvrianas dan pie a que, entonces, puedan comprenderse dos dimensiones de la UI: Una totalidad total y una serie de totalidades parciales. Mientras que en la primera se comprende al universo como un todo concatenado de entidades, en la segunda se considera que toda entidad guarda una relación fuertemente esencial con cuando menos una

$$1. \quad \neg \exists x \forall y | (x \neq y) \rightarrow \neg Rxy$$

A continuación, se proceden a deducir las consecuencias:

- | | | |
|----|--|---|
| 2. | $\forall x \neg \forall y ((x \neq y) \rightarrow \neg Rxy)$ | (1, negación del cuantificador existencial) |
| 3. | $\forall x \exists y \neg ((x \neq y) \rightarrow \neg Rxy)$ | (2, negación del cuantificador universal.) |
| 4. | $\exists y \neg ((a \neq y) \rightarrow \neg Ray)$ | (3, E.U.) |
| 5. | $\neg ((a \neq b) \rightarrow \neg Rab)$ | (4, E.E.) |
| 6. | $\neg (\neg (a \neq b) \vee \neg Rab)$ | (5, eliminación del condicional) |
| 7. | $\neg \neg (a \neq b) \wedge \neg \neg Rab$ | (6, teorema de De Morgan) |
| 8. | $(a \neq b) \wedge Rab$ | (7, doble negación) |

Puede proseguirse, preservando la validez deductiva, de la siguiente manera:

- | | | |
|-----|--|------------------------------------|
| 9. | $Rab \wedge (a \neq b)$ | (8, conmutación) |
| 10. | Rab | (9, simplificación) |
| 11. | $Rab \vee \neg (a \neq b)$ | (10, adición) |
| 12. | $\neg (a \neq b) \vee Rab$ | (11, conmutación) |
| 13. | $\neg \neg (a \neq b) \rightarrow Rab$ | (12, introducción del condicional) |
| 14. | $(a \neq b) \rightarrow Rab$ | (13, doble negación) |
| 15. | $\exists y (a \neq y) \rightarrow Ray$ | (14, G.E.) |
| 16. | $\forall x \exists y (x \neq y) \rightarrow Rxy$ | (15, G.U.) |

Queda así demostrado que, comprendida la IU como las interacciones que subyacen a las totalidades parciales, dicha forma de ley puede seguirse con validez deductiva de la negación de la premisa onfálica de la metafísica. Este no sería el caso si la IU fuese considerada desde la perspectiva de la totalidad total, de modo que, habida cuenta, por una parte, de la concreción operada por el líder bolchevique georgiano y, por otra, de

entidad distinta de sí en el conjunto de aquellas que le son aledañas. Así, el opúsculo staliniano comprenderá por la UI la interdependencia de las entidades que pertenecen a las totalidades parciales que conforman, en un segundo momento, la totalidad total del universo, por lo que IU ha de entenderse y puede formalizarse, siguiendo el esquema condicional propuesto en §2 como:

$$(\forall x \exists y | (x \neq y) \rightarrow Rxy)$$

A partir de la tesis metafísica arriba formalizada, puede entonces determinarse si de su negación se sigue con validez deductiva el enunciado de la de UI. La negación de la tesis es la siguiente:

la prueba lógica, la IU ha de entenderse como la tesis según la cual para todo valor del rango de valores de x existe cuando menos un y tal que, si x es distinto que y , entonces x y y se vinculan.

A partir de lo demostrado, aunque se ha empleado alrededor del trabajo el nombre de «universal interdependencia», esta denominación no es precisa dado que nutre la anfibología ya resuelta. El empleo del adjetivo «universal»

parece referirse a la totalidad total, mientras que Stalin, en concreto, hace alusión a las totalidades parciales. Resulta, pues, óptimo sugerir un nombre que, tomando en cuenta lo demostrado, evite los problemas de ambigüedad que de ello pueden derivarse. La denominación de Politzer, a saber, «ley de la acción recíproca», resulta ser la más adecuada en tanto en que es, de entre las propuestas tanto por Lefebvre, Rosental, Iudin y Frolov, la única que evita el empleo del adjetivo por eliminar. Asimismo, cabría modificar esta denominación por «Principio de la acción recíproca», a la luz de la discusión sostenida en §2.

§5. El principio de la acción recíproca como campo causal

Una vez que se ha definido que la acción recíproca corresponde tanto al principio fundamental de la dialéctica como a la interdependencia subsistente entre fenómenos lindantes, conviene referirse a la naturaleza del vínculo. Rosental y Iudin proponen en la versión del *diccionario* de 1965 que:

Los nexos entre los objetos y los fenómenos pueden ser directos o indirectos, permanentes o temporales, esenciales o inesenciales, casuales o necesarios, funcionales (Dependencia funcional) o no funcionales, &c. La conexión universal de los fenómenos se halla estrechamente vinculada a la causalidad, mas la causa y el efecto como tales sólo pueden ser examinados al margen de la conexión universal de unos fenómenos con otros. Si la causa y el efecto, por el contrario, se ponen en conexión con el todo, pasan una al otro, se transforman en conexión e interacción universales. (78)

Se comprende, entonces, que no es baladí que Engels exponga su presupuesto en el marco de la discusión etiológica. Asimismo, Stalin enmarca su discusión a propósito de este principio en el *condicionamiento* de unos fenómenos sobre otros. Los tipos de nexos no serán tratados aquí. Resulta imperioso, entonces, ocuparse de la etiología, si cabe, abstraída del principio de acción recíproca para luego restituirla.

A propósito de la causalidad, la teoría de la regularidad define la causa en términos de condiciones ora necesarias, ora suficientes. Holger Andreas y Mario Guenther observan al respecto, en la entrada de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, que la causa es tenida como una totalidad de factores que son suficientes y necesarios para el efecto, en donde el efecto puede tener varias causas comprendidas como totalidades necesarias y suficientes. Estas totalidades o *clusters* son suficientes, mas no necesarios si existe otro (2021, 14). Lo relevante de esta observación es comprender la causa como un *cluster* de factores, los cuales pueden comprenderse como condiciones, modo en que, en efecto, lo hace Mackie en *Causes and Conditions* (1965, 245). Empero lo dicho, el *diamat*, que comprende los fenómenos en movimiento constante²², no encuentra el móvil del desarrollo en los factores o condiciones extrínsecas, sino más bien en la esencia misma de los objetos que intima una contradicción²³. Mao es enfático en este respecto al escribir que:

La causa fundamental del desarrollo de las cosas no es externa sino interna; reside en su carácter contradictorio interno. Todas las cosas entrañan este carácter contradictorio; de ahí su movimiento, su desarrollo. El carácter contradictorio interno de una cosa es la causa fundamental de su desarrollo, en tanto que su interconexión y su interacción con otras cosas son causas secundarias (1972, 335).²⁴

Cabe formular un problema a propósito del papel que juega el conjunto de fenómenos adyacentes F en el desarrollo del fenómeno que circundan f . En la medida en es la contradicción interna lo que primariamente faculta el desarrollo del fenómeno, cabe concebir el principio de acción recíproca en F no como una causa (*cluster* de condiciones conjuntivamente suficientes para f), sino más bien como el *campo causal* del desarrollo de f .

El campo causal, cuando menos en su sentido mackieano, fue introducido por Anderson (Mackie 1965, 248). En *The Problem of Causality*, Anderson pretende resolver las dificultades derivadas de la propuesta etiológica de John

Stuart Mill, las cuales podrían resumirse en el problema de la pluralidad de causas (comprendidas como la condición precedente, necesaria y suficiente) para un mismo efecto, el cual consiste, de acuerdo con el escocés, en la principal dificultad con la que se topa de seguir el esquema de Mill (141). Al considerar la diversidad de campos causales:

A may be necessary and sufficient for the occurrence of B within the field X, and yet not be necessary or sufficient for its occurrence within the field Y. And the fact that A cannot, as we say, make a Y become B, is nothing against its having that effect on an X and suggests no variability in the causation of B in the field X. (Anderson 1938, 134)

De lo citado se colige una consecuencia presentada por el autor como la solución al problema de la pluralidad: una causa es siempre tal en un campo²⁵ (*Ibid*). Mackie añadirá que el campo con relación al cual se busca la causa de un efecto ha de estar lo suficientemente definido para decir que unos factores o posibilidades no son relevantes para el problema en consideración, porque constituirían un desvío del campo deseado (1965, 249-250).

El campo causal no es, empero, una parte de la causa o del *cluster* de factores que constituye la causa. Un determinado factor no puede ser tratado a su vez como condición del *cluster* y característica del campo, aun cuando su posicionamiento en una u otra categoría pueda resultar arbitraria (Mackie 1965, 250). Más allá de la escueta definición de Mackie citada por Andreas y Guenther (2021)²⁶, resulta útil quedarse con la posterior ampliación de los autores: «Roughly, a causal field captures the circumstances which are kept fixed and so cannot even be considered as (part of) a cause» (14). Volviendo al opúsculo maoísta, resulta factible reconsiderar el papel de la acción recíproca como causa secundaria del desarrollo de los fenómenos. Esto es más claro cuando se acude al caso del huevo:

La dialéctica materialista considera que las causas externas constituyen la condición del cambio, y las causas internas, su base, y que

aquéllas actúan a través de éstas. A una temperatura adecuada, un huevo se transforma en pollo, pero ninguna temperatura puede transformar una piedra en pollo, porque sus bases son diferentes. (1972, 336)

Es plausible definir un *cluster* *C* de condiciones que constituyan las causas internas, fueran cuales estas fueren, de la eclosión del huevo. Defínase brevemente con la conjunción del antecedente de este condicional:

$$(X \wedge Y \wedge Z) \rightarrow E$$

El conjunto de condiciones externas es distinto. En el caso de Mao se enuncia un único elemento de dicho conjunto —el cual denominaremos *C*—: la temperatura. Existen, pues, dos opciones: a) colocar *C* dentro de la conjunción del antecedente o b) tener *C* por el campo causal requerido para que se dé el fenómeno expresado por el condicional. La primera opción es inviable, habida cuenta de que la conjunción propuesta es la de las condiciones internas del huevo. Si se colocase en conjunción con la conjunción propuesta, por la ley de reemplazo de distribución, bien podría existir una confusión entre las condiciones internas y externas, situación irregular dada la gradación etiológica defendida por el revolucionario chino y ampliamente recibida por el *diamat*. Asimismo, surge, a partir de los postulados teóricos de la teoría mackieana de la regularidad expuestos, un problema dado que el campo causal se define a partir de condiciones tenidas por fijas y que, con ello, no tienen concurso en la relación causal como causas. Tomando aisladamente la eclosión del huevo, *E* se mantiene constante, toda vez que *C*, una vez eclosionado el huevo, desaparece.

Es así que, si bien Mao utiliza la expresión «causa secundaria» para referirse a las condiciones externas, resulta más preciso tenerlas por el campo causal en que un determinado fenómeno se desarrolla. La reformulación propuesta presenta una ventaja fundamental para el *diamat*: preserva *sine contradictione* el principio de acción recíproca como presupuesto fundamental, a la vez que sostiene la contradicción inmanente de las entidades como motor de desarrollo. En

esta medida, tomada la entidad e y el conjunto D de entidades circundantes distintas de e , el desarrollo de los elementos de D , movido por las contradicciones esenciales en ellos, constituye un campo causal para el desarrollo de e , a la vez que su desarrollo confluye como parte del campo causal de los elementos de D . Así queda, por lo tanto, constituida una totalidad parcial en la que sus elementos accionan recíprocamente unos sobre otros.

§6. Conclusiones

Pueden esbozarse las siguientes conclusiones:

- (i) La ley dialéctica es una ley científica abstraída de la historia humana y natural que, en virtud del representacionismo sostenido por el *diamat*, constituye de modo secundario una ley del pensamiento. Dado que toda ley dialéctica es considerada como una forma específica del principio de la acción recíproca, entonces él mismo constituye no una ley, sino la forma de las leyes dialécticas, en la medida en que es una condición necesaria para la formulación de leyes dialécticas, toda vez que la dialéctica necesita fenómenos en interacción mutua.
- (ii) La ausencia de una definición clara de «metafísica» por parte de los autores pertenecientes al *diamat* consultados, se presta para que este modo de pensar pueda ser reducido a la negación de cualquier tesis dialéctica. Mao sostuvo por tesis medular de la metafísica la negación de la interacción entre las cosas y esta es, precisamente, la negación del principio de acción recíproca, el cual constituye el presupuesto fundamental de la dialéctica materialista. Tras comprender que la UI no sostiene una interacción entre los elementos de la totalidad total, sino entre los elementos de las totalidades parciales, entonces puede seguirse con validez deductiva de la negación de esta premisa el principio de la acción recíproca.
- (iii) El principio de la acción recíproca explica no la causalidad del desarrollo de las entidades,

sino que describe su campo causal. Esto es, el desarrollo movido por la contradicción interna de los fenómenos o entidades circundantes constituye un conjunto de factores para el desarrollo de una determinada entidad y , al considerarse la totalidad parcial, dicha entidad constituye a su vez un elemento del conjunto que describe el campo causal de otras entidades, llegándose, de este modo, al concierto de interconexiones propuesto por el revolucionario georgiano.

La cuestión de las leyes dialécticas no solamente permanece abierta a ulteriores desarrollos derivados de la elucidación de las fuentes primarias del *diamat* sino que, sobre todo, impele, en aras de sostenerse como propuesta científica, a un diálogo actualizado con la filosofía contemporánea de la ciencia factual. Quien se ocupe de seguir desarrollando el materialismo dialéctico no ha de quedarse en la labor exegética, sino que ha de ser capaz de reformular la teoría donde fuere necesario en pro de sostenerla como una propuesta metacientífica relevante.

Notas

1. Un agradecimiento al Dr. Juan Diego Moya Bedoya, quien no solamente fungió como revisor del trabajo, sino que aportó una considerable porción de las ideas aquí investigadas.
2. Ver *The Marx Revival. Key Concepts and New Interpretations* (Musto, 2020). En el prólogo de este copioso volumen colectivo, el editor sugiere que la crisis financiera de 2008, junto con la edición crítica alemana de las obras completas de Marx y Engels, han puesto el pensamiento marxiano en boga tras años de olvido a partir de la caída del muro de Berlín (Musto 2020, xvii).
3. Ver *Rediscovering Lenin. Dialectics of Revolution and Metaphysics of Domination* (Brie, 2019) y *Friedrich Engels and the Dialectics of Nature* (Kangal, 2020). Ambos pertenecen a una amplia colección de Palgrave Macmillan denominada *Marx, Engels, and Marxisms*, la cual da fe del redescubrimiento académico de los clásicos del *diamat*.

4. Ver *Stalin: History and Critique of a Black Legend* (Losurdo 2023) y *Kruschev mintió* (Furr 2014).
5. Se tratan de las leyes del trueque de cantidad en cualidad, y viceversa; de compenetración de los contrarios y de la negación de la negación (Engels 1961, 41).
6. Se emplea el texto de Politzer dado que, pese a su escasa calidad, contiene la denominación de UI que el presente trabajo considera la más acertada. Asimismo, su inclusión también responde a la notable influencia que ejerció en las discusiones a propósito de la versión staliniana del *diamat* que el presente artículo recoge.
7. Kangal discute que dicha inversión haya sido efectivamente conseguida, dada una lectura fragmentaria del *corpus* hegeliano (2020, 126).
8. La edición de Venancio Uribe de *Materialismo y empiriocriticismo* (1976), traduce «изображение» por «imagen». Se ha modificado por «representación» en aras de la claridad.
9. El trabajo de Kuçuradı parece sugerir: a) que la dialéctica, lejos de constituir la regularidad de los procesos naturales, es un esquema de pensamiento impuesto a dicha regularidad y b) la existencia de una ruptura entre Marx y Engels en cuanto a la dialéctica de la naturaleza. En cuanto al primer punto, esto entraría en conflicto con las pretensiones de Engels, el cual propone que dicha dirección es la propia del idealismo hegeliano. En cuanto al segundo, si bien se acusa a Engels de haber operado una ruptura con su colega al aplicar el método a la naturaleza, la evidencia epistolar existente no parece sugerir un desacuerdo en este punto (Royle 2014, 105). El que Marx no se haya ocupado de las implicaciones de su filosofía en las ciencias factuales responde a una división de las tareas en que Engels se ocuparía de las ciencias y Marx de la escritura de *El capital* (Royle 2014, 105).
10. In the second project, Engels speaks of a varying number of dialectical laws. Whether they have any descriptive or explanatory value is open to debate. What we know for sure is that he goes so far as to parallelize his dialectical laws to Hegel's system which he also condemns. It is underdetermined whether this is meant to be Hegel's funeral or revival. In the third project, by contrast, he curiously drops his previous engagement with Hegel, remarkably reduces dialectical terminology to a minimum, and shifts his focus largely to physical forms of motion. This shift, along with his 1886 folder division, clearly signifies a new beginning, but he leaves it open as to what extent one can speak of the post-1880 period in terms of a continuity or break (Kangal 2020, 126-127).
11. La versión castellana de *Materialismo y empiriocriticismo* emplea una traducción distinta que utiliza, en lugar de «conexión general», «concatenación general» y, en lugar de «alteración universal», «interacción universal» (Lenin 1976, 147).
12. Ver nota 17.
13. Lenin tiene el desarrollo en espiral como una expresión de la ley de la negación de la negación (1984, 56).
14. He aquí la estructura lógica del correlativo enunciado explicativo: Porque todo ente real está sometido a leyes [«Todo ente real está sometido a leyes» es el *explanans*], todos los entes reales están interconectados [«Todos los entes reales están interconectados» es el *explanandum*].
15. Se alude aquí a la tipificación según la cual las leyes científicas han de formularse como un condicional cuyo antecedente es la causa del consecuente; cuyo consecuente es el efecto de la causa previamente enunciada.
16. Este pasaje se aclara en §4 hecha la desambiguación pertinente.
17. Nótese que Stalin, en este respecto, sigue a Engels, el cual, como epígrafe del artículo en el que presenta las tres leyes de la dialéctica, se propone como objetivo «desarrollar la naturaleza general de la dialéctica, como ciencia de las concatenaciones, por oposición a la metafísica» (1961, 41).
18. El *explanandum* de Peña a propósito de la comprensión de los autores alemanes de la metafísica se remonta a una trilogía atribuida a Hegel, cuya primera etapa es la del intelecto, en la cual la metafísica sólo afirma o niega. Una segunda etapa es la antítesis kantiana, en cuya dialéctica negativa denuncia las contradicciones propias del pensamiento metafísico. En la síntesis hegeliana, la razón positiva asume la contradicción como verdadera y, con ello, subsume las dos etapas anteriores. Marx y Engels reducen la trilogía a una diada donde hay pensamiento metafísico (incapaz de lidiar con la contradicción) y pensamiento dialéctico, según su descripción en el cuerpo del presente trabajo (1998, §9).
19. El otro rasgo corresponde con la negación de la ley del trueque de cantidad en cualidad (Mao 1972, 334).

20. Puigrefagut atribuye la posición radical engelsiana a Stalin o, cuando menos, a su opúsculo (1963, 9-10).
21. Utiliza el «por eso» en todos los párrafos siguientes al que principia con «por oposición a la metafísica» (1977, 851). En esta medida, cabe notar que estos corresponden a una explicación más detallada y, si cabe, didáctica del rasgo fundamental expuesto en el primer párrafo de cada uno de ellos.
22. Corresponde esto al segundo de los rasgos fundamentales propuestos por Stalin en el opúsculo aquí estudiado (1977, 851-852).
23. Se tratará el problema de la contradicción en el marxismo, en un artículo posterior.
24. Stalin presenta una versión más moderada como cuarto rasgo fundamental del *diamat* (1977, 855). No prepondera la contradicción interna sobre la interdependencia en cuanto al móvil del desarrollo, sino que se restringe a esbozar la primera.
25. Mackie retoma esta conclusión en *Causes and Conditions*, al proponer que, por una parte, que los enunciados causales del tipo «A causó P» son elípticos y que deben expandirse a «A causó P con relación al campo F» y, por otra, que el campo suele darse por sentado en lugar de ser especificado de forma precisa. Por ello su formulación explícita suele elidirse (1965, 249).
26. «‘a background against which the causing goes on’ (1974, 63)» (2021, 14).

Referencias bibliográficas

- Anderson, John. 1938. «The problem of causality». *Australasian Journal of Psychology and Philosophy* 16, no. 2: 127-142. <http://dx.doi.org/10.1080/00048403808541382>
- Andreas, Holger, Mario Guenther. 2021. «Regularity and Inferential Theories of Causation». En: Zalta, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/causation-regularity/>
- Brie, Michael. 2019. *Rediscovering Lenin. Dialectics of Revolution and Metaphysics of Domination*. Traducido por Loren Balhorn y Jan-Peter Herrmann. Cham: Palgrave Macmillan.
- Engels, Friedrich. 1961. *Dialéctica de la naturaleza*. Traducido por Wenceslao Roces. Ciudad de México: Grijalbo.
- Engels, Friedrich. 1968. *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Traducido por Manuel Sacristán Luzón. Ciudad de México: Grijalbo.
- Furr, Groover. 2014. *Kruschev mintió*. Valencia: Vadell Hermanos Editores, C.A.
- Frolov, Iván Timofeevich. 1984. *Diccionario de filosofía*. Traducido por O. Razinkov. Moscú: Progreso.
- Hospers, John. 1997. *An Introduction to Philosophical Analysis. Fourth Edition*. Londres: Routledge.
- Kangal, Kaan. 2020. *Friedrich Engels and the Dialectics of Nature*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Kuçuradi, Ionna. 1990. «Different Concepts of Dialectics. Methods and Views». *Studies in Soviet Thought* 39, no. 3/4: 257-264. <https://www.jstor.org/stable/20100525>
- Lefebvre, Henri. 1969. *Logique formelle. Logique dialectique*. Paris: Éditions Anthropos.
- Lenin, Vladimir. 1976. *Obras escogidas en doce tomos. Tomo IV. 1908 y 1915*. Traducido por Venancio Uribes. Moscú: Progreso.
- Lenin, Vladimir. 1979. *Cuadernos filosóficos*. La Habana: Editora Política.
- Lenin, Vladimir. 1984. *Obras Completas. Tomo 26. Julio de 1914-agosto de 1915*. Moscú: Progreso.
- Losurdo, Domenico. 2023. *Stalin: History and Critique of a Black Legend*. Traducido por Henry Hakamäki y Salvatore Engel-Di Mauro. Madison: Iskra Books.
- Mackie, John Leslie. 1965. «Causes and Conditions». *American Philosophical Quarterly* 2, no. 4: 245-264. <https://www.jstor.org/stable/20009173>
- Mao, Zedong. 1972. *Obras escogidas de Mao Tse-Tung. Tomo I*. Pekin: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Marx, Karl. 1976. *Capital. A Critique of Political Economy. Volume One*. Traducido por Ben Fowkes. Middlesex: Penguin Books Ltd.
- Musto, Marcello, ed. 2020. *The Marx Revival. Key Concepts and New Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Ernest. 1961. *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York, Chicago, San Francisco, Atlanta: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Peña, Lorenzo. 1998. «Stalin y el materialismo dialéctico: Estudio Introductorio al Opúsculo de Stalin Materialismo Dialéctico y Materialismo Histórico». EROJ: El marxismo de Antonio Gramsci. <https://eroj.org/biblio/stalin/diamat/intrmadi.htm> (Consultado el 26 de febrero de 2024).

- Politzer, Georges. 1976. *Cursos de Filosofía. Principios elementales y principios fundamentales*. Traducido por Salvador Prieto. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos.
- Puigrefagut Paré, Ramón. 1963. «Los rasgos fundamentales del materialismo dialéctico en la formulación de Stalin». *Espíritu* 46, 4-27. <https://revistaespiritu.istomas.org/los-rasgos-fundamentales-del-materialismo-dialectico-en-la-formulacion-de-stalin/>
- Rosental, Marc y Pavel Iudin. 1946. *Diccionario filosófico marxista*. Traducido por M.B. Dalmacio. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Rosental, Marc y Pavel Iudin, eds. 1959. *Diccionario filosófico abreviado*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Rosental, Marc y Pavel Iudin. 1965. *Diccionario filosófico*. Traducido por Augusto Vidal Roget. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Royle, Camilla. 2014. «Dialectics, nature and the dialectics of nature». *International Socialism* 141, no. 6: 97-118. https://www.academia.edu/download/34410057/dialectics_of_nature.pdf
- Rutkevich, Mikhail Nikolaevich. 1965. «Evolution, Progress, and the Laws of Dialectics». *Soviet Studies in Philosophy* 4, no. 3: 34-43. <http://dx.doi.org/10.2753/RSP1061-1967040334>
- Stalin, Iósif. 1977. *Cuestiones del leninismo*. Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Wittgenstein, Ludwig. 2002. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducido por Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos.

Juan Diego Mena-Ortiz (juan.menaortiz@ucr.ac.cr) es Estudiante de Bachillerato en Enseñanza de la Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 1 de marzo, 2024.
Aprobado: 7 de mayo, 2024.

Paulo Gómez

Frecuencias réquiem: aceleracionismo landiano como escritura

Resumen: *La caricatura tradicional del aceleracionismo lo ha entendido como una vertiente herética de marxismo que, aunado a una teoría de flujos deleuze-guattariana, sostiene que la única forma de alcanzar una sociedad post-capitalista es intensificando las relaciones de producción capitalistas. El presente artículo sostiene, en cambio, que el aceleracionismo desde su formulación, se definió como un proceso o «práctica de inmanencia» inseparable de su escritura. Este abordaje permite evidenciar la distancia y la resignificación de conceptos que aplicó Nick Land respecto de la serie Capitalismo y esquizofrenia, así como la alta resonancia de su escritura con los evangelios de Bataille —como el mismo Land se refirió a su obra—.*

Palabras clave: *Deleuze & Guattari, desterritorialización, Bataille, aniquilación, estética.*

Abstract: *The traditional caricature of accelerationism has understood it as a heretical strand of Marxism which, related with a Deleuze-Guattarian theory of flows, holds that the only way to achieve a post-capitalist society is by intensifying capitalist relations of production. This article argues, on the contrary, that accelerationism, since its formulation, has been defined as a process or “practice of immanence” inseparable from its way of writing. This approach allows us to show the distance*

and resignification of concepts that Nick Land took place respect to the series Capitalism and Schizophrenia, as well as the high resonance of his writing with Bataille’s gospels —as Land himself referred to his work—.

Keywords: *Deleuze & Guattari, deterritorialization, Bataille, annihilation, Aesthetics.*

La noche es también un sol.
—Georges Bataille, *La ausencia de mito*

Nada humano saldrá con vida del futuro.
—Nick Land, *Fanged Noumena*

Pero, ¿se puede hacer visible lo intolerable y lo cegador, la muerte y el sol, o el incesto?
—Julia Kristeva, *Bataille solar,*
o el texto culpable

Introducción

Desde que Benjamin Noys (2010) designó como «aceleracionismo» a la tendencia que entiende que la única forma de alcanzar una sociedad post-capitalista es intensificando las relaciones de producción capitalistas, el debate alrededor del aceleracionismo se ha mantenido mayoritariamente cercado al plano de la de la



filosofía política. No es extraño hallar al aceleracionismo como una corriente vinculada a posiciones políticas concretas¹, o, de lleno como una «herejía política» (véase Avanesian & Reiss 2021). Esta tematización ha dejado de lado, sin embargo, la reflexión sobre la forma en la que los conceptos —siendo entendidos como políticos o no— lidian con la «confusión de lo sensible», la condición que desde Baumgarten hasta Deleuze determina la preocupación estética (véase Zourabichvili 2023). Este punto poco destacado en el aceleracionismo no deja de sorprender debido a las múltiples insistencias de, entre otros, el mismo Mark Fisher (2021a), para quien el aceleracionismo antes de leerse como una «forma herética de marxismo», responde a un ejercicio fundamentalmente *estético*.

Tomando en cuenta lo anterior, y siguiendo esos márgenes, el aceleracionismo landiano será aquí evaluado como inseparable de una «práctica de la inmanencia» y de una escritura que responden —antes que a una determinación política— a un ejercicio propiamente estético. Se sostendrá que en esa tensión del concepto y lo sensible aparece una singularidad del aceleracionismo landiano que permite evidenciar, en primer lugar, la distancia y la resignificación que adquieren los conceptos landianos respecto de la serie *Capitalismo y esquizofrenia*, siendo aquel de *desterritorialización* el más evidente y destacable; y, en segundo lugar, la forma en la que en Land aparecen dos claves estéticas de su primer libro *Sed de aniquilación. Bataille y el nihilismo virulento* (1992) que se operativizan en su práctica aceleracionista posterior.

Es a través de esta *problemática* que tensa en la escritura landiana a Deleuze y a Bataille —y que tal vez a Lyotard (1977) le hubiera parecido inconcebible— que aparece la posibilidad de redefinir el aceleracionismo landiano como una escritura que, siguiendo a Deleuze, se constituye como una práctica de la inmanencia, pero, distanciándose de este, que no puede sino formularse como una escritura propiamente *sacrificial*, como mejor no pudo haberla deslindado Bataille.

Tatuar intensidades: aceleracionismo como escritura

En el 2010, Benjamin Noys acuña el término «aceleracionismo» como una tendencia en la que, ante la advertencia marxiana de que «la barrera real a la producción capitalista es el capital mismo», textos como *El Anti-Edipo* (1972); *Economía libidinal* (1974); y *El intercambio simbólico y la muerte* (1976) habrían propuesto, en términos generales, como respuesta, que se debía atravesar esa barrera volviendo el capital contra sí mismo: «si el capitalismo genera sus propias fuerzas de disolución, entonces la urgencia es la de radicalizar el capitalismo en cuanto tal» (Noys 2010, 5). El célebre fragmento de *El Anti-Edipo* que aparece irremediamente en cualquier argumentación aceleracionista es el siguiente:

¿Retirarse del mercado mundial como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la «solución económica» fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización. Pues tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, «acelerar el proceso», como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada. (Deleuze & Guattari 2021, 247)

De esta manera, para Deleuze & Guattari (2021) el capitalismo es una fuerza de desterritorialización que implica inmediatamente una reterritorialización, es un juego entre ambos movimientos: «Del capitalismo decimos a la vez que no tiene límite exterior y que tiene uno: tiene uno que es la esquizofrenia, es decir, la descodificación absoluta de los flujos, pero no funciona más que rechazando y conjurando ese límite» (258). Se trata de una tensión entre la desterritorialización absoluta y la reterritorialización que aparece como su rechazo: campo de inmanencia

desterritorializado, pero, determinado inmediatamente por una axiomática (258).

Esta postura aceleracionista deleuze-guattariana fue rápidamente atribuida a Nick Land, aunque no sin reconocer un recalcitrante giro antimarxista, antisocial y *punk* tardío de dicho *corpus*: un *remix* de la teoría original del capitalismo como flujos de desterritorialización (Noys 2021). En Land, la propuesta se habría tornado, antes que un juego entre los flujos de desterritorialización y reterritorialización, una vocación por coincidir exclusivamente con el horizonte de desterritorialización absoluta (Noys 2014), algo que, en lo que respecta a Deleuze & Guattari, estos parecieron dar lentamente un paso atrás en sus consecuencias (Noys 2021, 184).

Ahora bien, antes de centrar el problema en la ruptura teórico-conceptual de Land respecto a Deleuze & Guattari, razón que desembocaría en un ya bastante tradicional y codificado debate político sobre aceleracionismo, considero más productivo orientarse hacia las condiciones de ese «remix», tanto como a la razón misma de que *sea* un remix. Este enfoque permite redefinir el aceleracionismo como inseparable de un tipo de escritura y una práctica estética, que de hecho, estuvieron a la base de su formulación y más aún en la propuesta germinal de Nick Land. Como indica Robin Mackay (2019, 15-16):

Land perseguía una forma nueva de pensar, y para encontrarla se propuso llevar a cabo un experimento *con* la escritura; pero al hacerlo también fue *más allá*. La búsqueda de una «señal» que no fuera meramente un reflejo repugnante y narcicista del Sistema Humano de Seguridad debía demandar un desprecio total por cualquier método normativo. Land no procuró canales de comunicación con el «afuera» mediante una crítica interna e indeterminable de textos filosóficos, sino a través de la cultura popular.

Otra de las pocas voces que puso el acento en el elemento estético fundacional del aceleracionismo fue Mark Fisher, quien —como se indicó *supra*— sugería explícitamente no situar al aceleracionismo dentro de una tradición marxista, sino más bien describirlo como un intento de converger con, intensificar —y

sólo después politizar—² «las dimensiones más desafiantes y experimentales de la cultura popular» (Fisher 2021b, 158)³, en definitiva, Fisher describe el aceleracionismo como un proceso de escritura que no sólo apunta a un plano de inmanencia, sino que procura que sea *expresión* de este. Se trataría de una forma de hacer *cartografía* de intensidades —para usar términos deleuze-guattarianos—.

Esta forma de acercarse al aceleracionismo releva a un segundo lugar cualquier definición positiva para colocar la definición en el marco de una escritura como *producción*: se trataba de «hacer con la escritura lo que el *jungle*, con sus sampleos de *Depredador*, *Terminator* y *Blade Runner*, hacía con el sonido: ‘textos a la velocidad del sampleo’, como dijo Kodwo Eshun» (Fisher 2021b, 160). Una referencia bastante similar pero ampliada es descrita posteriormente:

Land fue nuestro Nietzsche, con la misma saña contra las tendencias llamadas progresistas, la misma mezcla estrambótica de lo acérrimo con lo futurista, y un estilo que actualiza la escritura aforística del siglo XIX en lo que Kodwo Eshun llamó «textos a la velocidad de sampleo». La velocidad [*speed*], en el sentido abstracto pero también químico es crucial: provocaciones telegráficas tecnopunk que se contraponían a la célebre cogitación del posestructuralismo continental y a sus simpatizantes británicos, para quienes lo laborioso y agonizante de un texto era un signo efectivo de sustancia intelectual» (Fisher 2020, 70).

En resumen: el aceleracionismo, desde el punto de vista de la escritura, consistía en la producción intempestiva de un *mapa* que debía dar cuenta de la conformación de intensidades propias de una cibercultura determinada, y, posteriormente, procurar converger con ellas en el pensamiento. Es a esto a lo que Fisher (2021b) atendía cuando afirmaba que las prácticas escriturales de la CCRU y principalmente de Nick Land parecían levantar la siguiente consigna: «el texto entendido como tatuaje de intensidades a las que hay que entregarse» (161).

Todo abordaje que pretenda «tatuarse intensidades» mediante un texto se coloca en un campo

problemático irremediablemente *estético*, esto es, la forma en la que los conceptos lidian con la «confusión de lo sensible», o, más concretamente: «la confrontación del concepto con la sensación» como hacía resumir François Zourabichvili (2023, 247) un largo punto de inflexión que determinaría la preocupación estética desde Baumgarten hasta Deleuze. Cuando Fisher reconoce que el aceleracionismo es un intento por converger con la velocidad a la que se producían los agresivos *sampleos* del *jungle*, o con los elementos más disruptivos de expresiones sociales, está intentando describir una forma de encuentro entre el concepto y lo «sensible» que en este caso está rebasado por flujos de desterritorialización. Para usar la misma metáfora fisheriana del tatuaje la cuestión deviene: ¿cómo trazar sobre un tejido extensivo (texto-piel) los movimientos intensivos de lo que «no puede ser sino sentido» (plano de intensidades)?⁴

Es justo en esta cuestión estética que la sugerencia de Benjamin Noys de entender el aceleracionismo landiano como un *remix* de *Capitalismo y esquizofrenia* tiene lugar. No se trata de deslindar las diferencias entre un capitalismo como tensión y juego de desterritorialización y reterritorialización (Deleuze & Guattari), y un capitalismo como desterritorialización absoluta (Land). Sino la forma en la que los conceptos landianos lidian o precipitan devenires a través de lo que no puede ser sino sentido.⁵ El *remix* no es conceptual, se dirige a una reorganización de la misma forma en que los conceptos producen lo sensible. En el siguiente acápite se analizarán precisamente las resonancias y disonancias que emergen con ocasión del *remix* landiano de la obra deleuze-guattariana, para, próximamente, analizar las frecuencias réquiem de Bataille producidas en el *sampleo*.

La literalidad de la escritura deleuziana y el *remix* landiano

El principio de una escritura como cartografía hace resonar indudablemente a la obra deleuze-guattariana, sin embargo, es aquí donde

aconece la primera fractura introducida por el *remix*, la primera disonancia. En principio, y según la melodía de *Mil mesetas*, el mapa se contrapone al calco. El calco reduce la función de la escritura a la simple «medida de otra cosa» (Deleuze & Guattari 2021, 13), esto es, como algo que posee un referente exterior. Por otra parte, el mapa otorga a la escritura una función abierta y creativa: «Escribir no tiene nada que ver con significar, sino con deslindar, cartografiar, incluso futuros parajes» (13). Esto es a lo que los mismos autores reservaron como función de la filosofía, a saber, la *creación* de conceptos que no sólo dieran cuenta de un plano de inmanencia concreto, sino que se dispusieran a inventar y desplazar las coordenadas intensivas que segmentarizan dicho plano (véase Deleuze & Guattari 2019, 11).

¿De qué manera la escritura puede referirse a un plano intensivo y es capaz de inventar el mundo al que sólo aparentemente se le ha conferido la posibilidad de describir? Retomando a François Zourabichvili (2023), esto es posible sólo a través de la *literalidad* que rige la escritura deleuze-guattariana. Literalidad que no se afana en buscar algo «propio» aferrado a las palabras⁶, sino que sujeta la escritura a un agenciamiento que funciona como parte de la producción de la experiencia inmanente (47).

La literalidad, para Zourabichvili (2023), tiene que ver con la forma en la que la escritura deleuziana se corresponde con una «práctica de la inmanencia» (44), «una producción literaria que no remite a nada exterior», porque «el lenguaje y el mundo están dados al mismo tiempo, no hay palabras antes que mundo o luego de él, separado de él» (55). ¿Cómo tomarse aquella frase de «en todas partes máquinas» o que «el presidente Schreber tiene los rayos del cielo en el culo» *no metafóricamente?* —se pregunta Zourabichvili—: la literalidad de esos enunciados se revela en la producción y devenir de un agenciamiento; en la capacidad de esos enunciados para desplazar el sentido de un *estrato*. En eso consiste la escritura como práctica de la inmanencia: apuntar a un plano de fuerzas que moviliza el devenir, que producen lo real y lo sensible, antes que limitarse a una escritura de la *representación*. Se trata de la escritura al servicio de la

producción de *sentido*, y no de *significación* (véase Deleuze, 2022).

El *remix* landiano, sin embargo, cambia el *beat* deleuze-guattariano y lo torna espeluznante y ominoso. Cuando se injerta la pregunta por la literalidad —que supone la escritura como cartografía— a la escritura landiana, a pesar de serle compatible, pues se mantienen las mismas condiciones (práctica de inmanencia y una producción literaria que no remite a nada exterior), emerge una anomalía; el plano al que apuntan los conceptos a crear, se revela como un Cuerpo sin Órganos (CsO) inhóspito⁷ y con *sed de aniquilación*. En un diálogo de *Ciberrevolución* (1995), Land (2019) pone en boca de un personaje (Trouvier) el optimismo creativo de Deleuze & Guattari: «En realidad querían contribuir a la creatividad de la sociedad, no disolverla en un maquinismo psicótico» (232), pero el diálogo termina, precisamente, con un resultado devastador como producto de una infección k-positiva —es decir, un maquinismo psicótico llevado a cabo por la desterritorialización absoluta—. Para Land, la escritura no puede ser ya un ejercicio de la inmanencia que agencie lenguaje y mundo como dos elementos que se dan al mismo tiempo, sino, una escritura en el que el lenguaje y la muerte se dan al mismo tiempo.

El mito landiano cuenta que a partir del Renacimiento, un proceso maquínico llegado del futuro había conquistado la tierra. Este proceso consistía en una «singularidad tecnocapitalista» capaz de acelerar mortíferamente los grados de desterritorialización del *socius*. La consecuencia última: la aniquilación de lo humano (Land 2019, 53-88). De esta definición esotérica se desprenden tres elementos destacables: i) que el aceleracionismo es la descripción de un proceso maquínico; ii) que dicho proceso consiste en una singularidad tecnocapitalista; y, iii) que esta acelera los grados de desterritorialización del *socius*. Proceso maquínico, singularidad y desterritorialización. Todos conceptos pertenecientes al corpus deleuziano, y que podrían hacer pensar que se sigue recorriendo los senderos demarcados por el *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*. Sin embargo, cuando se analiza esta definición a partir de la escritura, estos términos —como ya se anticipaba— no responden a la creación de un

mundo, sino justamente a la destrucción de uno (el humano; de ahí que gran parte de su apuesta sea hackear el «Sistema Humano de Seguridad»). En el *remix* landiano, el elemento más destacable y disonante con respecto al melódico *Capitalismo y esquizofrenia* corresponde al tercero de la lista: la noción de *desterritorialización*, que, a su vez, guarda una íntima relación con la literalidad landiana.

Si «la desterritorialización es la única cosa de la que ha hablado el aceleracionismo» (Land 2021b, 23). Una práctica de la inmanencia del aceleracionismo landiano debe partir de ahí. Todo *remix* parte de una base anterior para luego hacerla mutar e incorporar nuevos elementos. El caso de la desterritorialización no es la excepción. Si bien es cierto, el mismo Land atribuye el uso del término directamente a los autores franceses⁸, ya desde los tiempos de la CCRU, Mark Fisher había indicado que si Land se apuntalaba en los nombres de esos autores, esto se debía a una cuestión estrictamente táctica. Permaneciendo en el fondo una fractura o fisura irreconciliable. En efecto, la propuesta landiana —para Fisher— lograba desembarazarse del «pro-creacionismo vitalista asqueroso lawrenciano» de la obra de Deleuze y Guattari, tanto como de sus lecturas sobre Spinoza y Bergson (CCRU 2021, 183). El vitalismo deleuziano apostaba por la conformación de un plano anorgánico en el que las máquinas abstractas hacían agenciar todo tipo de elementos heterogéneos a través del contagio: la vida como rizoma.⁹ Basta con acudir a la introducción de *Mil mesetas* para aclarar y dar cuenta de ese vitalismo repulsivo que indica Fisher:

El rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre vuelve a comenzar según esta o aquella de sus líneas, y según otras. Es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal que aunque se destruya en su mayor parte, no cesa de reconstruirse. (Deleuze y Guattari 2020, 18)

La condición tanto para el rizoma, como el consecuente vitalismo en el que se inscribe, es precisamente la desterritorialización. Pero,

en la serie *Capitalismo y esquizofrenia*, tanto el concepto de desterritorialización como el de línea de fuga, están esencialmente comprometidos no sólo con ese vitalismo que denunciaba Fisher —aquél en donde nada se deja aniquilar por completo— sino con una noción implícita de *libertad*. Es cierto que se trata de una libertad no-voluntarista o personal, pero sí que atiende a la capacidad de transformación y cambio en un determinado agenciamiento o ensamblaje (Patton 2010, 118); la capacidad de devenir rizoma y escapar a la rigidez arborescente. Es la libertad de huir.¹⁰ Huir mientras se toma un arma, siendo el arma la línea de fuga o la desterritorialización (de ahí que estos conceptos a pesar de estar asociados a una pura destrucción, impongan, simultáneamente, una molesta advertencia que Deleuze no para de hacer: ¡la línea de fuga es peligrosa!; véase Deleuze & Parnet 1987, 161). El vitalismo y la práctica de libertad implícita hicieron que la desterritorialización fuese concebida como un proceso que debía ser siempre asintótico, un arma con la cual huir y hacer propagar espacios lisos, pero jamás insistir demasiado en ella, pues es un acceso directo a la muerte: «algo hacia lo cual converger, pero nunca alcanzar» (Noys 2021, 184).

En el *remix* landiano, en cambio, la desterritorialización deja de ser asintótica para volverse absoluta, un puro flujo de aniquilación que una vez realizada en el futuro, sólo resta ver el colapso [*meltdown*] que aparece en forma de destellos en el presente, de forma análoga a los *cyborgs* de *Terminator* que vienen del futuro para eliminar los vestigios humanos. La desterritorialización no sirve aquí a ningún vitalismo, esmero de transformación a lo interno de agenciamientos y mucho menos a una libertad para agenciar; su único propósito es el derroche de aniquilación. Si bien ambas definiciones de desterritorialización parecen —en su descodificación— precipitar devenires, en el caso de Deleuze & Guattari, es el devenir de un rizoma, pero en el caso de Land, es el devenir de una muerte inminente que no importa ya retardar porque sus miasmas ya están aquí.

Este *remix* de la noción de desterritorialización es fundamental para la propia escritura. Una escritura como práctica de inmanencia vitalista

propone un ejercicio de liberación y juego de agenciamientos vía desterritorialización, crear: escribir no para significar, sino para deslindar y cartografiar incluso futuros parajes (Deleuze & Guattari 2021, 13). La práctica de inmanencia que se revela en la escritura landiana, basada en la idea de desterritorialización absoluta, genera un efecto casi diametralmente opuesto. Se trata de descodificar hacia la nada (lo que remite al *nihil* propio de la etimología de *aniquilación*), escribir apuntando al 0, pero ya no la «la intensidad = 0» sobre lo cual sólo resta la creación (véase Deleuze & Guattari 2020), sino, la intensidad = 0 como «muerte positiva»: «Este es el terreno de la inmanencia o de lo desconocido; muerte positiva como intensidad cero, diferenciada unilateralmente del éxtasis o sensación desnuda» (Land 2021a, 179). Se trata entonces, de expulsar hacia esa muerte simulacros insertos en circuitos cibernéticos más allá del *eterno retorno* hasta que no quede nada; hasta que nada humano salga con vida del futuro, como tanto repitió Land (2019). Esta tendencia era evidente ya desde temprano, por ejemplo, cuando —de la mano de Bataille— Land criticaba la idea de deconstrucción derridiana al pertenecer esta a una lógica «restauradora»; la deconstrucción siempre conserva y rescata algo de ser aniquilado: «La deconstrucción es como el capitalismo¹¹; cambio gestionado y reacio» (61)¹². La misma lógica puede ser aquí atribuida al rizoma vitalista.

Ray Brassier supo ver parcialmente esta cuestión al postular que el “*Mad Black Deleuzianism*” presente en el aceleracionismo de Nick Land se originaba al extraer el núcleo vitalista bergsonianos de la teoría deleuze-guattariana. Para Brassier, no obstante, esto ocasionaría un debilitamiento de la propuesta landiana, pues, si Bergson es lo que le permite a Deleuze invertir a Kant y escapar al problema de la representación (dando con las condiciones reales de existencia), al extraerlo, la propuesta de Land caería —según la opinión de Brassier— en complicaciones directamente relacionadas con la representación (véase *Ecclecticism* 101 2022). A pesar de que la apreciación de Brassier es enteramente correcta, este yerra al no tomar en cuenta que el aceleracionismo landiano hunde sus raíces también en

la obra de Bataille, y no sólo en la de Deleuze & Guattari. De hecho, es el sustrato bataillano de la escritura de Land el que le permite, precisamente, superar el problema de la representación sin acudir a una matriz necesariamente vitalista.

Volviendo a la escritura, lo que resta por articular es, entonces, la forma en la que el plano de inmanencia al que se dirige la *literalidad* landiana hace especial *resonancia* con lo que Bataille procuró atender —siempre de manera insuficiente— a través de su *experiencia interior* y es, a su vez, lo que permite elucidar no sólo la fractura con Deleuze & Guattari, sino, la clave estética fundamental del aceleracionismo landiano, su singularidad.

Frecuencias réquiem de Bataille

Uno de los pocos trabajos que ha tematizado recientemente el papel de Bataille en el aceleracionismo landiano es el de Eugene Brennan (2017), para el autor, Land habría hallado demasiadas insuficiencias en la propuesta de Bataille, por lo que se habría volcado a una matriz teórica deleuze-guattariana. La primera objeción que debe hacerse a esta postura es, sin embargo, que parte de la figura del autor como un principio de inteligibilidad de la obra, elemento que no sólo ya advertía Foucault (1998) como vago e impreciso, sino que ignora la propia operatividad de la escritura landiana y su relación con Bataille:

¿A quién le importa lo que «cualquiera» piense, sepa o teorice sobre Bataille? Lo único que hay que intentar abordar es la intensa onda expansiva que aún nos alcanza junto a sus brasas literarias... Por ahora, es decir, mientras cualquier cosa pueda aún «alcanzarnos». (Land 2021a, 23)

Si *Sed de aniquilación* es un texto anterior al «Land aceleracionista» poco importa. De hecho, el texto, tal como indica Robin Mackay (2019) es más una experimentación escritural: «más que un libro sobre George Bataille, puede ser descrito como un libro *con* Bataille» en el que «Land procede a cartografiar su propia

‘experiencia interior’ a la hora de comunicarse con el pensamiento lacerante de Bataille» (22). *Sed de aniquilación* es el registro de un primer experimento escritural que no va a dejar de aparecer en sus obras posteriores.¹³ Lo relevante, entonces, es hallar, en este primer experimento, las resonancias que permiten desprender la relación que a nivel de escritura se conforma como una *problemática* o *sentido* capaz de juntar la serie de conceptos con la serie de lo sensible: el intento de abordar la «intensa onda expansiva» que sirve como plano de inmanencia a las «brasas literarias» de un texto. Y, en particular, de los textos aceleracionistas.

Es en este sentido que todo el *remix* landiano de Deleuze & Guattari parece descansar en un ejercicio escritural batailliano y en una estética que tensa el concepto y lo sensible a través de dos nociones, en primer lugar, aquella de *aniquilación*, y, en segundo lugar, aquella de *comunicación*. Respecto al primero, nótese, por ejemplo, el siguiente pasaje de *Sed de aniquilación*:

El animal humano es aquel a través del que el exceso terrestre se desangra hasta cero, el animal destinado a anularse en la historia, sacrificando por completo su naturaleza a la tormenta solar. El capitalismo nos descompone y reconstruye, cada vez con mayor frecuencia, a medida que persigue su fluctuación energética hacia la aniquilación, conducida a la liberación del sol, mientras que el objeto se precipita hacia la vaporización de la mercantilización protoesquizofrénica. Afluyendo entre los profundos flujos de la historia, Bataille asegura que la intensidad ya no es concebida como una percepción anticipada, sino como el éxtasis de la muerte de Dios, la disolución delirante del Uno. (Land 2021a, 183)

En un plano teórico se observa que lo asintótico de la desterritorialización deleuze-guattariana es abandonado al haber Land partido del mismo principio económico general de Bataille¹⁴; a saber, que el sol, principio de todo crecimiento y vida, si bien dona todo sin pedir contraprestación alguna (lo que permite la acumulación), empuja a lo humano irremediabilmente a la muerte, al desperdicio, a la *parte maldita* (véase

Bataille 1987; Land 2021a, 28)¹⁵, se trata de un sentido único hacia la aniquilación.¹⁶

Sin embargo, más importante aún es la clave estética que se asienta ya desde este primer ejercicio escritural que Land lleva a cabo con Bataille. ¿Qué sucede con la escritura una vez que se percata que el capitalismo persigue la aniquilación total? ¿qué sucede con la forma en la que el concepto lidia con lo sensible? Si la literalidad deleuziana —como se decía antes— es creativa y responde a un vitalismo, esto se debe a la misma naturaleza del CsO e intensidad de la que es conformado, según la definición de CsO que aparece en *Mil mesetas*: «es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. Materia igual a energía» (Deleuze & Guattari 2020). El CsO que presenta Land objeta la definición anterior sólo para afirmar que la «intensidad = 0» se revela como muerte y desintegración absoluta, ya no sólo aquello que permite que las intensidades circulen, sino aquello donde terminan a parar y se desintegran, la matriz intensiva del CsO landiano agota toda hospitalidad sobre qué construir o redirigir un diagrama de intensidades, es pura disolución: «éxtasis de la muerte de Dios, la disolución delirante del Uno». Si para Deleuze & Guattari la distinción entre CsO y organismo era *de iure* (véase Protevi 2000), nada impide a pensar que para Land la distinción ha llegado a poder plantearse como una distinción *de facto*. Es por ello que antes se decía que la literalidad landiana consiste en una escritura que pretende descodificar hacia la nada, hacia el gasto improductivo, escribir apuntando al 0: escribir precipitando el *nihil* de la aniquilación.

Esta es la primera clave estética del aceleracionismo: el concepto lidia con lo sensible a través de la descodificación plena, su campo de acción se despilfarra y vierte como la pira endemoniada corre en dirección al cerro, directo al *nihil* del vacío (véase Mateo 8:28-34). «La intensidad del afecto es pensada como inherentemente orientada hacia su propia extinción» (Land 2021a, 93). No se escribe como quien quiere agenciar un mundo distinto, se escribe sólo como quien no puede salir de la *desesperación* ante el «aniquilamiento del ser».¹⁷

Bataille, sin embargo, ya había deslindado una relación muy singular entre la escritura y la muerte a través de la *comunicación* —relación que le será igualmente cara a Land—. Desde *Sed de aniquilación*, Land (2021a) deja claro que la única «inmanencia» a la que responde es aquella de la *continuidad* (29). Pero la continuidad, advertía ya Bataille (1997), no es conocible más que bajo la forma de una *experiencia* (28), es algo imposible de escribir y de transmitir, a pesar de ser lo que más importa comunicar (Bataille 2016, 5)¹⁸. La comunicación es lo que permite atisbar la continuidad del ser. Baste recordar a Bataille: «no se comunica nada de un término a otro, sino de uno mismo a la extensión vacía, indefinida, donde todo se sumerge» (150). Es en este vacío cercado sólo por la prestación del exceso que el concepto aparece tensado con lo que no puede ser sino sentido, y sólo secundariamente, con lo sensible:

el ser es más que la mera presencia. La presencia es a veces la postración, el momento neutro en que, pasivamente, el ser es indiferencia al ser, en que ya es paso a la insignificancia. El ser también es exceso de ser, es subida a lo imposible. El exceso lleva al momento en el que la voluptuosidad, al superarse, ya no se reduce a lo sensible —en el que lo sensible no cuenta y el pensamiento (el mecanismo mental) que rige la voluptuosidad se adueña del ser entero. (Bataille 1997, 179)

De esta manera, el ser entero es referido en Bataille a la continuidad y esta a esa «extensión vacía donde todo se sumerge» y que es condición de la comunicación. La escritura puede dirigirse a la comunicación, pero igualmente puede la risa, el heroísmo, el éxtasis, el sacrificio u el erotismo. Lo importante es que alcancen el nivel del exceso o gasto, pues todas hacen emerger una «ley de *comunicación*» (Bataille 2016, 21)¹⁹ que permite la violación de la individualidad, la autonomía y el aislamiento, la imposición de una herida a través de la cual los seres se abren a la comunidad del desperdicio sin sentido. Esta forma de tensión entre el concepto y lo sensible (así como con lo intensivo de la sensación) es recogido en *Sed de aniquilación*:

La literatura constituye una transgresión contra la trascendencia, el desgarramiento oscuro y profano de una herida sacrificial, permitiendo una comunicación más básica que la pseudocomunicación del discurso instrumental... la liberación de la humanidad de sí misma, de regreso a la extravagancia ciega e infernal del sol. (Land 2021a, 31)

Aniquilación y comunicación. Son las dos claves estéticas que indican la tensión entre el concepto y lo sensible, desarrolladas por Land desde ese primer experimento de escritura que emprendió de la mano de Bataille. Ambas son conservadas de forma operativa en la escritura landiana, conformando un mórbido réquiem en el remix aceleracionista (véase Land 2019, 247). Casi podría decirse que los evangelios de Bataille —pues Land nunca dejó de respetar su estatuto de santidad— se aplican como un suplemento de los textos deleuze-guattarianos, si tan sólo no hubiera sido más que denostada la deconstrucción derridiana. En realidad, Land no hizo intervenir «autores», se limitó al principio programático antes citado: «Lo único que hay que intentar abordar es la intensa onda expansiva». Deleuze & Guattari, tanto como Bataille son sólo ondas expansivas que confluyeron en la escritura landiana y que se calcificaron en una mezcla mutante y ecléctica de práctica de la inmanencia.

Conclusión

El abordaje del aceleracionismo como inseparable de una «práctica de la inmanencia» y de una escritura que responden —antes que a una determinación política— a un ejercicio propiamente estético permitió dilucidar una serie tanto de resonancias como de disonancias entre el aceleracionismo landiano y sus «fuentes». Así, por ejemplo, tomando el concepto de desterritorialización desde su operatividad escritural, se demarca un cisma entre la formulación original deleuze-guattariana y el posterior remix landiano. Si para los primeros la desterritorialización era correlativa a un vitalismo y servía a un ejercicio y producción de espacios de libertad, en Land, estará al servicio de la desterritorialización

absoluta y con ello la aniquilación de lo discontinuo. Esta disonancia es producto de un remix en el que intervienen frecuencias provenientes de los experimentos tempranos que hizo Land con la escritura de Bataille, particularmente a través de dos claves estéticas que se resumen en *aniquilación y comunicación*.

El aceleracionismo landiano evaluado desde este enfoque estético (que implica la tensión entre el concepto y lo sensible) se revela como una escritura que, siguiendo a Deleuze, se constituye como una práctica de la inmanencia, pero, distanciándose de este e inclinándose hacia Bataille, no puede sino formularse como una escritura propiamente *sacrificial*, esto es, que apuesta a la experiencia de la disolución de todos los seres en la continuidad del ser. ¿Acaso no es ese el substrato estético que está detrás de la idea landiana de colapso y la forma en la que intentó dar cuenta de ello a través de *Fanged Noumena*?

Notas

1. Algo que el mismo Nick Land (2021b) considera como impropio. El aceleracionismo no puede adscribirse a una política en cuanto describe esencialmente un proceso.
2. En *Terminator contra Avatar*, Fisher (2020) indica que el aceleracionismo tan sólo *puede* funcionar como estrategia política (no se sigue necesariamente que tenga que ser una, o menos aún que sea la única).
3. El mismo Fisher (2021b) indica: «En cuanto al cambio de estilo, supongo que pasaron varias cosas. Una fue la desaceleración de la cibercultura británica que había inspirado a la CCRU en los noventa. Las hipótesis exorbitantes de la CCRU empezaron a tener menos pertinencia en una cultura que parecía corresponderse cada vez más con las ideas de [Fredric] Jameson de la retrospectiva y el pastiche. En los noventa, al malestar identificado por Jameson se podía oponer una cibercultura vibrante. Pero en los dos mil, la plaga del posmodernismo se extendió por todas partes» (160).
4. Lo que no puede ser sino sentido es la forma en la que Deleuze (2006) describía, ya desde *Diferencia y repetición*, el elemento intensivo que permite y es condición de todo lo sensible.

5. No debe perderse de vista que la forma en la que el concepto lidia con lo sensible no apunta a una colonización, negación, o apropiación del primero sobre el segundo, sino en cambio: «el concepto cuya vocación es ser distinto, se mida con la confusión sensible, reconociendo en ella tanto su punto de partida irreductible como el límite que lo bordea indefinidamente» (Zourabichvili 2023, 247).
6. Sobre la crítica de lo propio y lo impropio en el lenguaje, conviene Nietzsche (2000).
7. Esta aseveración será profundizada con mayor detalle en el último acápite de este trabajo, en el que se evidenciará el giro estético aceleracionista a través de Bataille y la forma en la que se desplaza el sentido del CsO.
8. Al menos formalmente, pues los entiende como filósofos de pleno *cibernéticos* (Land 2021b, 23).
9. El vitalismo deleuziano postula, tomando a Spinoza, a Leibniz y a Bergson, una noción de vida que excede los límites de la constitución estrictamente orgánica, o propia del ser viviente. Atendiendo a fuerzas anorgánicas que operan intensivamente entre lo orgánico y lo inorgánico y que aparece al nivel de las máquinas abstractas. La vida se entiende como pura inmanencia o rizoma y se inscribe en la lógica del contagio, todo contagio —valga la aclaración— demanda un juego entre desterritorialización y reterritorialización: el amor de la orquídea y la avispa. Puede profundizarse en la lectura vitalista de Deleuze en Wills (2016) Mullarkey (2006, 18), Thacker (2010, 209), o Colebrook (2010, 107)
10. Ferreyra (2017) advierte sobre este punto evitar lecturas moralizantes de Deleuze. No todo rizoma es preferible por ser rizoma.
11. Capitalismo en este texto «temprano» no significa lo mismo que en su práctica aceleracionista. En el presente caso parece estar más aunado a una definición deleuze-guattariana de capitalismo, por cuanto sienta la necesidad de una reterritorialización.
12. Es evidente que Land está haciendo alusión a Derrida (1986). Esta apreciación se ve complementada en otros textos cuando sugiere que, en el fondo, la deconstrucción se ve debilitada por un influjo neohumanista que le llega a Derrida por mano de Heidegger, Husserl y Kierkegaard (Land 1993, 67).
13. Desde *Sed de aniquilación* hasta su propuesta aceleracionista, Reza Negarestani (2011, 183-184) considera que se mantiene una idea de “economía de la disipación” y “deseo reprimido del capitalismo por el colapso” en toda la obra landiana. Aquí se considera que estas claves deben ser leídas necesariamente en clave bataillana.
14. Para Bataille, habría una economía secular, o limitada, donde las cosas se disponen en cuanto poseen una utilidad o son instrumentales. El trabajo y la manufactura sientan esta propensión a la utilidad; pero, habría también —y más importante aún— una economía general o sagrada, en la que siempre hay un exceso en la tierra y en los cuerpos que la habitan, que tarde o temprano, supone la aniquilación de estos.
15. La acumulación no es más que una tregua, una demora frente al cumplimiento de un plazo inevitable, en el cual la riqueza acumulada no tiene valor más que en el instante (Bataille 1987, 49).
16. Si se hubiese querido analizar el aceleracionismo desde sus políticas, habría que entender, desde este prisma, que toda política sea de izquierda o de derecha, correspondería a una resistencia a la pérdida, una apuesta por la utilidad. En su propuesta aceleracionista el recurso al «sol negro» aparece gravemente hipertrofiado en *No future* (véase Land 2019, 247).
17. «La desesperación es simple (...) es la ausencia de toda esperanza, de todo atractivo. Es el estado de las extensiones desoladas y —puedo imaginar— del sol» (Bataille, citado por Land 2021a, 179); sobre el «aniquilamiento del ser» véase Bataille (1997, 59).
18. La filosofía —muy kantianamente— se trata «de ir siempre lo más lejos posible. Estamos en situación, en verdad humillante, de quien trata de establecer un récord», y en cuanto tal, opera según la lógica del trabajo y la acumulación (Bataille 1997, 266). En este sentido, la filosofía le pertenece a la capacidad de proyección, que es antitética de la experiencia (Bataille 2016, 77). La filosofía, al menos tradicionalmente entendida, no parece ser el medio adecuado para alcanzar dicha experiencia.
19. Campillo (1996) lleva razón al afirmar que si bien la escritura, en general, es una forma de trabajo, una actividad productiva que utiliza el lenguaje como una herramienta, la escritura también puede ser un puro juego, una actividad inútil que tiene su fin en sí misma, que no se subordina a ningún proyecto (13). Es en ese sentido que la escritura puede funcionar como gasto y puede esperarse que alcance una auténtica comunicación.

Referencias bibliográficas

- Avanessian, Armen., & Reiss, Mauro. 2021. «Introducción». En: *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, 9-32. Buenos Aires: Caja Negra.
- Bataille, Georges. 1987. *La parte maldita*. Precedida de *La noción de gasto*. Barcelona: Icaria.
- Bataille, Georges. 1997. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Bataille, Georges. 2003. *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bataille, Georges. 2016. *Suma ateológica. Vol. I: La experiencia interior*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Brennan, Eugene. 2017. «The Politics of Excess and Restraint: Reading Bataille alongside and against Accelerationism». En: *Georges Bataille and Contemporary Thought*. Londres y Nueva York: Bloomsbury.
- Campillo, Antonio. 1996. «Introducción. El amor de un ser mortal». En: Bataille, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*, 9-54. Barcelona: Paidós.
- CCRU. 2021. *Hiperstición*. Madrid: Materia Oscura.
- Colebrook, Claire. 2010. «Introduction». En: *Deleuze Dictionary*, 1-6. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles. 2006. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles. 2022. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles., & Guattari, Félix. 2019. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles., & Guattari, Félix. 2020. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles., & Guattari, Félix. 2021. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles., & Parnet, Claire. 1987. *Diálogos*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jacques. 1986. *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Eclecticism 101. 2022. «Mad Black Deleuzianism: On Nick Land (Accelerationism)», video de YouTube, 37:23. https://www.youtube.com/watch?v=9AHx_xrLtw
- Ferreira, Julián. 2017. Hegel y Deleuze: filosofías de la naturaleza. *Areté. Revista de Filosofía* 29, no. 1: 91-123.
- Fisher, Mark. 2020. «Terminator contra Avatar». En: *Ciborgs, zombies y quimeras. La cibercultura y las cibervanguardias*, 67-74. Barcelona: Holobionte.
- Fisher, Mark. 2021a. *K-punk. Vol. III. Escritos reunidos e inéditos (reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, Mark. 2021b. «Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible: los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular». En: *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, 153-165. Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, Michel. 1998. «What Is an Author». En: *Essential Works. Vol. 2*, 205-222. Nueva York: New Press.
- Land, Nick. 1993. «Making It with Death: Remarks on Thanatos and Desiring-Production». *Journal of the British Society for Phenomenology* 24, 1: 66-76. <https://doi.org/10.1080/00071773.1993.11644272>
- Land, Nick. 2019. *Fanged Noumena. Vol. I*. Barcelona: Holobionte.
- Land, Nick. 2021a. *Sed de aniquilación. Georges Bataille y el Nihilismo Virulento*. Madrid: Materia Oscura.
- Land, Nick. 2021b. *Teleoplexia. Ensayos sobre aceleracionismo y horror*. Barcelona: Holobionte.
- Land, Nick., & Plant, Sadie. 2020. «Ciberpositivo». En: *Ciborgs, zombies y quimeras. La cibercultura y las cibervanguardias*, 25-32. Barcelona: Holobionte.
- Liotard, Jean-François. 1977. «Energumen Capitalism». *Semiotexte: Anti-Oedipus*, 2, 3: 11-26.
- Mackay, Robin. 2019. «Prólogo. El inhumanismo experimental de Nick Land». En: Land, Nick. *Fanged Noumena. Vol. I*, 11-26. Barcelona: Holobionte.
- Mullarkey, John. 2006. *Post-Continental Philosophy: An Outline*. Londres y Nueva York: Continuum.
- Negarestani, Reza. 2011. «Drafting the Inhuman: Conjectures on Capitalism and Organic Necrocracy». En: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, 182-201. Sydney: Re-Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2000. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- Noys, Benjamin. 2010. *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Noys, Benjamin. 2014. *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*. Winchester: Zero Books.
- Noys, Benjamin. 2021. «Baila y muere: obsolescencia y aceleración». En: *Aceleracionismo: Estrategias*

- para una transición hacia el postcapitalismo*, 181-200. Buenos Aires: Caja Negra.
- Patton, Paul. 2010. «Freedom». *The Deleuze Dictionary*, 117-119. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Protevi, John. 2000. «The organism as the judgement of God: Aristotle, Kant and Deleuze on nature (that is, on biology, theology and politics)». En: *Deleuze and Religion*, 30-41. Nueva York: Routledge.
- Shaviro, Steven. 2021. «Estética aceleracionista: ineficiencia necesaria en tiempos de subsunción real». En: *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, 167-180. Buenos Aires: Caja Negra.
- Thacker, Eugene. 2010. *After life*. Chicago y Londres: Chicago University Press.
- Zourabichvili, François. 2023. *La literalidad y otros ensayos sobre el arte*. Buenos Aires: Cactus.

Paulo Gómez (paulo.gomez@ucr.ac.cr) es estudiante del Posgrado en Filosofía en la Universidad de Costa Rica. Sus intereses se concentran en el tratamiento filosófico del ser viviente y en la posibilidad de nuevas filosofías de la naturaleza. En esta revista ha publicado la traducción del texto *Al lado de una estatua fría*, de Amy Ireland, que aparece en el número 166 (2024).

Recibido: 1 de febrero, 2024.
Aprobado: 5 de febrero, 2024.

Roberto Gerardo Flores Olague

El lugar del silencio en la hipermodernidad desde el pensamiento de Gilles Lipovetsky y Raimon Panikkar

Resumen: *El presente texto se propone exponer el sentido del silencio y su vinculación con lo trascendental como parte constitutiva del ser humano, como necesidad humana de traspasar las fronteras del habla que confecciona y delimita la realidad. Para esto se presentan las ideas y postulados de Gilles Lipovetsky y de Raimon Panikkar, quienes, acompañados por las voces secundarias de otros pensadores del siglo XX, defienden la necesidad de dirigir la existencia hacia dimensiones más profundas de las que nos ofrece la sociedad contemporánea, caracterizada por su ruidosa cotidianidad y apego a lo efímero.*

Palabras clave: *Silencio, Lipovetsky, Panikkar, Hipermodernidad, Filosofía Contemporánea*

Abstract: *This text aims to expose the meaning of silence and its connection with the transcendental as a constitutive part of the human being, as a human need to cross the borders of speech that creates and delimits reality. For this, the ideas and postulates of Gilles Lipovetsky and Raimon Panikkar are presented, who, accompanied by the secondary voices of other thinkers of the 20th century, defend the need to direct existence towards deeper dimensions than those offered by contemporary society. characterized by its noisy everyday life and attachment to the ephemeral.*

Keywords: *Silence, Lipovetsky, Panikkar, Hypermodernity, Contemporary Philosophy*

Introducción

El Silencio como objeto de estudio ha sido abordado desde disciplinas tan diversas como la filosofía, la hermenéutica, la literatura, la lingüística, el arte, la física, ya que, para los propósitos de cada investigación, el Silencio puede considerarse bajo dos categorías amplias: como un fenómeno metafórico, teológico o espiritual y como un fenómeno práctico, físico, medible. El presente artículo se inserta dentro de la primera categoría, que posee al menos dos dimensiones o caras, una secular y una espiritual, sin embargo, estas dimensiones suelen tener puntos de contacto y puentes de comunicación, como se expondrá.

Tanto en la esfera de lo secular como en la esfera de lo espiritual, el Silencio se presenta como algo que desvela significados profundos y propicia un contacto con lo trascendental. Por tanto, más que una ausencia se vuelve una presencia, más que la no existencia de distractores y ruidos, se convierte en existencia de un sentido. Desde la esfera secular, para María Zambrano (2014) el Silencio es lo que «revela el corazón de su ser» (79) al ser humano, «don del vacío necesario para que surja lo que está ahí en espera de enseñorearse de la faz del presente»



(178). Por otro lado, el silencio como expresión de lo inexpresable en el arte es planteado por Huxley como sensación pura, intuición de belleza, placer, dolor, éxtasis místico y muerte, es decir, todo lo profundamente significativo se experimenta y no se expresa, puesto que queda en silencio (1931, 19).

Mientras que, desde la esfera espiritual, de acuerdo con Dauenhauer, el silencio profundo involucra necesariamente una actividad consciente, con un impacto emocional, que puede representar al mismo tiempo una llamada y una respuesta a un llamado divino y que tiene como finalidad dar espacio a la acción de Dios (1980, 19). Para diversas tradiciones religiosas el Silencio es una condición *sine qua non* para el encuentro con Dios. En el judaísmo un ejemplo se encuentra en el libro de la Sabiduría: «Cuando un sosegado silencio todo lo envolvía y la noche se encontraba en la mitad de su carrera, tu Palabra omnipotente, dejó su trono para acampar en nuestra tierra» (Sab. 18 14-15, 950). En el catolicismo, la Regla de San Benito inicia con «Escucha, hijo, los preceptos del Maestro, e inclina el oído de tu corazón» (De Nursia 2020, 4). Para el taoísmo, «El ideal de comportamiento es como una embriaguez interior de paz, tranquilidad y silencio» (Guerra Gómez 2006, 206).

El Silencio, en la actualidad, es difícil de escuchar, sopesar, degustar, desear y aprehender en forma individual y colectiva, al igual que lo es lo trascendente. La civilización occidental, la sociedad, sufre del exceso en todo lo que le rodea, especialmente en el ámbito de lo tecnológico, visual y auditivo. Estamos insertos en las grandes ciudades, urbes llenas de excesos, donde no hay tiempo para escuchar los verdaderos sonidos emanados del Silencio, donde los espectaculares de las grandes marcas transnacionales inundan nuestra vista; donde los medios de comunicación desean, incluso, ser escuchados hasta en el más pequeño rincón donde uno pueda ubicarse, trastocando nuestro medio vital, el espacio interior, la identidad misma de la persona.

Pese a la abundancia y variedad de los factores y distractores puestos a su alcance, el hombre moderno, motivado —o condicionado— por su naturaleza trascendente, vive la impresión de un deseo permanentemente insatisfecho. Ante

tal contexto, el propósito de este artículo es resaltar el sentido del Silencio en los filósofos Giles Lipovetsky y Raimon Panikkar, quienes, acompañados por otros filósofos contemporáneos, señalan la tendencia de nuestro tiempo de rechazar el Silencio y apuntan a la necesidad del mismo como un elemento esencial para el ser humano. Por una parte, se explorará en Lipovetsky la crítica a la sociedad contemporánea definida como hipermoderna en *Los tiempos hipermodernos* (2006) y su reticencia al silencio; por otra parte, se indagará la visión de Panikkar sobre el contacto entre lo secular y lo sagrado en el mundo contemporáneo, a partir de lo cual se relacionará la necesidad de silenciamiento con la necesidad de contacto con lo trascendental.

El mundo actual y su negación a silenciarse

Vivimos en lo que el profesor William Deresiewicz (2015) denomina la cultura de las interrupciones, caracterizada por la aparición de medios de comunicación que tienen como fin último la evasión de uno mismo. Cada vez nos alejamos de los demás en mayor medida, a pesar de todos los mecanismos que nos unen, como las redes sociales, la mayoría sin sentido lógico o contextualizado. Todo es válido de observar, leer o compartir; la existencia de los demás impregna la propia.

«Nada más extraño en este tiempo planetario que lo que se llama retorno a lo sagrado» (Lipovetsky 2002, 9). Ahora configuramos un mundo sujeto a parámetros de efectividad y cantidad: entre más tengamos, y más rápida sea su adquisición, mejor forma de vivir. El Hombre moderno se ha olvidado, en general, de buscar algo que no dependa de su celeridad en conseguirse o que no esté determinado por su carácter cuantitativo.

Las metrópolis, símbolos del avance técnico, científico y racional de la Humanidad, generan un aumento del Yo¹, ya que todo se convierte en una mercancía, la cual debe ser adquirida para obtener la satisfacción efímera que da el consumo desmedido e inmediato. En la sociedad

moderna, *hipermoderna* o *posmoderna* en la terminología de Lipovetsky (2006), todo debe ser espectacular, gigante, llamativo, desechable y ruidoso, generando un constante enfado y desasosiego. Lo nuevo pierde su valor de forma rápida. Lo inmanente, aun y con su marcada temporalidad, se ha convertido en el horizonte para la erección de nuestra forma de ser, que ha dejado de lado lo que le trasciende, lo que le llama desde su fuero interno, y en ocasiones desde el mismo exterior, pero no lo escucha ante los embates visuales y sonoros de lo moderno. La meditación ha sido erradicada de la sociedad, quedando al margen de los marcos referenciales de la existencia, porque nos pide tener la capacidad de observar detenidamente los movimientos de la mente, pero sin dejarse atrapar por ellos, ya que son parciales y finitos.

El silenciar que tanto necesita el mundo actual es con el fin de alcanzar lo anterior, donde según Balthus:

No dejas de mirar, en estado de alerta, da igual que tengas la vista tan mal como la tengo yo ahora, lo que importa es el estado de tensión de la mirada interior. Esa manera de penetrar las cosas con la certeza de que están absolutamente vivas, en una inimaginable plenitud. (Guardans 2009, 68)

Si nos detuviéramos un momento, aunque fuera brevemente, y observáramos nuestro alrededor, veríamos «la ruidosa práctica de la modernidad. Esa marisma de cambio, de exceso, de velocidad, de corrupta necesidad y del *coolness* que parece regular el ‘sé tú mismo’, la tabla horaria de las casas de bolsa y el consumo vital de las incertidumbres colectivas y de la angustia individual» (Lozoya 2014, 19), donde el Silencio no tiene presencia, ni sentido de ser, porque la sociedad es incapaz de preguntarse incluso ¿qué hay detrás de todo el ruido que nos acorrala? La respuesta es simple: el Silencio que habla de lo Innombrable.

En las manchas urbanas el Silencio se ha convertido en un extranjero, en un elemento poco conocido, sin nombre, sin presencia y sin identidad, porque las ciudades y los medios de comunicación —o de distracción, con su «repetitiva

propaganda en pro de intereses creados» (Devasahayam 2008, 29)—, son vías de escape para aquellos que aborrecen el medio natural, donde es más fácil percibir exteriormente un sosiego que nos habla de que hay Algo más que lo inmediato. A esto se le tiene miedo de experimentar, porque ante el bullicio el Ego tiende a sentirse satisfecho ya que también alimenta al ruido que viene de afuera: el Yo es algarabía y griterío interno que desune, rompe, fragmenta y esconde. Todo lo contrario a lo que el Silencio genera: revelación y unión con Algo que está oculto a quien no sabe callar.

Hay un *Horror Vacui* en las sociedades contemporáneas. No queremos renunciar a ser en la imaginación el centro del mundo y su falsa divinidad, de tal manera que pudiéramos abrirnos a la existencia verdadera en el silenciamiento y des-sujeción de cada uno de nosotros, como lo expresó Simone Weil (Devasahayam 2008, 29). La contemplación, el vaciamiento del Yo, es algo extraño, e incluso podría decirse que anómalo; el Silencio puede ser considerado en la actualidad como carencia de información o interés. Esta postura de refugiarse en la palabrería y en el bullicio es contraria a lo que en una ocasión dijo Fray Luis de León en la *Oda a la Vida Retirada*: «¡Qué descansada vida/ la del que huye del mundanal ruido/, y sigue la escondida/ senda, por donde han ido/ los pocos sabios que en el mundo han sido!» (1982, 203). Pero se debe recordar que la actitud contemplativa y silenciosa radica en la disponibilidad de la persona para abrirse a una experiencia de acallamiento interno que puede superar al bullicio de las ciudades, porque la soledad que lleva a encontrarse con lo Sagrado está en la mente, y ésta, en el mundo moderno, siempre está ocupada, apegada a las cosas materiales, que en sí mismas no son malas, pero pierden su valor original cuando, desproporcionadamente, no se posee esa actitud contemplativa. No son las palabras, las imágenes o los hechos los que generan las relaciones más profundas entre las personas, sino el callar, porque es el único punto de apoyo para conocerse a uno mismo, a los demás y a lo Sagrado. Podría decirse que la vida se ha convertido en un escenario donde los papeles a representar ni siquiera son originales, o donde se permite improvisar: la

estandarización marca la pauta; el ser humano se ha convertido en un robot que actúa de manera programada según los caprichos del consumo.

Ante tal contexto, es imposible alcanzar lo que Freud (1979) denomina sentimiento oceánico, que:

Es —me decía— [Romand Rolland] un sentimiento particular... Un sentimiento que preferiría [que usted] llame sensación de *eternidad*; un sentimiento de algo sin límites, sin barreras, por así decir *oceánico*. Este sentimiento —proseguía— es un hecho puramente subjetivo, no un artículo de fe; de él no emana ninguna promesa de pervivencia personal, pero es la fuente de la energía religiosa que las diversas iglesias y sistemas de religión captan, orientan por determinados canales y, sin duda, también agotan. Solo sobre la base de ese sentimiento oceánico es lícito llamarse religioso, aun cuando uno desautorice toda fe y toda ilusión. (Freud 1979, 65)

Puede o no llevar un tinte religioso, pero sin duda es algo intransferible y personal, que va desde la admiración de un bello paisaje en la naturaleza a la contemplación de una pintura. Qué insignificantes se vuelven las angustias que se tienen en dicho momento de contemplación: todo cobra su verdadero sentido al entrar en contacto con lo Sagrado, con aquello que es un océano delante de lo finito. En palabras de Simone Weil:

Para admirar realmente el universo, el artista, el hombre de ciencia, el pensador, el contemplativo, debe traspasar esa película de irrealidad que lo vela y lo convierte para la mayoría, a lo largo de casi toda su vida, en un sueño o un decorado de teatro. (1993, 105)

Llamada de atención y de cuidado para la Humanidad, que ha decidido ensimismarse ruidosamente en sí mismo, donde lo que impera es «la indiferencia de masa, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, en que la autonomía privada se discute... donde se banaliza la innovación, en la que el futuro no se

asimila ya a un progreso ineluctable» (Lipovetsky 2002, 9).

Los problemas políticos, sociales y culturales que tanto afectan, de manera global, al hombre, pueden encontrar un camino más seguro para solucionarse o, al menos, encaminarse al diálogo, si discutieran desde el Silencio, donde los Egos se caen como muros mal edificados; a veces, la más profunda de las comunicaciones se establece sin palabras, pero tenemos miedo, como individuos y como colectividades, de, al callar, otorgar nuestro derecho de expresarnos a los demás. Sin embargo, el silencio no es un «acallamiento artificial de los deseos humanos, ni represión de ninguna clase» (Panikkar 1998, 161). El silencio «es el único espacio de la libertad. El pensamiento no es totalmente libre (...). Tampoco la voluntad es totalmente indondicionada. (...) La acción no es la pura agitación; se dirige a un fin que igualmente la dirige. Solo el silencio ofrece espacio a la libertad» (Panikkar 1998, 164).

Pero el silenciar nos parece una locura, cuando la sociedad misma nos invita a no dejar de escribir, aunque sea sobre cuestiones superfluas, en las redes sociales, a escuchar y ver infinidad de contenidos audiovisuales, que nos ofrecen una gama amplia de programas, con tal de que nunca busquemos los momentos de soledad e interiorización que nos ayudan a conocernos más y a abrirnos a la experiencia de lo otro, entendido como la realidad que trasciende.

El Silencio para el Hombre contemplativo, sin importar si es parte de una religión, ideología, filosofía espiritual o no, se convierte en una carga positiva, ya que en él puede encontrar respuestas que el razonamiento o la técnica moderna nunca le han podido ofrecer; para quien vive en los estándares modernos es una carga negativa, puesto que ante la soledad y el silenciamiento, especialmente externo, encuentra una interioridad personal llena de insatisfacciones, ruidos, conocimiento sin reflexión, que le hace buscar, inmediatamente, medios de escape, ya que no es capaz de soportar estar consigo mismo, y mucho menos ante lo *Numinoso* (Otto 2007).

Al callar se develan los logros y extravíos de la persona; por lo tanto, es necesario estar siempre hablando, escuchando, no importa qué

se diga o se oiga; lo esencial en la modernidad es que no exista un lapso donde los sentidos, el pensamiento, las emociones y los avatares de la vida tengan un momento de desaceleramiento; el ajeteo de la cotidianeidad provoca que la vida misma no pueda ser aprehendida, contemplada, experimentada (Lipovetsky 2002, 9). Se posee un *delirio de persecución*, en palabras de María Zambrano (1993), mismo que se produce en la persona al estar tratando con algo inconmensurable, lo Sagrado, por eso se huye de la soledad y el silencio interior.

La máxima de Thomas de Kempis: «Es más fácil guardar completo silencio que no excederse en palabras» (Kempis 2017, 45) implica que el Silencio no es algo por lo cual deba lucharse o iniciar un enfrentamiento, es algo que ya está ahí, que se da, se otorga y aflora simplemente cuando hay una renuncia a lo egocéntrico (López Casquete 2006, 10-11). «En el Silencio no hay aspiraciones, ni codicias... la vida puede expresarse tal cual es, sin falsear nada» (López Casquete 2006, 35). Tengamos cuidado con las quimeras que nacen de la mente, de los procesos lógicos, porque en ocasiones deshumanizan, y no olvidar aquella sentencia de Goya que dijo «Los sueños de la razón engendran monstruos» (Altisent 2010, 23), y tejen telarañas que nos impiden movernos con libertad. «La razón es la más resbaladiza de las facultades, precisamente por su pretensión a la objetividad» (Altisent 2010, 23).

El conocimiento silencioso o saber desinteresado, aquel que surge del vacío del sujeto, posibilidad silenciosa, es una experiencia cognoscitiva que, en la postura de María Zambrano, es «un suceso al que se le ha llamado contemplación y olvido de todo cuidado, nos dice en Claros de bosque. Unos 'claros' que no son otra cosa sino esos momentos de lucidez, de espacios libres que permiten» (Guardans 2009, 63) ir más allá de lo que se puede llegar a saber por medio del pensamiento científico y filosófico; que traspasa a la sociedad moderna y su técnica, que no logra comprender que el ser humano precisa de algo más que una moda: necesita encontrar el poder del Silencio interior. «El *saber desinteresado* viene a resultar el más profundamente interesado de todos, pues que, en realidad, no es un añadir nada, sino simplemente convertir

el alma, hacerla ser, ya que el que contempla se hace semejante al objeto de su contemplación» (Zambrano 1996, 53).

Nuestras jornadas diarias están marcadas por el terror al misterio, a lo inatrapable en pantallas táctiles, a lo que no se puede escuchar sin la necesidad de dispositivos de audio; las religiones y filosofías que abordan la necesidad de la contemplación no cumplen los requisitos de estandarización, fabricación, manipulación e inmediatez que nos hacen creer que proporcionan felicidad y paz ínfimas a nuestras vidas desenfrenadas y ruidosas (Lipovetsky y Serroy 2009). Este es el *Imperio de lo efímero* que Lipovetsky refirió como centro de la modernidad occidental (2002, 10-22). La moda es quien marca la tendencia, quien regula lo que es útil o inútil. El Silencio, por su origen ontológico, no entra en estos parámetros exigidos. Callar no es lucrativo, no hay tareas que realizar o pendientes por cumplir, no hay lo nuevo ni lo antiguo.

El Silencio es insensatez en los dominios del reino de lo finito, donde lo inmediato es todo en su relatividad, donde lo Sagrado no tiene presencia, porque implica sacrificar, aunque sea por un solo momento, al Yo, que busca explicaciones y racionamientos parciales, por un Todo Absoluto, al cual se le contempla y experimenta. Cuando esto sucede, las cosas que eran espectaculares y brillantes para el Ego quedan parcas ante el *mysterium tremendum* y su luz destellante como un rayo que irrumpe en las tinieblas de la noche, rasgando los sistemas y fronteras que se han construido en los órdenes culturales, sociales, intelectuales y económicos, que son productos del sujeto y sus deseos de programación de la realidad a su alrededor. Las sociedades de la innovación se sienten indefensas cuando sus paradigmas de inmediatez y productividad, abanderadas por un lenguaje espectacular, pero irreflexivo, se ven resquebrajados por lo Sagrado, que es autosuficiente y no necesita del esfuerzo humano para existir, y que invita a introducirnos en sus bosques; como dijo Rabindranath Tagore: «No le temas al instante, dice la voz de lo eterno» (Altisent 2010, 84).

En alguna ocasión, Pascal llegó a comentar que «Toda la desgracia de los hombres proviene de una sola cosa, que es no saber permanecer en

reposo en una habitación» (Martí García 2012, 39). Si fuéramos capaces de lograr lo anterior, muchos de los problemas que creemos que no tienen solución, y que evitamos a toda costa con medios de evasión, se verían reducidos a sus proporciones reales, y no con las dimensiones del Yo, que tiende a agrandar las situaciones de manera desmedida. El apaciguamiento, interno y externo, es de gran ayuda, porque de ahí parte la creación artística, la captación de lo asombroso, el equilibrio del pensamiento, la valoración justa del conocimiento científico y filosófico, que no sólo debe centrarse en lo inmanente, sino que debe superarse y posar sus sentidos des-sujetos a Algo más, puesto que, como dice Northrop Frye, «el interés por lo trascendente está anclado en el fondo de la implicación humana» (Rossi 2010, 150), y aun así no deja de ser misterioso.

Porque el vivir es en sí mismo un enigma, y el misterio no puede ser resuelto y aclarado por el pensamiento racional, al menos no del todo, porque la razón tiene límites, y el primero de ellos es su lenguaje. Por eso el Silencio se levanta como el único lenguaje que supera las dimensiones inmanentes, y que la sociedad moderna necesita, pero que se ha negado a *escuchar*, porque su respuesta puede ser demasiado pasmosa para aquellos que viven bajo en el embrujo de una constante sonorización visceral, donde sería imposible o temerario pensar que «lo único que no se puede decir es lo único que vale la pena» (Rossi 2010, 259). No hay que negarlo, nuestro mundo está lleno de ruido.

La Humanidad tiene necesidad de callar, pero no lo quiere hacer o no sabe hacerlo, tiene miedo a descubrirse, a sentir un vacío monstruoso, que se le exija respuestas a los porqués del existir; pero las respuestas sólo pueden provenir de silenciar el interior, lo que resultará en un conocimiento que no depende directamente del pensamiento lógico, que prefiere ver desde la cima de la montaña en lugar de internarse en los misterios que se encuentran debajo de la neblina que cubre el paisaje. Esta actitud de sistematizar todo para darle una explicación *congruente* es la racionalización del mundo moderno, que «parece ser la patología de la razón, puesto que encierra a lo real en un sistema de ideas coherente, pero parcial y unilateral. No acepta que una parte de

lo real se le escapa, ni que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable» (Lozoya 2014, 27): el ser humano actual está obsesionado por la producción, la información y la expresión, pero todo lo anterior no proviene de un interior silencioso, en paz, sino de un interior atormentado, fragmentado, multipolar y hipersonoro, donde impera

el narcisismo, la expresión gratuita, la primicia del acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado, la indiferencia por lo contenidos, la reabsorción lúcida del sentido... el deseo de expresarse sea cual fuera la naturaleza del ‘mensaje’, el derecho narcisista a expresarse para nada, para sí mismo... Comunicar por comunicar con la lógica del vacío. (Lipovetsky 2002, 14-15)

Un sistema social, político y económico que esté organizado, como sucede actualmente, bajo parámetros e ideales narcisistas, sólo puede estar dirigido y encaminado por la búsqueda del Ego y sus necesidades de dominio y autosatisfacción; porque a fin de cuentas, todas las actividades del día a día se han vuelto insostenibles, sin importar su índole, ya sea por la falta de tiempo, dinero, paz interior, reconocimiento interior y Silencio; se puede asegurar que «Se acabó el tiempo en que la soledad designaba las almas poéticas» (Lipovetsky 2002, 47) y la «relación con el Otro es la que sucumbe... al proceso de desencanto» (Lipovetsky 2002, 48).

El Silencio es el orden del universo, porque en él transcurre el cambio de estaciones, el derretimiento de las nieves invernales, el movimiento de los planetas, el trabajo incesante de los insectos, el paso del día a la noche, y ante todo esto queda claro que hay algo Sagrado, algo que habla silenciosamente y que no calla al mismo tiempo, pero que ha sido censurado con el ruido que el humano ha fabricado en sus industrias, en sus almacenes de consumo, en su morada interna. Quien no para de hablar, sin freno alguno, teme confrontarse con ese Silencio universal. Los habladores compulsivos son máquinas que contaminan verbalmente; son productores de palabras sin razón ni sentido. Se dice mucho en la sociedad moderna, pero poco es entendible

y sensato, porque el origen de esas palabras es la confusión y miedo a callar. «La mayoría de las personas del mundo moderno han perdido la serenidad y no se aperciben de sí mismas» (Devasahayam 2008, 45). Pero no hay que negar que alcanzar lo anterior no es fácil. Como Devasahayam explica, el ser humano promedia unos setenta mil pensamientos diarios (2008, 53) que se repiten sin cesar de manera monótona, sin reflexión, y sin un origen de interiorización, generando *chatarra mental*. Pensamos mucho pero no reflexionamos sobre lo pensando; hablamos desmedidamente sin callar de manera justa; escuchamos, pero no comprendemos; vemos sin poder experimentar la contemplación profunda y sagrada de la existencia; deseamos estar determinados más por tener que por ser.

En la actualidad se ha perdido la capacidad de ser sensibles ante lo sutil, que es «vía al refinamiento del conocer y del sentir» (Corbí 2007, 295), aquello que no genera ruido y no se puede controlar. El ser humano se ha convertido en un ser destructor de su entorno, ya no respeta ni deja que nada esté fuera de sus órdenes y de la satisfacción de sus caprichos, creyendo que sólo es necesario lo que se consigue con inmediatez. Sí, podemos asegurar que el ser humano contemporáneo es un ser insatisfecho, desprovisto, consumidor, hablador e hipersonoro, cuya existencia gira en el núcleo articulado de sus necesidades, que es el Ego. La sociedad contemporánea «experimenta un incremento notable de técnicas de control, al mismo tiempo que sufre un incontrolable aumento de sensaciones de riesgo e inseguridad» (Lozoya 214, 83), cayendo en el abismo de lo angustiante, donde el individualismo, de tipo hedonista y personal, es la forma más común de vivir.

Martin Heidegger, en su obra *El ser y el tiempo*, dejó en claro que el Hombre moderno tiene una gran necesidad de experimentar una sensación de inmediatez que le permita olvidarse del llamado del *ser*, centrando su mirada en asuntos efímeros. Para el filósofo bávaro hay una avidez por las novedades que generan una disipación en el humano, que se torna inquieto, incapaz de sentirse perteneciente al mundo y contemplarlo, sobre todo, en Silencio. «Las habladurías rigen también las vías de la avidez de novedades,

diciendo lo que se debe tener leído y visto» (Heidegger 1971, 192). No hay que dilatar la llegada de nuevos conocimientos, de llamativas tecnologías, de fascinantes medios de comunicación: todo debe estar al alcance de nuestras manos, con el fin de no perder detalle de lo que acontece en el mundo, cerca o lejos, sin importar distancias; entre más novedades, con o sin fundamento, leamos, tendremos algo de qué platicar. Se llega a considerar que «la noticia de hoy no sea la noticia de mañana es una máxima de la cultura mediática global» (Lozoya 2014, 46).

Mientras más personas sepan lo que he hecho durante el día, en los lugares donde he estado, mostrando su aprobación, me sentiré más parte de la sociedad, la cual tiene un miedo frenético de parar, de callar, de contemplar y de eliminar sus procedimientos de actuar, atados al chismorreo de sus habitantes, siempre necesitados de novedades que les distraigan de sí mismos. Porque «Hoy se habla demasiado. Se habla tanto que cuando alguien trata de pensar, se lo señala con el dedo y se dice de él: Está sumido en la abstracción» (Muñoz Martínez 2006, 11-12), y esta sentencia proviene del Hombre urbano, del Hombre que nunca está en un estado de silenciamiento, porque el «laboratorio del progreso moderno» (Lozoya 2014, 21) carece de capacidad para alcanzarlo, ya que «La crisis de las sociedades modernas es ante todo cultural o espiritual» (Lipovetsky 2002, 85).

Vivimos ante la clara inexistencia de lo Absoluto, ya que se condena ante un pensamiento moderno repleto de relativismos. La sociedad actual tiene una alta necesidad de lo material, y al escuchar sobre Algo que supera las expectativas inmanentes hace un gesto de desaprobación, y más cuando lo Otro es posible experimentarlo desde el callar del Ego. Porque las reglas de las comunidades, grupos y la civilización son dadas por «las personas que gobiernan la política y el consumo de la población... y que saben manejar las palabras» (Berenguer 1995, 18), y quienes regulan el maquinismo de las industrias, generadoras del comercio desmedido, que trabajan con ritmo frenético y bullicioso, día y noche, sin parar, sin callar y que son un reflejo de la agitada interioridad humana, que ha eliminado la escucha de lo Sagrado. Ya que, para que el ser

humano sea capaz de vislumbrar lo Inefable, es necesario «que alrededor (de él) haya espacio, un grado de libre disposición del tiempo, posibilidades para el tránsito hacia grados de atención cada vez más elevados» (Weil 2000, 24), que exista Silencio y sin miedo a la soledad, eliminando el hostigamiento del qué dirán de las voluntades ajenas y de la propia, ávidas de novedades por el Yo, el cual, en su renuncia, «nos hace pasar al otro lado, reventar el huevo del mundo» (Weil 2003, 33); así se acallará a la «modernidad mefistofélica, que continuamente pregunta a los individuos: ¿qué deseas?» (Lozoya 2014, 38) y que, posteriormente, genera angustia individual y colectiva, la cual huye del Silencio porque éste nunca pregunta lo que se quiere, porque en él Todo ya está dado.

La secularidad sagrada: una respuesta al mundo moderno desde la visión de Raimon Panikkar

A la hora de estudiar el pensamiento de Panikkar en materia del Silencio, es necesario ubicar primero los conceptos de secular y sagrado en su pensamiento. La cultura occidental moderna ha caído en el error de creer que lo Sagrado pertenece más a un concepto imbricado en lo confesional e institucional, sin darse cuenta que el plano secular, es decir, aquel que está afuera de los límites de la religión, también posee un carácter de sacralidad. Pero «no hay ninguna diferencia entre lo secular y lo sagrado, no hay ninguna diferencia entre lo sagrado y lo secular» (Panikkar 1999, 11). El filósofo español recurre a la noción de lo sagrado para expresar la experiencia de una realidad que no es reducible a lo empírico, mientras afirma que la secularidad es sagrada cuando «presentando un carácter de ultimidad, de no manipulabilidad, sirve de mediadora entre lo divino y lo humano y no se encierra en sí misma» (Panikkar 1999, 43).

Todas las dimensiones humanas entran en contacto con lo Sagrado, porque lo secular en su lenguaje considera a este mundo como «algo último y definitivo, se percata de que no lo puede expresar adecuadamente: se encuentra con el

misterio» (Panikkar 2005, 235). Esto último es a lo que le tiene miedo la Humanidad y percibe un pavor de enfrentarlo y dejarse aprehender por él, evitándolo a toda costa, porque el Misterio no tiene respuestas, escandaliza a la razón, la cual, en Occidente, principalmente desde Descartes, aboga por respuestas fundamentadas metodológica y científicamente. Si la razón no habla, si no se expresa, nada existe según el Hombre moderno. Por lo tanto, para gran parte de la sociedad contemporánea, lo íntimo y lo contemplativo están envueltos en un halo de sacralidad, como se ha visto en el capítulo anterior, pero actualmente es muy común ver este espacio de interiorización como algo sin importancia.

Raimon Panikkar nos deja en claro que en la actualidad se vive una desacralización de la vida en todos sus ámbitos, incluyendo en el quehacer filosófico: «La gran crisis de la Filosofía en el mundo contemporáneo se debe a la pérdida del sentido místico de la existencia, que la filosofía oficial no se ha interesado en cultivar» (Panikkar 2005, 194). Pero, ahora bien, no hay que adoptar la idea de que lo sacro y lo secular se excluyen u omiten. Al contrario, ambos son parte de la misma vida. Pero en Occidente se ha creído, especialmente desde los siglos XVIII y XIX, que lo religioso es igual a lo Sagrado, por lo que éste último es antónimo de lo que se considera dentro de la esfera secular, es decir, que no tiene parte con la religión. Al ser cuestionado sobre la experiencia de la cultura, Lipovetsky expresa un vínculo con la idea de Panikkar aquí expuesta: «desde el punto de vista clásico [la experiencia] es entendida como el recogimiento, el silencio, en definitiva, como la vida interior. Esta noción de cultura tenía una estética y un trasfondo casi religioso (...), yo diría que es una especie de secularización de la religión» (Cejudo Córdoba, Montero Ariza y Ruiz Sánchez 2011, 16).

Para el autor español, el ser humano actual se hace los mismos cuestionamientos que la Humanidad ya se planteaba hace miles de años, y que son muestra clara de la necesidad del ser humano por encontrar Algo que supere sus limitaciones racionales, las cuales, si bien han producido una gran cantidad de conocimientos, no son capaces de satisfacer las interrogantes más comunes: ¿qué es lo divino?, ¿qué es el mundo? y ¿quién

es el hombre? La incertidumbre y la falta de respuestas que colmen dichas cuestiones siguen estando presentes, generando una angustia en el género humano, deseoso de un sentido de ir más allá de lo que los ojos ven y la razón entiende, pero a sabiendas de que, por cada intento de aprehensión del Misterio, que daría respuesta a las preguntas anteriores, también quedaría Algo que no es posible comprender, ni siquiera nombrar, y que sólo se puede experimentar en el Silencio.

Lo que queremos dejar en claro, siguiendo la visión de Panikkar, es que toda actividad humana posee una dimensión sagrada, la cual abraza el contexto secular y religioso, sin poner uno por encima de otro. Lo *Numinoso* debemos verlo como algo que envuelve toda la existencia, y que entra en contacto con cada persona, pero ésta necesita del Silencio, ahora más que nunca, para poder percibirlo; y aun al experimentarlo, el ser humano no tiene la facultad de manipularlo, de enclaustrarlo, porque «El centro de gravedad de lo sagrado no radica en el hombre» (Panikkar 1999, 58). Si se hace silencio dentro de la rutina a la que los sistemas económicos empujan al hombre, existe la posibilidad de que este eluda lo efímero, la moda, las apariencias.

Vemos el mundo de una manera ligera, a causa de ser esta una sociedad entorpecida e hipersonora, donde «estamos obsesionados por el tiempo, pero el tiempo ya no pertenece a nuestro ser, sino que casi ha sido reducido a una mercancía» (Panikkar 1999, 54). Esto produce una escisión en el ser humano según Panikkar: en la modernidad el humano vive desarraigado, fracturado en su interior, extraviado en dar un sentido a la existencia, donde lo mundano, el *saeculum*, se separa de lo divino, lo profano de lo Sagrado, la inmanencia de la Trascendencia. Para Panikkar, es por medio de la Secularidad Sagrada el modo en que se logra unir las dos esferas restituyendo el *ser* del Hombre, que es la antítesis de la era del consumo, que se distingue por su «privatización ampliada, erosión de las identidades sociales, abandono ideológico y político, desestabilización acelerada de las personalidades» (Lipovetsky 2002, 5).

El lenguaje, necesario para el existir de la humanidad, no tiene la potencia suficiente para develar el misterio, porque éste no es perceptible,

sino desde su capacidad de silenciarse. Decir, hablar, son sinsentidos de aquello que sólo se deja intuir. El silencio y la soledad son temidos en la actualidad, porque en el callar y estar solos se percibe un desbalance en el péndulo interior de cada ser humano. Hay un temor generalizado a fundirse con el otro, con lo trascendente; el hombre moderno tiene pavor de ser místico; el lenguaje pone su vitalidad en lo que se pronuncia; el silencio libera en lo que se experimenta. Lo que se ha vivido en lo *Numinoso* ha nacido y ha terminado en la quietud silenciosa, desde la cual los poetas y los místicos inician sus insuficientes explicaciones para dar a conocer a los demás. El callar está vinculado a lo poético, al arte y al éxtasis espiritual, alejándose totalmente del discurso argumentativo, desde el cual el ser humano se erige en el dios de su pequeño mundo, como dijera Mefistófeles en el Fausto de Goethe, o padece el mal de Sísifo, viendo en vano todos sus esfuerzos por alcanzar la cumbre con el peso de su soberbia al querer dominar cuanto existe a través del Yo, porque «Quien silencia al sujeto, silencia al mundo que construye el sujeto» (Corbí 2007, 308).

Se cree que el Silencio, que conduce a lo sagrado es un mero no decir u omisión de algo que no es importante, cuando es la puerta que introduce al conocimiento pleno de la vida, aquello que conduce a la sabiduría, porque el «sabio es aquel que es capaz de distanciarse de las formas» (Corbí 2007, 327).

La visión *advaita* de Panikkar vincula las esferas de lo Sagrado y lo profano, que han quedado separadas en el mundo moderno. El autor subraya la necesidad de poner en valor ambas esferas, haciendo de lado los extremismos que nacen tanto de la institucionalización o de la intolerancia religiosa como del secularismo y el proceso de secularización, donde «El mismo retorno a lo sagrado queda difuminado por la celeridad y la precariedad de existencias individuales regidas únicamente por sí mismas» (Lipovetsky 2002, 41).

Desde el pensamiento de Panikkar, lo Sagrado es visto como Algo que trasciende las reglas empíricas y delimitadoras del Hombre. Lo Sagrado es un mediador entre el ser humano y lo Otro, lo que es Innombrable. La idea de Secularidad

Sagrada o *advaita* elimina la suposición de una existencia inmersa en el contexto técnico de la modernidad mediante la unión entre lo divino, el mundo y el Hombre. Desde esta perspectiva, la existencia se vuelve sagrada, porque la persona se da cuenta de que lo inmanente y, sobre todo, lo trascendente no están ahí para ser dominados por vía racional. Al contrario, se siente parte de un todo que le orienta en su vivir, dándole plenitud a lo que acontece, sin esperar la muerte para alcanzar, o al menos ya degustar, el paraíso deseado, donde la seducción de la sociedad contemporánea, lugar de apariencias y de abundancia exterior, eje rector de la organización global, queda desarticulada, porque «la seducción no funciona con el Misterio» (Lipovetsky 2002, 27). En la secularidad sagrada que Panikkar propone al mundo moderno, se relaciona lo secular y lo Sagrado porque «hay una visión del mundo secular que es tan sagrada como cualquier otra visión estrictamente llamada religiosa. Esta secularidad ve el saeculum, el siglo, la realidad material y por lo tanto espaciotemporal como realidad última y definitiva, y por lo tanto misteriosa, infinita, esto es, sagrada; y yo añadiría, religiosa, puesto que las instituciones religiosas no tienen el monopolio de la religión» (Panikkar 2015, 383).

Desde el punto de vista del autor español, la sociedad actual no debe ser ruidosa, porque es viable encontrar dentro de uno mismo que el acallamiento interior es una necesidad que en la modernidad la Humanidad clama por alcanzar. En un ambiente donde el mercado, la moda, lo utilitario, lo excedente y lo industrial, han convertido al ser humano en una cosa, que, paradójicamente, a su vez, cosifica todo lo que le rodea, desde las necesidades imperiosas del Ego. Éste, en la sociedad moderna, es «un espejo vacío a fuerza de ‘informaciones’, una pregunta sin respuesta a fuerza de asociaciones y de análisis, una estructura abierta e indeterminada que reclama más terapia» (Lipovetsky 2002, 56), eliminando sus capacidades de crítica, de reflexión, de meditación y, por supuesto, de contemplación silenciosa de Aquello que trasciende las miradas opacas del pensamiento.

Conclusiones

El mundo actual no sólo tiene miedo a aceptar que hay Algo que puede irrumpir de forma violenta en sus estándares de pensamiento y acción. Posee un desasosiego que no ha podido aplacar con el conocimiento hasta ahora alcanzado, traducido en adelantos científicos y técnicos de gran envergadura. La felicidad, la serenidad y el saber verdadero sólo pueden ser comprensibles desde la actitud silente del ser humano, eliminando el ruido y ajeteo sonoro del Ego y de las grandes ciudades, símbolos de la fragmentación del interior del Hombre. Lipovetsky y Panikkar detallaron y describieron, en primer lugar, esa cotidianidad efímera, modista, narcisista y virtual que se desarrolla en un contexto de contaminación visual y sonora; en segundo lugar, el hacer recapacitar a la sociedad y al individuo mismo de su imperiosa necesidad de recuperar sus orígenes, sus valores más importantes, su capacidad de ir más allá de lo meramente material, donde esto último tiene una estrecha relación con lo Trascendente, eliminando visiones coartadas por el dualismo sujeto-objeto, puente para llegar a una unión con todo lo que nos rodea.

Si bien, el pensamiento de Lipovetsky expresa una crítica a la vacuidad, a las constantes distracciones y al narcisismo en la cultura actual, encuentra un punto de encuentro con el pensamiento de Panikkar en el arte como experiencia de lo absoluto, rodeado de un «cierto clima sacro (silencio, recogimiento, contemplación): se impone como templo laico. (...) el arte está obligado a procurar el éxtasis de lo infinitamente grande y bello, de contemplación de la perfección, dicho de otro modo, de abrir las puertas de la experiencia de lo absoluto, más allá de la vida ordinaria» (Lipovetsky y Serroy 2013, 8). Mientras que Panikkar expone la posibilidad de relacionar la experiencia del mundo con la experiencia de lo absoluto. Con relación a la experiencia del arte y el silencio, el filósofo español expone que «la música apacigua, acalla las estridencias violentas y revela que surge de un fondo callado (...). El mundo en cambio parece que tenga forzosamente que ser ruidoso. Para descubrir su silencio hay que superar una oposición fáctica entre mundo

y silencio (...). Su dificultad estriba en la experiencia real del silencio en medio del mundo» (Panikkar 199, 126-127).

Por último, se puede afirmar que el Silencio es, paradójicamente, llamamiento, necesidad básica de cada persona, donde lo fundamental es despojarse de todo aquello que no sea realmente necesario o esencial. Es un desapego para encontrar Todo lo que sí es prioritario, dejando atrás lo efímero que impera en la sociedad actual, donde no existen raíces personales y colectivas profundas, que den orientación a la existencia. Como propone Panikkar, «silenciar al hombre significa no solo liberarlo de los ruidos internos y externos, sino apaciguarlo y reconciliarlo con todos aquellos factores que desplazan su centro de gravedad» (Panikkar 1996, 291). Ahora más que nunca se necesita, urgentemente, que cada individuo redescubra ese silenciamiento interno que haga posible el callar, consecuentemente, el escuchar y, finalmente, el hablar, entablar un diálogo verdadero consigo mismo, los demás, la naturaleza y lo Indecible. Sólo en el acallamiento persona se hace más humana y, a la vez, llega a contemplar las esferas de lo que trasciende a la inmanencia, el *ser*, lo *Numinoso*, lo Sagrado, que se abre ante él de una manera que no hubiera podido conseguir bajo la tiranía de la mente, en toda su nitidez, diáfana, silenciosamente.

Notas

1. Se entiende por el Ego (o el Yo) como la subjetividad del ser humano. Aquello que está condicionado por su razonamiento, parcialidades, gustos, temores, favoritismos, modalidades u ordenes de la realidad que el individuo construye de manera selectiva y preferencial.

Referencias bibliográficas

- Altisent, Agustí. 2013. *Reflexiones de un monje*. Sígueme: Salamanca.
- Berenguer, Anna. «Biografía de Simone Weil». En: Revilla, Carmen (ed.). 2005. *Simone Weil: Descifrar el silencio*. Madrid: Trotta.
- Biblia de Jerusalén. 1975. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Boullosa, Nicolás. 2011. *Soledad y ascetismo: 5 ermitaños que cambiaron la historia* en <http://faircompanies.com/news/view/soledad-y-ascetismo-5-ermitanos-que-cambiaron-la-historia/>
- Cejudo Córdoba, Rafael, María del Mar Montero Ariza y José Carlos Ruiz Sánchez. 2011. «Sobre la cultura hipermoderna: entrevista a Gilles Lipovetsky», en *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades* 26: 13-17.
- Corbí, Mariano. 2007. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder.
- Dauenhauer, Bernard. 1980. *Silence: The Phenomenon and its Ontological Significance*. Bloomington: Indiana University Press
- De Nursia, Benito. 2020. *Regla de San Benito*. FV Éditions.
- Deresiewicz, William. 2010. «Solitude and Leadership». *The American Scholar*. <https://theamericanscholar.org/issues/spring-2010/>
- Devasahayam, A. 2008. *El poder del silencio interior*. Bilbao: Agua viva.
- Freud, Sigmund 1979. *El malestar de la cultura*. Barcelona: Amorrortu.
- Guardans, Teresa. 2009. *La verdad del silencio. Por los caminos del asombro*. Barcelona: Herder.
- Guerra Gómez, M. 2006. *Historia de las religiones*. Madrid: BAC.
- Heidegger, Martin. 1971. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Huxley, Aldous. 1931. *Music at Night and other essays, including Vulgarity in Literature*. Londres: Chatto & Windus.
- Kempis, Thomas. 2017. *Imitación de Cristo*. México: San Pablo.
- León, Fray Luis de. 1982. *Poesías*. Barcelona: Crítica.
- Lipovetsky, Gilles. 2002. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. 2013. *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris: Éditions Gallimard.
- Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. 2009. *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era de la hipermodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles. 2006. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.

López Casquete, Manuel. 2006. *Regreso a la felicidad del silencio*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Lozoya, Johanna. 2014. *Los monstruos del silencio. Apuntes sobre la angustia contemporánea*. México: Taurus.

Martí García, Miguel Ángel. 2012. *Una mirada interior. Una atenta actitud de escucha*. Madrid: Umelia.

Mondin, Battista. «Sémantique et Ontologie de la Sécularisation», en Castelli, Enrico. 1976. *Herméneutique de la sécularisation, Actes du colloque romain aux soins*, París: Aubier-Montaigne.

Muñoz Martínez, Rubén. 2006. *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, Sevilla: Nueva Mínimo del CIV.

Otto, Rudolf. 2007. *Lo Santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

Panikkar, Raimon. 2005. *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder.

Panikkar, Raimon. 1999. *El mundanal silencio: una interpretación del tiempo presente*.

Panikkar, Raimon. 1996. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Ediciones Siruela.

Panikkar, Raimon. 1998. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Península Atalaya.

Panikkar, Raimon. 2015. *Obras completas. Tomo I. Mística y espiritualidad. Volumen I. Mística, plenitud de vida*. Barcelona: Herder.

Rossi, Rosa. 2010. *Juan de la Cruz: silencio y creatividad*. Madrid: Trotta.

Weil, Simone. 1993. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta.

Weil, Simone. 2003. *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta.

Weil, Simone. 2000. *Escritos de Londres y últimas cartas*. Madrid: Trotta.

Zambrano, María. 2014. *Claros del bosque*. Madrid: Cátedra

Zambrano, María. 1993. *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zambrano, María. 1996. *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barcelona: Círculo de lectores.

Roberto Gerardo Flores Olague (roberto.flores@uaz.edu.mx) es docente-investigador de la Unidad Académica de Historia de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Licenciatura en Historia, Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas (especialidad Filosofía e Historia de las Ideas) y Doctorado en Estudios Novohispanos por UAZ. Autor de los artículos: *El romanticismo de Emilio Salgari en el Corsario Negro-La venganza* en la revista de Ciencias Sociales y Humanidades Chakiñan de la Universidad Nacional de Chimborazo, Ecuador, No. 12, diciembre 2020; *El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir en La mujer rota* en la revista Cuadernos de H ideas, No. 14, 2020; *Apuntes sobre el origen místico del Dasein* en la Revista Sincronía de la Universidad de Guadalajara, No. 82, 2022; *Eckhart y Heidegger: diálogo silencioso en la búsqueda de lo sagrado*. Universitas Philosophica de la Universidad Javeriana, No. 40, 2023, entre otros.

Recibido: 2 de mayo, 2024.
Aprobado: 9 de mayo, 2024.

Alfredo Pizano

Un encuentro imposible en la nueva historia intelectual. Diferencias metodológicas infranqueables entre la historia de las ideas con la historia conceptual y la historia de los lenguajes políticos

Resumen: *La nueva historia intelectual es el resultado del impacto del giro lingüístico en la historiografía, dicho impacto ha tenido una recepción particular en Inglaterra, Francia o Alemania. Dicho giro esconde una barrera que impide el dialogo, mientras que los lenguajes políticos se apoyan en los actos de habla como la herramienta clave, para la Begriffsgeschichte la larga duración se sitúa en un entramado metodológico intrincado y ambos abandonan la historia de las ideas. Así, en este artículo expondré la diferencia infranqueable entre la historia de las ideas con las escuelas de Cambridge y Bielefeld.*

Palabras clave: *Individualismo; Holismo; Actos de habla; Larga duración; Historia social*

Abstract: *The new intellectual history is the result of the impact of the linguistic turn in historiography, which has been particularly welcomed in England, France and Germany. This turn conceals a barrier that prevents dialogue: while political language relies on speech acts as the key tool, for the history of concepts the long duration is situated in a complicated methodological framework, and both abandon the history of ideas. Thus, in this article I will expose the unbridgeable difference between the history of ideas of the Cambridge and Bielefeld schools.*

Keywords: *Individualism; Holism; Speech Acts; Longue Durée; Social History*

Introducción

El uso de la historia de las ideas para estudiar a los clásicos del pensamiento político puede crear problemas sincrónicos en las interpretaciones y, más que nada, en las interpretaciones filosóficas que de ello se desprende, es decir, pretender que Platón fue el primer pensador político totalitario o que el capitalismo financiero es una consecuencia lógica *la riqueza de las naciones* de Adam Smith es un ejercicio intelectual sumamente laxa. Para la historia de las ideas los patrones y similitudes entre determinados autores son su fuente para sus análisis. Pero, estas interpretaciones más allá de su interés y estímulo intelectual que puedan ser una novedad en el ámbito académico, pero ese uso pragmático de los clásicos no se realiza en sus términos, es decir, se utilizan a los clásicos para justificar una interpretación. Entonces, la historia conceptual y la historia de los lenguajes políticos emergen como una alternativa para la comprensión de los conceptos y autores clásicos «en sus propios palabras», es decir, determinados conceptos pueden ser intraducibles o tener problemas en realidades distintas a las que les dieron origen.

Cuando, por ejemplo, Ernst Cassirer realiza una historia de las ideas del concepto de



Estado, éste hace una línea del tiempo que va desde el Kratos heleno hasta el Estado totalitario del tercer Reich alemán; todo esto pasando por las repúblicas italianas, los imperios y estados absolutistas de Europa (2002, 56 y ss.). Ante esta perspectiva los historiadores conceptuales pondrían un énfasis especial en distinguir entre una Polis, un feudo medieval, una ciudad-república, es más serían muy cuidadosos con el concepto de Estado (*Stadt*). Pero, un historiador del lenguaje político pondrá un especial énfasis en las condiciones de posibilidad que le dieron origen a dicha interpretación, es decir, la forma en que un judío ilustrado veía cómo emergió un Estado totalitario y la forma que tenía de dar cuenta de ello.

De este modo, la hipótesis de la presente investigación fue que la historia de las ideas y su ambigüedad puede llevar a interpretaciones de conceptos y autores políticos que son utilizados de manera instrumental, en cambio la historia conceptual y de los lenguajes políticos puede ser una herramienta de análisis que coadyuve este vicio en las interpretaciones de los autores clásicos.

I. Un enemigo común: la historia de las ideas.

La reflexión sobre el lenguaje es un tópico común desde los primeros textos de la filosofía, ya sea el poema de Parménides, los párrafos de Heráclito o el diálogo *Cármides* de Platón. Sin embargo, esta reflexión llega hasta el paroxismo en los debates medievales entre nominalistas y esencialismo. Por nominalismo se entiende la posición metafísica que entiende a las palabras y conceptos desde la utilidad de los nombres para referirse a dichos objetos, es decir, no existen esencias comunes y universales. Para un nominalista el lenguaje es mutable y el contexto condiciona el entendimiento y la comunicación. El segundo bando comprende el lenguaje y las palabras insertas en una cadena de significados que son racionalmente deducibles, es decir, todo aquel que use la razón debería ser capaz de captar el significado de una palabra o concepto:

existen entidades perdurables e inamovibles, las esencias.

El problema del sustancialismo del lenguaje cuando realizamos una investigación orientada por la historia intelectual es la posibilidad de caer en una serie de anacronismos que la investigación científica no se puede permitir. Los historiadores de las ideas post kantianos como lo fueron Dilthey, Meinecke o Cassirer, así como aquellos historiadores que emplean el historicismo como método, parten de una concepción sustancialista del lenguaje. El caso de Cassirer es relevante para la exposición, su obra póstuma en materia de filosofía política es *The Myth of the State* (1946) y en ella se expone la historicidad del «Estado» como idea que emerge y desaparece a lo largo de la historia del pensamiento europeo, desde las polis helenas hasta el Tercer Reich. Pero, el problema de la historia de las ideas no se circunscribe exclusivamente al ámbito alemán, en el mundo angloparlante también el historicismo también resultó atractivo.

Esta vieja historia intelectual ya ha sido señalada por Palti ya ha señalado el problema historiográfico de la historia de las ideas: «Escribir una historia de la idea de ‘Estado’ implicaría, pues, incurrir en una falacia nominalista, esto es, crear una entidad ficticia a partir de una recurrencia accidental de un término que no remite a ningún objeto o núcleo conceptual común» (2011, 229). Ante la imposibilidad de un traslado metafísico y trans temporal entre la *polis* o república antigua hacia los Estados democráticos del siglo XXI resulta conveniente «renovar» la historia intelectual.

La renovación de la historia intelectual se caracteriza por el paso del sustancialismo de la historia de las ideas hacia una perspectiva nominalista que se ve influenciada por el giro lingüístico que significó el estudio del lenguaje ordinario, ya sea, en su variante fenomenológica/heideggeriana o basado en las *Investigaciones filosóficas (philosophische Untersuchungen)* del segundo Wittgenstein. Mientras que en Historia se ha optado por denominar el giro lingüístico como un cambio de interés de investigación desde las condiciones socioeconómicas hacia la perspectiva cultural (Serna y Pons 2012, 175 y ss.). De este modo, el giro lingüístico en historia

se vincula a una agenda amplia que va desde la historia cultural y los campos como la historia de la lectura, del libro y de las mentalidades. Entonces, el giro lingüístico que me enfocaré es aquel que está en medio de la perspectiva filosófica y la histórica, se toman elementos de ambas propuestas para repensar la importancia del lenguaje al insertarlo en contextos históricos.

La crítica a la historia de las ideas desde ambos flacos se toca en su nominalismo, pero no se agota en esta característica. Para los historiadores de la nueva historia intelectual la importancia del nivel pragmático del lenguaje, la historia de las ideas se concentraría en los contenidos semánticos. Para ejemplificar esta situación resulta conveniente acudir a las mitologías de Skinner: mitología de las doctrinas; mitologías de la coherencia; y mitologías de la prolepsis.

La mitología de las doctrinas consiste en la creación de un concepto que se despliega en la historia de las ideas y se manifiesta en distintas latitudes sin importar el contexto (Skinner 2002, 59). Uno de los ejemplos más comunes en la historia de las ideas políticas es la del contrato. El contrato social como argumento de legitimidad del Estado encuentra su primera formulación en el *Leviathan* de Th. Hobbes y llega hasta Kant en sus escritos políticos, pasando por J. Locke y J.J. Rousseau. A partir de la generalización de la idea del contrato es posible nulificar cualquier otra producción en las ideas políticas para darle la mayor relevancia a aquellos que utilizan dicha idea. En palabras de Q. Skinner esta mitología consiste en «atribuir a los teóricos clásicos doctrinas que en la opinión general son adecuadas a su tema, porque ellos, irresponsablemente, omitieron discutir» (2002, 65). Entonces, J. Locke estaba respondiendo a la visión del contrato y la ley natural de Hobbes, aunque éste inicie sus tratados sobre el gobierno civil con una crítica a Robert Filmer; o Rousseau en vez de refutar a Grotius con quien realmente estaba discutiendo es con Hobbes.

En segundo término, se encuentra la mitología de la coherencia la cual consiste en interpretar los textos y autores clásicos del pensamiento político como unidades de sentido que no permiten duda alguna o contradicción. Los casos

de Maquiavelo y Marx resultan paradigmáticos para esta mitología, es decir, en los clásicos del pensamiento político no es posible enmendar sus posturas o cambiar de perspectiva política; el intérprete de Maquiavelo tiene que unir las tesis de *El príncipe* y de los *Discorsi*, pues, la producción de un clásico debe permanecer a lo largo y ancho de toda su obra, sin dar lugar a dudas, antinomias y contradicciones (Skinner 2002, 70-71). Este caso de Skinner revela una complicación: con un autor de pocas obras la mitología de la coherencia puede ensanchar demasiado la comprensión de aquello que debe hacer un exegeta, pero la tarea de interpretar con la mitología de la coherencia a un autor con una obra más extensa resultaría una tarea titánica.

Por último, «la característica de la mitología de la prolepsis es la fusión de la necesaria asimetría entre la significación que un observador puede justificadamente afirmar encontrar en un episodio histórico determinado, y el significado de ese mismo episodio» (Skinner 2002, 72-73). Esta mitología ha sido utilizada de manera fructífera en la historia de las ideas en el siglo XXI, J. Israel ha logrado impulsar su interpretación de Spinoza como panacea de la política europea previa a la Ilustración y la Revolución francesa (2001). Dicha interpretación señala la existencia de las ideas de un autor como Spinoza, el cual quedó fuera del canon occidental, es una influencia sin la cual no se podría pensar de manera adecuada la Modernidad, tanto en su nivel intelectual con la Ilustración y político con la Revolución francesa.

La finalidad de cada una de las mitologías es exhibir los abusos interpretativos en que caen algunos filósofos que acuden a los clásicos para «traerlos» al presente. Si pensamos que Aristóteles puede ser utilizado para comprender los debates del siglo XX entonces estamos cayendo en un anacronismo innegable, pero ¿en qué medida es posible utilizar a los clásicos para comprender el mundo actual?

El problema del anacronismo en el pensamiento político radica en utilizar un armazón conceptual para comprender un fenómeno que un autor no estaba en sus posibilidades realizar, es decir, una mitología de la prolepsis. Ahora, este problema compete a los historiadores del

pensamiento político, pero este problema no es un prohibitivo para un filósofo político o un político que busque utilizar de manera instrumental del pensamiento de un autor. Aunque pueda parecer que la arbitrariedad de quien hace uso del anacronismo da pie al uso amañado de un determinado lenguaje, la realidad es que dicho uso se enfrenta a un problema subsecuente: el lenguaje político se encuentra en una constante resignificación de los distintos conceptos políticos que son implementados. Si un político A se refiere a la democracia como solución para los problemas de una comunidad, entonces un político B podría cuestionar dicha concepción y proponer su versión de la democracia. Los conceptos políticos, a diferencia de las palabras comunes, tienen una característica crucial: la polisemia (Koselleck 2009, 102).

Ante el análisis pragmático del lenguaje político la historia de las ideas se muestra impotente, es en esta coyuntura que los historiadores de la nueva historia intelectual presentan sus apuestas metodológicas. Así, la Escuela de Cambridge utilizaron la filosofía del lenguaje ordinario para desenredar el lenguaje político, de este modo, autores como Q. Skinner y J.G.A. Pocock son sus principales referentes teóricos; por otro lado, en Alemania un grupo de historiadores sociales se enfrentaron al reto de comprender la Modernidad más allá de la interpretación que impusieron los historiadores de las ideas durante la segunda mitad del s. XIX, dichos autores se coordinaron un diccionario sobre conceptos políticos: Werner Conze, Otto Brunner y Reinhardt Koselleck.

II. La importancia del lenguaje político.

La función que cumple la Sattelzeit en el lenguaje político, i.e. la semántica de los términos político-filosóficos tuvo un giro en las concepciones pragmáticas de los conceptos. Mientras que el periodo de 1750 a 1850 fue el Sattelzeit, i.e. el paso de las guerras religiosas hacia la Ilustración, para Koselleck el inicio para analizar el lenguaje político, para América latina encuentra

su periodo de cambio son las guerras de independencia de inicios del siglo XIX.

Es en este marco en el que la perspectiva de idealización de la Sattelzeit latinoamericana encontramos, al atender a la historia conceptual, que «las guerras de independencia no fueron la lucha épica de nacionalidades largamente oprimidos por un poder extraño que vinieron finalmente a reclamar sus derechos soberanos» (Palti 2010, 174-175). En una consideración que toma Palti sobre América Latina encontramos que en la categoría de las revoluciones: dicho autor va a señalar que «la revolución de independencia latinoamericanas representaría un caso anómalo, una “desviación” respecto de un supuesto “modelo” de revolución» (2010, 175) esto sucede si atendemos a una perspectiva de historia tradicional, de esas metodologías que estudian los acontecimientos o que cuentan la historia tal como sucedió. Debido a esto es que existen dos modelos de análisis del lenguaje político: el contextualismo de la Escuela de Cambridge, en donde encontramos a John Pocock y a Quentin Skinner como principales teóricos, y la Historia conceptual de Reinhart Koselleck.

La metodología de la Escuela de Cambridge se puede sintetizar de la siguiente manera:

Skinner se basa en la larga tradición anglosajona de filosofía del lenguaje, definiendo a los textos como actos de habla... Según esta perspectiva, para comprender históricamente un acto de habla no bastaría con entender lo que el mismo se dice (su sentido locutivo), sino que resultaría necesario situar su contenido proposicional en la trama de relaciones lingüísticas en el que éste se inserta a fin de descubrir, tras tales actos de habla, la intencionalidad (consciente o no) de la gente (su fuerza ilocutiva), es decir, qué hacía éste al afirmar lo que afirmó en el contexto en que lo hizo. (Palti 2005, 67-68)

Esta perspectiva nos hace caer en un problema pragmático serio: al poner al texto en contexto hacemos que el contexto nos explique el texto, por lo que el texto es el espejo del momento histórico. Esta objeción tiene como problema la subordinación de la historia de las ideas [los escritos o textos] a la historia social [el

contexto histórico]. Esta objeción para la Escuela de Cambridge no puede superarse si sólo entendemos a los escritos históricos como actos de habla, la historia conceptual sana el problema de los escritos para atender a los conceptos. Cuando saltamos de los escritos hacia los conceptos históricos encontramos una simetría entre la historia intelectual y la historia social cuando las observamos como procesos de larga duración.

Una de las principales aportaciones de la Escuela de Cambridge es el que ha hecho Quentin Skinner, quien «(...) desnuda lo que llama la “mitología de la prolepsis” (la búsqueda de la significación respectiva de la obra, lo que presupone la presencia de un cierto telos significativo implícito en ella y que sólo en un futuro se descubrirá) (...)» (Palti 2005, 69). Esto hace que se pueda realizar este diagnóstico de la posición central de la Escuela de Cambridge:

(...) Skinner sería identificado como abogando por un contextualismo radical. Este «contextualismo» de Skinner no debe, sin embargo, confundirse con el tipo de reduccionismos que tanto molestan hoy a los historiadores intelectuales. El nivel textual no es, para este autor, una mera emanación o protuberancia de realidades previas, sino actos de habla siempre ya incrustados en un determinado sistema de acciones comunicativas (Palti 2005, 69)

El problema radical de la postura de Skinner queda limitado a una posición cerrada en la comprensión de la historia, ya que bajo los presupuestos metodológicos de Skinner se encierra al texto bajo las condiciones de lenguaje del autor y así se «nulifica» a la historia social —motivo que la historia conceptual toma muy en cuenta: historia de las ideas va de la mano de la historia social—. «Desde la perspectiva de un historiador de los lenguajes políticos, un texto no es un conjunto de proposiciones, sino un medio característico de producción de enunciados... Para el estudio de los lenguajes políticos es necesario, pues, traspasar la instancia textual y acceder al aparato argumentativo que subyace» (Palti 2005, 70). Al cerrar al texto y comprenderlos como actos de habla las consideraciones y las concatenaciones de los textos quedan cerrados

para evitar dejar un «mensaje en una botella» para las generaciones futuras, tópico que va a ser el problema fundamental del contextualismo skinnereano siendo el problema de «la mitología de la prolepsis». Si bien un análisis que considera a las fuentes como actos de habla nos brinda una comprensión amplia de una situación, ya que ésta queda contextualizada, pero los límites de esta posición quedan expuestos cuando no es posible atender a la recepción o las consecuencias de los escritos, lo cual produce una continua ruptura entre las ideas que se vierten en los escritos pero se abandona el potencial político de muchos de ellos, ya que esta perspectiva profética de los escritos políticos quedan abandonados en función de comprenderlos en su contexto. El ejemplo canónico del contextualismo nos dice que

Ningún autor puede crear algo nuevo sin retrotraerse al corpus establecido del lenguaje, a los recursos lingüísticos creados diacrónicamente en el pasado próximo o remoto, y compartido por todos los hablantes y oyentes... Al devenir fundamentalmente un concepto, enmarca y restringe, aumenta y limita el vocabulario válido para las generaciones sucesivas (Oncina 2009, 73)

Debido a esto «(...) los lenguajes políticos son formaciones conceptuales plenamente histórica, absolutamente contingentes y singulares. El estudio de los lenguajes políticos conlleva la concepción de un tipo de historicidad inmanente a la historia intelectual» (Palti 2005, 71). Para darle concreción a esta postura podríamos ejemplificarlo de la siguiente manera: es imposible que Cristóbal Colon haya proclamado estas palabras: «He llegado a América, una América católica». Esto es equivalente a que Petrarca hubiera dicho «estoy inventando el Renacimiento» o a Lutero diciendo que «Soy el líder de los protestantes»; es posible para el lector actual dar cuenta de que: 1) Cristóbal Colón chocó con el continente que llamamos América; 2) Que las obras de Petrarca se consideran, historiográficamente hablando, como el inicio del Renacimiento; y 3) que Lutero fue un líder espiritual de una nueva versión del catolicismo romano: el protestantismo. Estos tres

ejemplos son parte de una posición en la que conceptos históricos entran en juego para el análisis de la complejidad en las relaciones humanas. Es en este punto en el que el contextualismo de Skinner entra a su límite argumental, ya que cuando hablamos de conceptos en la Historia entramos en serios problemas si sólo los consideramos como actos de habla. Para mi meta en este trabajo el marco conceptual de la historia conceptual se acopla mejor a mis intenciones, muestra de ello es esta pequeña síntesis de Koselleck sobre su metodología, la historia de conceptos:

...podemos plantear un criterio general de lo que entenderemos por un concepto histórico fundamental [die Kategorie eines geschichtlichen Grundbegriff]: se trata de un concepto que, en combinación con varias docenas de otros conceptos de similar importancia, dirige e informa por entero el contenido político y social de una lengua. (Koselleck 2004, 35)

Mientras que Skinner va a considerar a los escritos como entidades autopoieticas, es decir, su significado se encuentra en un espectro cerrado. Lo que el escrito dice responde a un contexto determinado, lo cual cierra la posibilidad de existencia de un escrito profético en el ámbito de la política; al salir de las condiciones contextuales lo que sucede se vuelve *terra incognita*. Para ejemplificar esta limitación del contextualismo podemos poner al Kapital como ejemplo de manual: las fases de los modos de producción estarán circunscritos a comprender como válidos los modos hasta el capitalismo, ya que sólo hasta este modo Marx tuvo acceso, pero cuando Marx comienza a escribir sobre el comunismo esto ya no se encuentra en el mismo registro de validez. Sólo está haciendo especulación y no se mantiene en los límites de su contexto, pero si optamos por la apuesta de la historia conceptual nos encontramos con una gran ventaja: en esta metodología no existe el mismo temor por la prolepsis, motivo que es la idea en la que va a luchar el contextualismo.

III. El cajón de sastre de la *Begriffgeschichte*.

Para la historia conceptual «(...) el significado y el uso de una palabra nunca establece una relación de correspondencia exacta con lo que llamamos realidad. Ambos, conceptos y realidades, tiene sus propias historias que, aunque relacionados entre sí, se transforman de diversas maneras» (Koselleck 2004, 36). Al acceder a un plano flexible, en el cual los elementos del contexto se conectan con algunas pretensiones de índole utópica, de ideas regulativas y pretensiones de cambios normativos. «Tales desajustes [Differenz] entre los conceptos y las circunstancias inducen nuevamente transformaciones históricas y reclaman una orientación hacia los cambios futuros» (Koselleck 2004, 39). La idea de los escritos como actos de habla hace que los conceptos se tornen estáticos, como si fuesen la utilidad de las ideas o los ambientes intelectuales.

La localización de la historia de conceptos en el plano de las disciplinas de la historia es clara: «(...) la historia de “conceptos” y la historia de “ideas” se fundan, en última instancia, en dos perspectivas diversas de la temporalidad. Y ello permite, a su vez, a la historia conceptual diferenciarse de la historia social, proveer pautas para la comprensión histórica que no se reduzca a una mera reafirmación de lo que el análisis de sus determinaciones contextuales pueda y aportarnos» (Palti 2005, 71). Mantenerse en un ámbito material determinista al atender a los conceptos se vuelve un ámbito poco fértil, por lo que los conceptos en la Historia social se convierten en un elemento poco satisfactorio para las exigencias de esa metodología; en la historia de las ideas sería posible una mejor metodología. Una metodología en la que Koselleck podría para trabajar, pero ésta se ve truncada por su idealismo vulgar, encuentra a los conceptos como entidades estáticas y «dadas» para la intuición. Así situar a la Historia de conceptos como una nueva subdisciplina de la Historia, tanto por sus elementos contextuales como especulativos.

En definitiva, en un concepto se encuentran siempre sedimentados sentidos correspondientes a épocas y circunstancias de enunciación

diversas, las que se ponen en juego en cada uno de sus usos efectivos (esto es, vuelven sincrónico lo diacrónico). De allí deriva la característica fundamental que distingue a un concepto: lo que la define es, precisamente su capacidad de trascender su contexto originario y proyectarse en el tiempo (Palti 2005, 72)

En buena medida la idea de la larga duración de Braudel ha sido sumamente atendida por la historia económica y social, pero al atender a esas posiciones se ha olvidado de la historia de las ideas. «Si la historia conceptual se recorta de la historia social, adquiere un carácter propio, es porque sólo la historia conceptual puede proveer a la vez para reconstruir procesos de largo plazo» (Palti 2005, 72). Al subordinar los conceptos a simples tachuelas que clavan a las ideas en la realidad todo análisis de los conceptos resultará obtuso, en buena medida la idea de Thompson de entender a la «clase obrera como un proceso» (Thompson 1966, 9) se podría, siendo forzado la idea de Koselleck, emparentado con la posición de la historia conceptual pero esta posición no puede atender al plano especulativo, ya que, sería mucho más complejo entender a «la justicia como un proceso» o a «la dignidad como un proceso» o «el enemigo como un proceso» se vuelve mucho más complicado de homologar al ejemplo de Thompson. «De hecho, los conceptos proveen a los actores sociales las herramientas para comprender el sentido de su accionar, elevan la experiencia cruda [Erfahrung], la pura percepción de hechos y acontecimientos, en experiencia vivida [Erlebnis]» (Palti 2005, 73). De buena manera se intuye una ventaja de la filosofía de la historia, que al mismo tiempo es una historia de la filosofía, ésta es la ventaja de pensar en la Historia como un ámbito intersubjetivo, motivo que lo distancia de la problemática de la historia tradicional de pensar en la preeminencia de la idea de la objetividad de la Historia, el contar «las cosas tal como fueron», y se enfrenta a un plano más flexible y falible que es la intersubjetividad.

(...) lo que llama Koselleck las meta-categorías fundamentales que definen las formas propiamente históricas de la temporalidad: «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa». Éstas indican los diversos

modos posibles en que se puede vincular el presente, pasado y futuro. El distanciamiento progresivo ente «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativas» determina la «aceleración [Beschleunigung]» del tiempo histórico, que es la marca característica de la modernidad. (Palti 2005, 73-4)

La definición de Koselleck sobre las bases de su trabajo las define así: «... las categorías ‘experiencia’ y ‘expectativa’ reclaman un grado más elevado, ya apenas superable, de generalidad, pero también de absoluta necesidad en su uso. Como categorías históricas equivalen en esto a las de espacio y tiempo» (Koselleck 1993, 335). No es fortuita la comparación entre estas categorías de la Historia conceptual frente a las claves de la Estética trascendental kantiana, ya que la experiencia histórica no se puede entender de manera distinta a la experiencia del conocimiento sensible. Pero, el problema de la aceleración va a ser la base para la comprensión de los conceptos en la historia, es posible unir las vivencias con las experiencias.

François-Xavier Guerra va a encontrar un paralelismo con la posición de Koselleck (Guerra 2010, 19-54). Mientras que para Koselleck el Sattelzeit son las guerras de religión, Guerra va a «situar» al Sattelzeit en las revoluciones de independencia de América latina, es decir, ambas posiciones se encuentran enmarcadas en el derrumbe de los gobiernos absolutistas, no es fortuita la tesis principal de Crítica y crisis: «El absolutismo condiciona la génesis de la Ilustración; la Ilustración condiciona la génesis de la Revolución francesa. Entre estos dos principios se mueve, a grandes rasgos, el presente trabajo» (Koselleck 2007, 27). Pero esta generalización histórica tiene problemas cuando se contrasta con una posición sociológica, esto no exime el potencial de la tesis al llevarla hacia un contexto determinado, lo cual ha realizado (Guerra 2010). El lenguaje político mediante la Historia conceptual nos da una nueva perspectiva, ya que no se limita al contextualismo, sino que tiene la capacidad de especular —esto gracias al «espacio de experiencia» y al «horizonte de expectativa»—.

IV. Entrecruzamiento contextual o prognosis histórica.

¿Cuál es el impedimento para combinar los presupuestos de la historia conceptual y la de los lenguajes políticos? En síntesis, nos enfrentamos a una disyuntiva bien conocida en la teoría social: estructuras o sujetos. La historia conceptual en buena medida se circunscribe a una perspectiva estructural, en la cual la historia social sirve de sustento al lenguaje de los agentes de estudio. Por otro lado, en la historia de los lenguajes políticos el énfasis recae en los actos de habla de individuos excepcionales dentro de un entramado de significados y símbolos que se pueden estudiar en la medida que los actos de habla den cuenta de ellos.

A diferencia de la historia de las ideas que crea arcos entre el contexto que originó las ideas y otro que poco o nada tiene que ver con el origen. Para la historia conceptual y de los lenguajes políticos el arco entre el contexto de origen y el de recepción es condición de posibilidad de la comprensión. En otras palabras, esta diferencia metodológica es parecida a aquella que nos neokantianos tuvieron a inicios del siglo XX: las ciencias del espíritu, entre ellas la historia, tienen por objetivo explicar o comprender los hechos que estudian. Por ejemplo, cuando analizamos el problema de las élites políticas desde la historia de las ideas podemos explicar cómo ciertos argumentos que justifican la desigualdad son adaptaciones de conceptos aristotélicos, los cuales tuvieron su origen en el siglo IV a.C., o conceptos del darwinismo social decimonónico. Así, un estudio sobre las formas de gobierno y una posición política en favor de la aristocracia se puede explicar desde la historia de las ideas. Caso contrario, cuando un historiador que use la «nueva historia intelectual» tiene que comprender las condiciones político-sociales que legitiman la producción de libros o la praxis política. La aproximación que se haga de este análisis será lo que determine si el investigador utilice una u otra metodología.

Debemos diferenciar entre la historia efectual que madura en la continuidad de la

tradicción ligada a los textos y de su exégesis, por un lado, y, por otro, la historia efectual que, aunque posibilitada y mediada lingüísticamente, va más allá de lo que es asequible con el lenguaje. Hay procesos históricos que escapan a toda compensación o interpretación lingüística. Este es el ámbito hacia el que la Histórica se dirige, al menos teóricamente, y que la distingue, aun cuando parezca ser abrazada por la hermenéutica filosófica. (Gadamer y Koselleck 1997, 93)

Mientras que en la visión de la hermenéutica filosófica de Gadamer nos enfrentamos a la fusión de horizontes que el lector se enfrenta choca con la visión de la histórica koselleckiana, la cual busca las estructuras de repetición de la Historia. De este modo, «la comprensión para Gadamer está ligada retrospectivamente (*zurückgebunden*) a la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*), cuyos orígenes no se pueden calcular diacrónicamente, y cuyo punto central consiste en que sólo se puede experimentar en el propio tiempo de cada uno» (Gadamer y Koselleck 1997, 68). Así, la hermenéutica y su vínculo con la historia de las ideas deviene en una perspectiva que pretende sincronizar momentos históricos disimiles; en cambio, con la historia conceptual las investigaciones pretenden unificar tanto el ámbito sincrónico como diacrónico del lenguaje político. La comprensión de la historia de las ideas puede generar un pronóstico político falso al generar una sincronía artificial basado en interpretaciones; por otro lado, la historia de conceptos quiere descubrir las estructuras de repetición histórica dentro de un contexto determinado.

Existe una situación excepcional en esta contraposición de la historia de ideas y la conceptual o de los lenguajes políticos, esto es la historia conceptual de lo político como la practicó Claude Lefort y actualmente lo hace Pierre Rosanvallon. Pero, orientarme en esta excepción llevaría hacia otra dirección esta investigación.

Conclusión

Este giro lingüístico que experimentó la historia con la Escuela de Cambridge y de Bielefeld lleva a la hermenéutica filosófica a replantearse demasiados elementos de su metodología. Aunque interpretaciones novedosas que proponen la «verdadera historia» o «la historia olvidada» de un proceso histórico de relevancia «universal» la hermenéutica y el estudio filosófico de los clásicos del pensamiento debe ser cuidadoso en su tratamiento. Con cuidadoso no me refiero a utilizar un refinado aparato lógico donde las contradicciones y las ambigüedades sean superadas por un lenguaje «adecuado»; al contrario, me refiero a que la hermenéutica filosófica debe ser estricta y evitar las conexiones conceptuales tan a la ligera. La hermenéutica filosófica se puede apoyar de las ciencias del espíritu, pero dicho apoyo ha sido poco relevante. Las ideas fuera de lugar han sido el elemento constitutivo de la literatura producida por los hermeneutas.

Para que los saltos históricos entre los conceptos no sean tomados a la ligera el interesado en la historia conceptual y de los lenguajes políticos debe atender a que la larga duración es un elemento trascendental para comprender la realidad, «La auténtica *longue dureé* consta de una serie de condiciones materiales y geofísicas que pueden ser parte o no de la historia de la conciencia» (Pocock 2012, 120). Este giro en la metodología que ha sufrido la historia tiene que permear los trabajos que produce la hermenéutica filosófica, esto con el fin de abandonar las ideas fuera de lugar y realizar una comprensión a cabalidad de los clásicos.

Los análisis de la historia conceptual o de los lenguajes políticos tienen ya han abandonado la perspectiva rígida y esto ha dado paso a investigaciones transversales e interdisciplinarias como las que han desarrollado los grupos de investigación llamado Iberconceptos y que ha sido liderado por Javier Fernández Sebastián y Elías Paltí. Un ejemplo de esta transición y de la importancia de contextualizar el lenguaje político es la transición desde el *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870* hacia obras

colectivas que se centran en distintos núcleos temáticos como la reciente obra colectiva de Francisco Ortega (2021) en donde se abandona la idea de un diccionario por estudios que enriquecen la comprensión de la historia conceptual más allá del lujo de ser una sucursal de Cambridge o Bielefeld en esta zona geográfica.

La Historia de los lenguajes políticos se convierte en la antinomia de la historia de las ideas por la exigencia de contextualizar las ideas y los conceptos que los agentes ejercen. De este modo, un estudio sobre las ideas de Aristóteles durante el siglo XXI en América Latina tendría una relevancia peculiar, pues esto supondría que las ideas de Aristóteles pasaron de manera impoluta desde el mundo heleno hacia Latinoamérica. Ahora, un análisis del uso que le dan algunos políticos conservadores de los argumentos políticos y morales de Aristóteles para afrontar alguna problemática del contexto mencionado puede tener un impacto distinto en el debate político.

Referencias bibliográficas

- Cassirer, Ernst. 2002. *The Myth of the State*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Fernández Sebastián, Javier. 2014. *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Gadamer, Hans-Georg y Reinhart Koselleck. 1997. *Historia y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós.
- Guerra, François-Xavier. 2010. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Ciudad de México: MAPFE/Fondo de Cultura Económica.
- Guerra, François-Xavier. 1999. «Soberano y su reino, El. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina». En H. Sabato, *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, 33-61. Ciudad de México: FCE/COLMEX.
- Israel, Jonathan. 2001. *Radical Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press
- Koselleck, Reinhart. 2012. «El concepto de enemigo». En *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart. 2009. «Introducción al Diccionario histórico de conceptos políticos-sociales básicos

- en lengua alemana», *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento* 223: 92-105
- Koselleck, Reinhart. 2004. «Historia de los conceptos y conceptos de historia» *Ayer* 53: 27-45.
- Koselleck, Reinhart. 2007. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuros pasados. Para una semántica de los tiempos históricos*. Buenos Aires: Paidós.
- Oncina, Faustino. 2009. *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*. México: Anthropos.
- Ortega, Francisco; Rafael Acevedo y Pablo Casanova. 2021. *Horizontes de la historia conceptual en Iberoamérica. Trayectorias e incursiones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Palti, Elías. 2011. «Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje». *Res publica* 25: 227-248.
- Palti, Elías. 2010. «¿De la tradición a la modernidad? Revisionismo e historia político-conceptual de las revoluciones de independencia». En: G. Leyva, *Independencia y revolución: pasado, presente y futuro*, 74-190. México: Fondo de cultura económica.
- Palti, Elías. 2005. «De la historia de 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos', las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano». en *Anales nueva época*: 63-81.
- Pocock, J.G.A. 2012. *Pensamiento político e Historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Akal.
- Serna, Justo y Anaclét Pons. 2013. *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. Madrid: Akal.
- Skinner, Quentin. 2002. *Visions of Politics I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Edward. 1966. *The making of the English Working Class*. New York: Vintage books.

Alfredo Pizano (alfredopizano@gmail.com) es Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Izta-palapa, y en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Humanidades, en la línea de Filosofía moral y política, con un trabajo sobre la Filosofía política de Ernst Cassirer titulado “El mito y la construcción simbólica de las naciones”. Mis líneas de investigación son Justicia transicional, estudios de la memoria y la historia de los lenguajes políticos.

Recibido: 12 de diciembre, 2023.
Aprobado: 9 de febrero, 2024.

Edickson Minaya

La hermenéutica como *Andenken* o «pensar rememorante». Una lectura a partir de Gianni Vattimo

Resumen: *Partiendo de la lectura de Gianni Vattimo, el artículo expone su concepción de la hermenéutica como Andenken o «pensar rememorante». La idea que defendemos es que el filósofo italiano practica la hermenéutica bajo el lema de «recuperar la tradición», aunque cuestionándola y aportando argumentos para su renovación, tesis que hereda de Heidegger y Gadamer. Se deduce que el verdadero trabajo de la hermenéutica es proponer modelos interpretativos que integren nuestra relación con el mundo, de ahí que recordar a la tradición juega un papel vital en dicha labor.*

Palabras clave: *Andenken, hermenéutica, recuerdo, tradición, Gianni Vattimo*

Abstract: *Starting from Gianni Vattimo's reading, the article exposes his conception of hermeneutics as Andenken or «remembering thinking». The idea we defend is that the Italian philosopher practices hermeneutics under the motto of «recovering tradition», although questioning it and providing arguments for its renewal, a thesis that he inherits from Heidegger and Gadamer. It follows that the true work of hermeneutics is to propose interpretive models that integrate our relationship with the world, hence remembering tradition plays a vital role in this work.*

Key words: *Andenken, hermeneutic, remembrance, tradition, Gianni Vattimo*

1. Introducción

El papel de la hermenéutica es abrir el mundo y la experiencia a la comprensión humana. Cuestiona el dogmatismo de la razón instrumental heredado del racionalismo. En ese sentido, se define por refutar aquellas posturas que opacan la existencia humana, divulgando nuevas formas de fundamentalismos que se apoyan en una concepción autoritaria de la verdad, terminando por olvidar el papel de la tradición en el acceso a la verdad.

En este espíritu preguntamos ¿cuál sería la actitud del filósofo que *no* se considera un dogmático y ni siquiera un escéptico o relativista extremo? La respuesta de la hermenéutica de Vattimo es dirigirnos hacia la apertura de un horizonte provisional, en el cual o contra el cual, pueda moverse cualquier crítica que *no se supedita a principios únicos*, pero dispuesta a escuchar diferentes perspectivas. Esto equivale a acoger a la tradición, evitando caer en su olvido e impidiendo la enajenación del sentido transmitido.

En Gianni Vattimo la hermenéutica se expresa como un *pensamiento que recuerda* (1988, 123-149) no solo las épocas del ser, sino además autores, textos y discursos que podrían potenciar la práctica de la interpretación y la capacidad de responder a nuestra existencia arrojada al mundo. En ese orden, entendemos que propone sólidas razones para practicar la hermenéutica en tanto «ejercicio recuperador del sentido». Asimismo,



el pensador italiano intenta justificarla tomando en cuenta el contexto de la posmodernidad y la tecnología de punta (Vattimo 1996); igualmente, la presenta como reacción a la modernidad y a sus intentos de fundamentación última desde la metafísica tradicional (Vattimo 1991). En su lugar, nuestro filósofo formula una praxis interpretativa que asume la crisis de la modernidad.

Este escrito se articula en dos partes. En la primera quiero abordar la idea de rememoración del último Heidegger y el concepto de tradición de Gadamer como *antecedentes teóricos* de la propuesta de Vattimo. En la segunda, muestro la forma en que nuestro filósofo desarrolla su concepción de la hermenéutica como *Andenken* en referencia a esos dos pensadores alemanes. Partiendo de un punto de vista comparativo y contrastivo, veremos cómo su propuesta se operacionaliza bajo la idea de «interpretar interpretaciones» y hacer justicia a la tradición gracias a la labor de recuperación.

2. Rememoración y tradición: Heidegger y Gadamer

Los antecedentes de la propuesta de Vattimo la encontramos en Heidegger y su discípulo Gadamer. Para el caso del primer filósofo, ya desde *Ser y tiempo* (1996, 48; 160-185) daba señales hacia la configuración de una hermenéutica filosófica que luego en muchos escritos de su segundo periodo, conocido como la *Khere* o el «viraje», se desarrollará con más insistencia. Mientras que Gadamer, en *Verdad y método* (1996, 344-353), profundiza el papel de la tradición, la historia y el lenguaje en el acceso a la verdad. En este apartado trazaremos el vínculo entre ambos pensadores como referencias directas de las ideas de Vattimo en torno a la hermenéutica. A fin de mantener cierta hilaridad argumentativa, sintetizamos primero las nociones de Heidegger en relación con el *rememorar* o al *Andenken*.

En *Ser y tiempo* Heidegger formuló la destrucción de la ontología tradicional que se agazapa en las «paredes sólidas» de la modernidad (1996, 30-36). El propósito de esta «destrucción» era ganar un nuevo terreno para la filosofía: la

interpretación, en clave fenomenológica y hermenéutica, de la *historia del ser*. Aquí se observa que su objetivo se basa en tres aspectos, los cuales se replicarán en Vattimo:

- a. Oposición entre la *metafísica como superación de la razón* (Kant/Hegel/Comte) y la *metafísica como historia del ser* (Heidegger/Gadamer/Vattimo).
- b. Esta interpretación provoca un giro en la comprensión que conduce a otra visión del ser (Heidegger 2008).
- c. Tal «manera de ver» acarrea la transformación de la filosofía como forma de saber, abandonando su pretensión de cientificidad para embarcarse al pensamiento que más tarde asumirá la hermenéutica.

Ser y tiempo esboza la *necesidad de reinterpretar (hermenéuticamente) la pregunta por el ser* que desde la antigüedad se había planteado (1996, 11-24). Sin embargo, esto se ve motivado por el «olvido» que abriga en la metafísica al abordarlo. Manuel Garrido en su introducción a *Tiempo y ser* de Heidegger, precisa que, en general, la metafísica tradicional al descubrir la «presencia de los entes» *olvida* «fijarse en el ser mismo como presencia» (2006, 13). Siguiendo esta ruta, la crítica de Heidegger tiene una doble significación:

- a. Que la metafísica realiza una reflexión *totalmente desviada* del sentido del ser.
- b. Y que esta interpretación lo concibe como *fundamento* y similar al ente.

Heidegger seguirá insistiendo en esta problemática hasta llegar a la *Khere* donde abordará, de forma persistente, temas que giran en torno a qué significa pensar, la obra de arte, el papel del lenguaje, la reflexión sobre la ciencia-técnica y su impacto en el ser humano; la naturaleza, el escuchar y la meditación (Schérer y Lothar Kelkel 1981; González-Valerio 2002; Gama Barbosa 2019).

El pensar vinculado a la rememoración se convierte en el hilo conductor principal de todo su discurso. Gama Barbosa (2019) sugiere que

Heidegger trata la cuestión como camino para la superación de la metafísica y volver a replantear la cuestión del ser en un mundo gobernado por el ente desde la tecnología. La «obsesión temática» de Heidegger por el problema del *pensar* lo demuestra el conjunto textual que lo aborda (1989, 2001, 2003, 2005, 2006). En ellas afronta el problema de hacer otra filosofía capaz de pensar al *ser como acontecimiento (Ereignis)*, como *envío* de la tradición; como *historia y lenguaje* (Vattimo 2022).

Este pensar ya no se limita a las estrategias de la metafísica tradicional, pero tampoco contiene sus representaciones sobre el ser, que en gran parte son justificadas a partir de la *proposición del fundamento* (Heidegger 2003, 157-172). En contraposición, este ejercicio que el filósofo alemán reclama defiende el carácter «rememorante» del pensar, acogiendo la temporalización del ser, a la vez que cuestiona su equivalencia al ente.

Ya en su primera magna obra hablaba sobre la necesidad de articular una filosofía que pueda acceder a las «estructuras del ser de los entes que hacen frente al ‘decir de...’» (Heidegger 1996 36); y situaba esta reflexión bajo las coordenadas del *λέγειν* que, en su opinión, nos permitiría «apresar de una manera más radical el problema» (36). A partir de aquí, se inicia el giro hermenéutico de la fenomenología (Pöggeler 1993, 84; Grondin 2003, 38-56).

De la investigación misma resultará esto: el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una *interpretación*. El *λογός* de la fenomenología del «ser ahí» tiene el carácter de *ἐρμηνύειν*, mediante el cual se le dan a conocer a la comprensión del ser inherente al «ser ahí» mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser (Heidegger 1996, 48).

Es indudable que este planteamiento se transformará en la futura centralidad que Heidegger pone sobre el lenguaje (2002). El *λογός* en tanto lengua y discurso posibilita el *darse* del ser junto a la historicidad. Por tanto, la cuestión estriba en ganar este horizonte para responder ontológicamente a la pregunta. En efecto, una de estas obras que aborda con suficiencia dicha temática es *¿Qué significa pensar?* (2005), que

corresponde a las lecciones de 1951-1952 impartidas en la universidad de Friburgo. Heidegger resalta la relación entre la memoria y lo pensado, intrínsecamente ligadas en el acto de interpretar y comprender:

La memoria piensa en lo pensado (...). Memoria es la concentración del pensamiento en aquello que por doquier haya podido ser pensado ya. Memoria es la congregación del pensamiento. Ella abriga en sí y esconde lo que en cada caso ha de pensarse antes en todo aquello que llega a estar presente, en aquello que, siendo, otorga el haber sido. La memoria (...), el recuerdo de lo que ha de pensarse, es la fuente donde mana el pensamiento (Heidegger 2005, 22).

Aclaremos que cuando Heidegger habla de la relación entre memoria y pensar no lo hace desde la dimensión psicológica, sino *ontológica*. Lo citado sugiere que la memoria no es simplemente un almacenamiento pasivo de información, sino que también se involucra en el proceso del pensar. La memoria no solo retiene eventos pasados, además ayuda al *pensar* en tanto trae a colación «aquello» que debe meditarse. Tampoco es solo un registro individual, tiene una dimensión fundamental en la existencia, que, llevada a la praxis saca provecho de lo que ha acontecido en el tiempo de la historia.

Vattimo reinterpreta esta postura heideggeriana diciendo que el *Andenken* es un retraerse del pensar como cálculo, como «razón-fundamentación» que solo se interesa por el despliegue del ente en toda su potencia (Vattimo 1988, 125-130).

Importante es la idea de la memoria como una «reunión» o «conglomeración» que se manifiesta junto a la «remembranza». Ella trae a la subjetividad *algo* del pasado desde el *recuerdo*. O sea, trasfiere al presente lo ya *acontecido*. Para Heidegger la memoria se presenta como lo que guarda en sí misma su contenido, pero al mismo tiempo se oculta, sugiriendo que no siempre se es consciente de su potencial. Además, menciona la importancia de lo que debe pensarse en cada caso y el papel que se atribuye a las experiencias pasadas que operan a modo de vivencias. Aquí, la *cosa misma* que ha de comprenderse no se

considera como un «hecho» en el sentido positivista, o sea, un «dato corroborable» o medible. Antes bien, tiene el carácter de «inacabada, deviene, es móvil, frágil y contingente» (González-Valerio, 88).

Más que un dato positivo, la memoria se interpreta como un proceso activo que no solo «almacena» el pasado, sino que participa en el acto de pensar y reflexionar sobre lo acontecido. Se destaca la idea de la memoria como una reunión dinámica de pensamientos y remembranzas. Asimismo, el filósofo afirma que ella «no es un paquete dentro del cual pasado, futuro y presente estén envueltos juntamente» dado que el tiempo no es «un redil en el que estén cerrados juntos el “ya no ahora”, el “ahora todavía no” y el “ahora”» (Heidegger 2005, 64).

El tiempo junto a la memoria avanza pasando, si bien este «avanzar del tiempo» es un *venir*, «pero es un venir que va, en cuanto pasa» (Heidegger, 64). Es así como el tiempo *nunca viene para quedarse*, sino para irse. «Lo que viene del tiempo lleva siempre el signo del irse y del pasar» (64). Por lo que la función de la memoria, en un pensar que la acate, es traer de vuelta el acontecer de sentido sin cosificarlo o reducirlo.

En este contexto, la función del círculo hermenéutico es facilitar la situación de «entrar» en la tradición y asumirla desde perspectivas críticas. La tradición tiene la forma de un «quedarse» porque es posible hablar de ella, donde el lenguaje está en el fondo del «pensar recordador» no sólo porque puede referirse al mundo, sino porque lo que encuentra tiene la forma de lo hablado, de un signo expresado. Andrés Contreras (2014, 129-130) ha resaltado el papel del «lenguaje transmitido» en Heidegger como aquel que prepara desde ya una determinada comprensión de las cosas. Por tal razón, es necesario interrumpir ese sentido común para permitir que la remembranza ceda la palabra a lo acontecido.

La lectura de Heidegger invita a una interpretación *no* sustancialista del ser que implica comprenderlo como *horizonte posibilitador de los entes* o como *telón de fondo* donde ellos aparecen y sin el cual no es posible su «darse» (Vattimo 2002, 78). Desde aquí se recupera tanto la *historicidad* y *lingüística* como ligadas a

la existencia humana ya que cada comprensión del ente, llevada a cabo por el «ser-ahí», penden de ambos existenciaros. Para el filósofo alemán el modo de confundir ser y ente, en un mismo momento, obedece al comprender meramente cotidiano que sólo busca lo que puede reconocerse en el acto perceptivo. Es decir, esta actitud natural frente al ser se identifica con la inmediatez del objeto que ya habían supuesto el positivismo y que la tradición metafísica despliega.

El «gesto heideggeriano» es la osadía de pensar al ser como temporalidad, como envío, misión o destino y de nutrirse de las consecuencias que se desprenden de tal reflexión (Heidegger 2006,19-44). En Heidegger el ser se encuentra en el inicio del pensar. De ahí la necesidad por reivindicar la «memoria de lo olvidado» que se expresa en la reiteración de la pregunta que interroga por el ser. Esta «memoria», transferida a la hermenéutica como *Andenken*, arrastra también el «volver» a poner de nuevo en cuestión toda la tradición metafísica occidental, lo que indica que *no* se sitúa al margen de lo pensado en la filosofía.

Al respecto, Garrido sostiene que «La historia heideggeriana del ser es la historia de los destinos, transformaciones y avatares por los que éste atraviesa, al ser captado y conceptualizado por los pensadores más destacados de cada época» (Garrido, 14). Sin embargo, esta actitud no significa caer en «lo-historiográfico», o sea, en reducir la filosofía a pura referencia de los datos de su historia, como si fuese una cronología lineal. Todo lo contrario, la hermenéutica de inspiración heideggeriana también piensa los márgenes de la historia de la metafísica y por eso es necesario *aprender a reflexionar fuera de lo usual*, como por ejemplo lo ha hecho al recuperar la pregunta por el ser, cuya exégesis nos encamina hacia otro lado: el ser no puede pensarse como «algo» que pueda asirse con las manos. No es computable y medido por el aparato del laboratorio (Heidegger 1989, 27). En cambio, el ser se piensa como *acontecer* y no como la «pura presencia» de los entes y la hermenéutica, asumida desde Vattimo, es el ejercicio que ayuda a pensar esta «diferencia».

En el escrito sobre la sentencia de Anaximandro, Heidegger plantea la necesidad de

renunciar al hábito de suponer la equiparación del ser al ente:

Quizá lo primero de todo, en suma, deba consistir en sacudirse de lo habitual a fin de que podamos obtener una primera mirada a favor de lo superfluo. Por eso nos proponemos retomar el debate sobre el es y el ser, pero abandonado al mismo tiempo la vía del opinar habido hasta la fecha. (1989, 76)

A nuestro modo de ver, esto es un supuesto axial para la hermenéutica, que «olvida» al ser como fundamento, pero retomando la actividad del recuerdo, de la rememoración. Podemos sintetizar esta estrategia del siguiente modo:

- a) Retomar, siempre, el pensamiento o lo pensado por otros la cual tiene su forma de aparición en la historia misma del pensar. Este «re-tomar» es *inclinarse* a escuchar las voces distintas del pasado, cuya realidad se constituye gracias al fenómeno de la «*transmisión*» (*Überlieferung*).
- b) Si nos «inclinamos» hacia la tradición es para ser conscientes de los contenidos transmitidos y «apartarnos» de lo habitual. Esta pericia no sólo es para fundar otro modo de hablar del ser, sino para desentrañar aquellos problemas fundamentales de la filosofía que se han palidecido por su tratamiento desgajado con categorizaciones que reducen su riqueza.

De esta forma, la hermenéutica cumple con su sentido originario: *detenerse a pensar* conforme a «lo esencial-inicial». En el análisis de la sentencia de Anaximandro que arriba citábamos, Heidegger elabora con maestría este presupuesto hermenéutico que luego heredarán tanto Gadamer como Gianni Vattimo:

(...) para su observancia [la sentencia de Anaximandro] exige que retrocedamos al inicio al que ella misma pertenece y que experimentemos en lo inicial una decisión que sólo se da una vez; corresponderle no significa imitar y restaurar lo antiguo, significa al mismo tiempo y a una: recordar e interiorizar lo inicial y decidir lo por venir. (1989, 76-77)

Aquí encontramos la clave del papel de la tradición planteada por Gadamer (1996 I, 344-353). Guervos (1987, 119) ha precisado que la idea heideggeriana de que el *ser acontece* es traducida por Gadamer como tradición que acontece como verdad y como lenguaje. Sin su revisión no existiría la innovación en el ámbito de las interpretaciones. Para Gadamer hay dos modos en que la tradición acontece: como *tradition* (I, 226, 345; II, 254-255, 258-259) y como *Überlieferung* (I, 212-214, 343-345, 408-410, 434-436, 437, 468-470, 475, 529, 553-454, 594, 639; II, 26-27, 45-46, 68-69, 80, 142-143, 145, 230-232, 233, 236-238, 358-359). Esto es, la tradición como seguimiento de lo aportado en continuidad histórica y tradición como *transmisión* que encuentra su soporte en el texto, la obra de arte, entre otros testimonios de la cultura. Gadamer acogerá este último sentido y desarrollará una *teoría del diálogo* donde rehabilitará el papel de la autoridad y los prejuicios. Aquí, *tratar* con la tradición es dialogar, conversar, hablar con ella, escucharla (Gadamer I, 359); como asegura González-Valerio, lo que verdaderamente interpretamos es lenguaje-tradición-cosa (2002, 88). O sea, comprender involucra el dejarse interpelar por la tradición como forma de hablar.

Gadamer se esfuerza en mostrar que la tradición es un factor determinante en la comprensión de la historia o de un texto. En este caso, la tarea de la hermenéutica es «descifrar constantemente los fragmentos de sentido de la historia» (II, 255) que son transmitidos lingüísticamente. Se propone el vínculo entre lenguaje y tradición que se conjuga con la idea heideggeriana del ser como *Ereignis*, como envío o acontecimiento, como alude Santiago Guervos (119). Todo esto atañe al *Andenken*, ya que este término piensa también a la tradición como texto; es decir, susceptible de leerse o rememorarlos (González-Valerio, 89).

Esta condición hace de la tradición algo más que «conservar lo que hay» llegando a convertirse en patrón o modelo (Gadamer I, 213). Ahora, la cuestión es saber si estar sumergido en tradiciones es estar condicionado por prejuicios, en el buen sentido de la palabra (I, 343). La tradición determina la existencia aun en posesión de la libertad, ella le aporta un contenido subterráneo a sus decisiones y acciones. Aquí surge una

crítica contundente a la «razón absoluta» que cree abastecerse a sí misma, o sea, aportándose los contenidos del mundo, sin saber que la tradición opera en ella de manera efectiva. Como dice Gadamer «la razón está referida a lo dado en la cual se ejerce» (I, 343) y esto «dado» no solo se refiere a la suma de «hechos» o de experiencias y percepciones, sino además al poder de su influencia sobre nuestras decisiones. Lo que significa que pertenecemos tanto a las tradiciones como a la historia (Gadamer I, 344).

En el mismo orden, es importante la recuperación gadameriana de la autoridad entendida como fuente de verdad, como portadora de sentido y contenidos válidos (Sorel Mpassi 2016,16-44). En efecto, para Gadamer el «título» de autoridad no se logra sobre la base de una imposición, de una especie de autoafirmación arrogante. Todo lo contrario, es un reconocimiento de los otros a una determinada forma de saber y proceder de acuerdo con la ocasión en la que se aplica ese conocimiento:

(...) se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga, sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella (Gadamer I, 347).

Más que obediencia ciega, la autoridad tiene que ver con el reconocimiento. Con reconocer tanto las capacidades del otro, como el valor de lo que expresa. La tradición posee una autoridad que se dirige hacia nosotros por el hecho de tener «poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento» (348). La educación es un ejemplo de ello (Sorel Mpassi, 41): reconocemos de inmediato su validez, en el entendido de que realiza un verdadero aporte en la formación de la humanidad. No hay, pues, una oposición tajante entre tradición y razón; en virtud de que la conservación es un acto racional de preservación de todo aquello que contribuye con la reafirmación de la racionalidad por encima de lo meramente aceptado. Y es que la conservación es tan libre como la renovación o innovación de lo dado:

Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones, y este nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición. (Gadamer I, 350)

Sentirse interpelado por la tradición es situarse en la actitud de rememorar el pensamiento, escucharlo y valorar lo que se dice:

Lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Este solo aparece en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar. (Gadamer I, 353)

«Conciencia histórica», «pluralidad o multiplicidad de voces», «resonancia del pasado», «participación», «relevancia contemporánea», son los conceptos clave que contiene esta importantísima tesis gadameriana y que sin dudas influye en la hermenéutica de Vattimo. En ella sobresale la diversidad de perspectivas en la comprensión de la historia, de un texto, un suceso o autor. El hecho de que el pasado «resuena» en estas voces sugiere que las otras experiencias siguen siendo relevantes, ejerciendo una poderosa influencia en el presente en que se sitúa el intérprete. Esas voces se manifiestan mediante la memoria colectiva, los archivos, las obras artísticas y los textos. Ellos configuran a la tradición que es el medio a través del cual participamos en esa plétora de contenidos y que gracias a ella nos conectamos con el pasado. En este contexto, la tradición se percibe como un proceso dinámico que requiere no solo la difusión, sino también la reinterpretación constante de su historia. La *participación* sugiere que no somos receptores pasivos porque también aportamos nuestras perspectivas. La premisa primordial radica en que la verdadera esencia del pasado solo se revela mediante la pluralidad de voces. Estas

enriquecen el entendimiento al brindar diversos enfoques, interpretaciones y vivencias.

3. Gianni Vattimo y la hermenéutica como *Andenken*

Ha sido Vattimo el que ha definido a la hermenéutica como «la orientación filosófica que asume como tema central el fenómeno de la interpretación, considerado como el rasgo esencial de la existencia humana y como la base apropiada para la crítica y la destrucción de la metafísica tradicional» (Vattimo 2002, 128). Como estrategia, la hermenéutica retoma el lenguaje como reveladora del sentido de la experiencia que participa de la tradición. Esto quiere decir que pertenecemos a un mundo histórico y cultural tejido por el lenguaje.

A propósito de esta definición, con su *opera prima* del 1963 titulada *Ser, historia y lenguaje en Heidegger* (2022), Vattimo ya adelantaba una posible caracterización de la hermenéutica tomando las líneas esenciales del pensador alemán (273-299). Luego, con *Schleiermacher filósofo dell'interpretazione* del 1968, se planteaba la actualidad del problema hermenéutico como problema filosófico (7-33), destacando que la actitud interpretativa se involucra como actividad cognoscitiva en la vida cotidiana y cómo termina convirtiéndose en una estructura fundamental de todo conocimiento. En *El fin de la modernidad* (1996, 61-81) argumentará la condición del *Andenken* a partir de la analogía con el *monumento* para después introducir la noción de «pietas» en su *Ética de la interpretación* (1991, 11, 29 ;31-32).

Podríamos decir que la hermenéutica de Gianni Vattimo asume el concepto de *Andenken* como táctica para elaborar una filosofía que recupera el sentido transmitido, estableciendo un diálogo con «lo esencial» de esas épocas en la que acontece el ser. Por esa razón, pensamos que su hermenéutica es sinónimo de «re-tomar» la tradición o volver a encontrarse con textos, autores e ideas para hallar algo «novedoso» que ayude a cuestionar el presente de nuestra

situación o a entender la existencia como *procedencia* (Oñate 2000).

Le avventure della differenza (1988,123-149) iniciaba una nueva ruta de la hermenéutica en dirección al *Andenken*. La intención de la obra es responder a la pregunta qué significa pensar después de Nietzsche y Heidegger. Asimismo, se confrontaba con la dialéctica y el pensamiento francés de la diferencia, pero es a partir de la sección cuarta que se desarrollan las argumentaciones centrales en debate con la clásica fundamentación de la metafísica y la posibilidad de pensar fuera del fundamento.

Importante para el desarrollo posterior es la puesta en relación de dos conceptos técnicos que Heidegger emplea: *Ueberwindung* (superación) y *Verwindung* (la torsión o el retorcimiento). Sin embargo, el nexo se aclara si pensamos a este último como «afrontamiento» o «adaptación». Es decir, si lo enfocamos en el sentido de que nos adaptamos y enfrentamos a lo difícil de las circunstancias, sin necesariamente superarlas por completo, lo que no anula el intento por rebasarla, aunque oponiéndose a la idea de superación de la tradición hegeliano-marxista (Álvarez 1996, 15-17). La crítica a la metafísica, que elabora la hermenéutica como *Andenken*, debe lidiar con esta aparente contradicción ya que este estilo de pensamiento:

(...) paradójicamente, no puede dejar de moverse a la sombra de la metafísica: la rememoración de las figuras que la metafísica ha ido tomando es la única posibilidad de pensar el ser que le cabe a un pensamiento que se toma en serio el hecho de que éste es retracción-envío; no hay superación de la metafísica, sino repetición rememorante de la ausencia del ser en ella. (Rodríguez 1995, 23)

Esto aclara las características propias de una hermenéutica que se funda en la comprensión del ser en los términos que Heidegger y Gadamer lo presentan. Modesto Berciano explica que el *Andenken* asume una «fundamentación rememorativa» (1996, 99), que se caracteriza por abandonar la búsqueda de fundamentos y centrarse en el proceso de *rehabilitación continua*

de la tradición. O sea, ya no se trata de crear nuevos fundamentos metafísicos, sino recordar, evocar o rememorar los contenidos transmitidos. Pero en la medida en que hablamos de una «fundamentación rememorativa», es para decir que la hermenéutica como *Andenken* opta por la reconstrucción de ideas y conceptos heredados, en lugar de construirse sobre fundamentos absolutos. Mientras se aleja de esta búsqueda, apuesta por reevaluar esos contenidos desde la perspectiva del presente.

Vattimo (1988,123-130) afronta la conferencia de Heidegger que pronunció en 1962 titulada «¿Qué quiere decir pensar?» (2001). Allí, el filósofo alemán sugería la idea de *dejar perder al ser como fundamento* para pensarlo como «presencia-ausencia», es decir, retomando el «carattere eventuale della presenza» (130). Igualmente, caracteriza al *Andenken* extrayendo consecuencias del discurso de Heidegger (131):

- a. No se describe como un *pensamiento calculador* y se abre, por el contrario, a la *palabra poética*, a la puesta de la verdad de la obra de arte, algo así como «la poetización recreadora de un tiempo posible por venir» (González Arribas 2016, 25).
- b. No es un pensamiento sometido a la objetividad ni al llamado principio de la razón suficiente que no significa que sea «irracional» sino que explora otras lógicas que tienen que ver con la fuerza del significado; su capacidad retórica de persuadir a través de argumentaciones. Es un pensamiento que se caracteriza por que «lascia perdere l'essere come fondamento» (Vattimo 1988, 134).
- c. Que el «pensamiento rememorante» concretiza su práctica en *An-Denken*, es decir, en el juego entre «pensar-recordar» algo «memorable», «valioso», algo digno de recordar; un pensamiento cuya clave se encuentra en *Anwesen-lassen*, en la «presencia-ausencia del ser».
- d. A este tenor, el pensar rememorante se convierte en un pensamiento de la «proveniencia» (133). La memoria es el modo de pensar el envío del ser, y, por tanto, obliga a conocer de dónde proviene, no a modo de causa que la represente, sino de comprender

aquello que *provoca* nuestras preferencias, reconociendo su carácter infundado (134).

Sin embargo, como advierte Vattimo (1988, 135), este pensar no podrá remitirse a la tradición representándola como un hecho ya definitivo, en el sentido de que va más allá de la presentificación del pasado. La clave de esto se encuentra en el vocablo alemán *Verabschieden* que recoge de Heidegger y que puede traducirse como «decir adiós», «despedirse». Esto significa que la tradición no se piensa con la intención de cosificarla o aprisionarla en una estructura permanente que saca fuera de juego a la temporalidad que la hace posible (135). Por el contrario, la recupera, recreando esa temporalidad en virtud de una amplificación de nuestra experiencia cuyo objetivo es comprendernos en el mundo e interpretándonos como el «resultado» –no causal- de ese historiarse del ser en cada época. Dice Vattimo (136):

Pensare come rammemorare non significa affatto esser legati da cui dipenderemo; significa invece cogliere l'apertura dell'essere, nella quale siamo gettati, come evento; o anche: ricordare la *Shickung* come *Shickung*, come far-essere-presente, cioè star di fronte alla totalità del fondante-fondato della metafisica dispiegata in tecnica come di fronte a una possibilità storica, e non come di fronte all'essere stesso.

Rememorar (*Andenken*) no significa aferrarse al pasado, sino comprenderlo como parte del presente. Por tanto, el pasado se aprecia como una realidad que ya no podemos experimentar directamente, pero que reconocemos que sigue influyendo en nosotros. Así, debemos aprovechar la *apertura del ser como acontecimiento*; captar la esencia del ser como algo que está constantemente en movimiento en tanto es un evento significativo.

La hermenéutica como *Andenken* tiene esa «función liberadora». Deja ser a lo posible como posible (Vattimo 1988,138). La «conciencia que comprende» tiene capacidad creadora, pues *da* sentido allí donde hace falta. Sin embargo, se advierte que esta acción no es un ejercicio de

Historia de la Filosofía que simplemente describe el pasado (145) que deben ser aprehendidos como catálogo de datos que contienen fecha, autor, texto; en cambio «*Ciò che fa l'Andenken* come pensiero ermeneutico, anzi, è proprio sfondare continuamente i contesti storici a cui si aplica, sottoponendo a una analisi infinita le «parole» che li costituiscono» (141). La función del *Andenken* implica la revisión de lo recibido, donde el análisis del lenguaje juega un papel determinante, expresando la inagotabilidad del ser y la verdad. Por lo tanto, indica que la interpretación nunca es definitiva ni cerrada, sino que está siempre abierta a nuevas capas de significado.

La esencia del recuerdo en la ontología de la interpretación opera como una «refiguración» del mundo del texto como *medio* para la comprensión. El texto es el archivo que se dispone a recobrar el tiempo con el objetivo de asimilar y confrontar el mundo vivido. Solo así, el binomio «olvido/recuerdo» se transforma en algo positivo, proponiendo un futuro donde se fundan nuevas perspectivas, nuevas interpretaciones (Pagès 2012, 92-110).

La intención de la hermenéutica como *Andenken* no es *aprobar* simplemente el pasado o ver en el pasado «lo pasado» sin más. Por el contrario, se trata de *innovar* en la interpretación de nuestro presente. Así, el recuerdo se convierte en motor como donación de sentidos que logra *destacar* los momentos de «lo dicho» para que funcione como referencia de nuestro mundo. Esa relación entre pensar y recordar nos sitúa en una actitud diferente ante la tradición, sin que por ello se abandone la crítica a lo establecido. En este punto, la propuesta de Vattimo conecta con la de Gadamer para quien sin el «reconocimiento» no es posible el comprender. Luego, la comprensión se realiza en virtud de un reconocimiento de lo otro, dejándolo ser en sus propias pretensiones (Gadamer I, 435-436). Ya que si no lo reconozco (una cultura, obra de arte o texto) paso a pensar que no tiene algo que decir(me), esta falta operará en mí como prejuicio negativo que me impulsa a sacar fuera de juego todo acaecer de la verdad. Por el contrario, el círculo hermenéutico nos ayuda a incursionar en la tradición asumiéndola desde perspectivas críticas.

Este ejercicio se topa con el problema de la verdad que Vattimo en *El fin de la modernidad* (1996), intentará responder a dicha cuestión. En efecto, el autor toma en cuenta las características del *Andenken* para referirse a la verdad como «el abrirse de horizontes históricos y de destino en los cuales se hace posible toda verificación de proposiciones» (1996, 62). Esos horizontes poseen carácter de eventualidad y finitud dado que no tenemos un dominio absoluto sobre ellos. El «ser ahí» vive inmerso en un espacio donde antes están las cosas. Hay pues, una «conformidad previa» que ayuda instituir la constitución del sentido (Gama Barbosa, 112).

En esa perspectiva, Vattimo asume la analogía del *monumento* para avanzar hacia una caracterización del envío de la tradición relacionada con la temporalidad histórica (1996, 61-82). Nuestra tesis es que dicha imagen puede relacionarse con la noción de *archivo*, porque auxilia a la estructuración de la hermenéutica como *Andenken*. Pero ¿qué son los monumentos? Son «patrimonios transmitidos». Significados que se cristalizan gracias al lenguaje en un contexto histórico-social determinado pero que permanecen abiertos hacia el *otro*, aunque manteniendo cierta distancia temporal. Constituyen, también, la base de muchos conocimientos, reafirmando la «pluralidad de razones». Al igual que la obra de arte, el monumento *exhibe* sus significaciones y, por lo tanto, *abre* un mundo. A parte de estar preñado de signos, contiene memoria histórica. También, una de sus características es que sirve de *vehículo* a la misma memoria para pensar en el inicio del *acontecer* y desde él. O sea, son discursos para ser interpretados por nosotros; pero no son «momias conceptuales», ya que gozan de movilidad histórica. Su «esencia» consiste en que es un «signo acontecido» que con su paso deja huellas como estamentos de sentido. Por eso, el monumento tiene la forma de «algo venidero». No está realmente determinado; pero tampoco el intérprete llega a apropiárselo por completo. El monumento está atravesado por el tiempo y dona solamente lo que tiene sin poseer la rigidez del objeto de la que habla la metafísica.

En continuidad, Vattimo propone tres significados clave de monumento (1996, 68-69). La primera es que no cumple con la «función

de autorreferencia del sujeto: el monumento es ante todo (y quizá también desde el punto de vista de la antropología cultural) un hecho fúnebre destinado a registrar rasgos y recuerdos de alguien a través del tiempo, pero para otros» (68). En lo citado se destaca su naturaleza «comemorativa». Su propósito se describe como el registro que implica el rol de la memoria. El término «hecho fúnebre» remite a la mortalidad de la existencia que mantiene en movimiento los significados que despliega. Un año después de la publicación de *Le avventure della differenza*, Vattimo escribía en su *Más allá del sujeto* de 1981, lo que consideramos como la pieza que conecta el conjunto de su obra, presentándose como *hilo conductor* de su hermenéutica:

Si, en efecto, es cierto que el ser-ahí es histórico -tiene una existencia como discursos continuo y dotado de posibles sentidos- sólo en cuanto puede morir y se anticipa explícitamente para la propia muerte, es también cierto que él es histórico, en el sentido de disponer de posibilidades determinadas y cualificadas, teniendo relaciones con las generaciones pasadas y futuras, precisamente porque nace y muere en el sentido literal, biológico, del término. La historicidad del ser-ahí no es sólo la constitución de la existencia como tejido-texto; es también la pertenencia a una época, la *Geworfenheit* que, por lo demás, califica íntimamente el proyecto dentro del cual el ser-ahí y los entes se relacionan el uno con los otros, vienen al ser en modos improntados de vez en cuando de manera diversa. (1992, 54-55)

Aquí se aborda la noción de la historicidad del «ser-ahí» como «existencia discursiva» dotada de posibles sentidos. Se enfatiza la idea de que también se manifiesta como un discurso continuo, es decir, como narrativa que se desarrolla en el tiempo. Un punto importante que recupera es la relación entre esta historicidad y el nacimiento/muerte biológica. El «ser-ahí», al nacer y morir, se inserta en una temporalidad que lo conecta con generaciones pasadas y futuras, conformando su existir. En ese horizonte la *Geworfenheit*, que se traduce como «arrojado» o «lanzado», resalta su condición del «ser-ahí»

de situarse en circunstancias históricas y culturales peculiares. La función del monumento es plasmar los posibles sentidos que la existencia adquiere durante su recorrido. De hecho, el monumento está determinado por el tiempo y el «ser-ahí» los deja ser, los desvela. Encontrándose en una red de referencias lingüísticas y de símbolos obligado a interpretarlos o aplicarlos para significar la realidad. Con la intención de aclarar esta idea hemos recurrido a la imagen del archivo.

El archivo es un «lugar» donde se guardan libros, documentos y obras importantes. Están ordenados de tal forma que facilita su búsqueda posterior. Sin embargo, este orden no remite a ninguna forma metafísica o estructura *apriorica* que fundamenta; en cambio, se refiere a esa manera peculiar del ser humano en conservar las cosas con el objetivo de transmitir las. Aunque la «conservación» no puede detener el tiempo o desafiarlo, si abre un «contexto-situado» que involucra a aquellos que los consultan. El «archivo-monumento» no es para quedarse perentoriamente, sino que se modifica en virtud de la misma historicidad. O sea, se enriquece con el paso del tiempo.

El segundo significado que Vattimo asigna es que el monumento *dura* en la forma. Por ejemplo, una catedral o palacio; o incluso, una máscara fúnebre se reconoce y diferencia a la vez, gracias a la forma que contienen (1996, 69). La tercera atribución es la de entenderlo como una «fórmula» y no «copia de una vida plena». Por el contrario, *se constituye* para transmitirse y se suscribe a la mortandad (69). Así, el término «fórmula» tiene el sentido de una *expresión condensada* que se conforma como sedimentación de sentidos. El monumento se «transmite» y se «archiva» en la conciencia de la comunidad. Puesto que el monumento *dura* en la forma, es el aspecto bajo el cual se presenta un signo o símbolo. En la misma línea argumentativa, Vattimo aclara (80):

Se trata empero de un quedar que tiene *el carácter de residuo* más que del «aere perennius». El monumento ciertamente está hecho para durar, pero no como *presencia plena* de aquellos que recuerdan que per-

manece precisamente sólo como recuerdo (y, por lo demás, la verdad del ser mismo no puede darse para Heidegger sino en la forma de la rememoración).

Por tanto, su función es rememorar lo que *ha sido* y no será igual del mismo modo. Tanto el archivo como el monumento ayudan a *conservar*, aunque no se transmite de forma transparente porque lo que contiene son *residuos*, *huellas* de algo que ha vivido y que ya no está con nosotros. «Consultar» el «archivo-monumento» no es retornar a ningún fundamento u origen, sino respetar aquello que ha existido.

En la hermenéutica vattimiana el mundo es concebido como un «sistema de significaciones ligadas y desplegadas» que se definen por una lengua o léxico; por una sintaxis o conjuntos de reglas que colaboran con establecer lo falso y lo verdadero. En *Ética de la interpretación*, proponía otra noción que resguarda las características de la hermenéutica como *Andenken*, a propósito del «archivo-monumento». Nos referimos a las «pietas» que significa: actitud de respeto hacia los contenidos culturales enviados por la tradición. O sea, el *Andenken* se sitúa desde un plano de la *ética* en la que el *respeto* y el *reconocimiento* posibilitan la apertura, abierto ante la pluralidad o multiplicidad de los discursos.

En efecto, lo que caracteriza al intérprete, en tanto hace la función de «pietante», es su disposición a escuchar los mensajes de la tradición. En esa dinámica se da, al mismo tiempo, la producción del sentido y la recepción de lo recibido. El texto se convierte en el «medio» por el cual se transmiten significados a otras culturas que son escuchados o leídos en un contexto específico, deviniendo en *acontecimientos-consentido*. Éstos, en tanto pertenecen a un mundo histórico, permanecen abiertos a la posibilidad de ser reconstruidos o retomados, mezclándolos con otros significados u otras formaciones simbólicas. Bajo esta idea, la hermenéutica como *Andenken* es también una *hermenéutica de la escucha*:

(...) pietad como atención devota hacia lo que, teniendo sólo valor limitado es, con todo el único que conocemos: pietad es

el amor que se profesa a lo viviente y sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado. (Vattimo 1991, 26)

Sólo abriéndonos a un pensamiento que entiende el carácter monumental y *pietante* de la verdad o reconocer la incidencia del tiempo y su relación con la mortandad puede acoger la *existencia* como *temporalidad vivida*: aquello que ha vivido ya no vivirá jamás, ni estará más con nosotros; *solo huellas, eventos y residuos queda de aquello que se ha ido*. Pero el redescubrimiento y la rememoración de estas huellas, constituida ya en monumentos y compartidas por el entendimiento social como archivo, da consigo a la verdad como apertura:

Es el pasado, repetido como posibilidad (todavía) abierta lo que se libera de la opaca obviedad de lo cotidiano. Este pasado ahora abierto -como un texto clásico, una «obra de arte» o un «héroe» capaz de servir de modelo- es lo que cabalmente se puede llamar monumento. (Vattimo 1991, 173)

De este modo, el «archivo-monumento» funciona como *depósito de vivencias* caracterizadas por su contingencia, cosiendo los distintos «textos-discursos» dejados en la tradición cultural. En efecto, una posible asociación es que se trata de un tejido que, siendo un conjunto de hilos (mensajes) exquisitamente ordenados, puede apreciarse su forma. Esos hilos que forman el tejido tienen una única naturaleza: su *entrecruzarse que aspiran a la forma; a convertirse en signo de algo*. Con la propuesta de Vattimo, está en juego pensar la actualidad tomando en cuenta a la tradición; además de comprender la *facticidad* de la existencia entendiéndola como «procedencia».

No obstante, el hecho de que en toda interpretación subsiste la «rememoración» no indica que no se reaccione ante ella. Por el contrario, en la coordenada vattimiana cuando se establece el diálogo con la tradición la hermenéutica *actualiza, recupera* y cuestiona aspectos insospechados por los autores o los textos. Y en esa práctica se genera la innovación del pensar; una especie de

«recorrer los caminos de siempre buscando lo nunca visto» (Benítez Rubio 2014, 5).

En Vattimo, este ejercicio no postula alcanzar una verdad única. Por el contrario, piensa que se *dan aperturas históricas*; itinerarios de sentidos por explorar y analizar. Su interés radica en indagar nuevas formas que nutren la comprensión de las cosas. Por eso, si hay una representación que se adapta a esta idea, es que la tradición consiste en un espacio de líneas de fugas. Posee una fuerza centrífuga que el intérprete la transforma en centrípeta. Es decir, las tradiciones se comportan como un prisma que dispersa líneas de luces y el intérprete es aquel que las reúne «controlando» su dispersión.

En ese orden de ideas, Benítez Rubio entiende que el *Andenken* «da sentido o permite enlazar y articular los múltiples aspectos de la experiencia haciendo posible hablar de ellos con los otros» (6). Esto significa que la función de la hermenéutica filosófica *no es* la de fundamentar estructuras, sino la de *hacer hablar* a los textos; hacerlos disponibles para nosotros, convirtiéndolos en verdadera fuente de conocimiento. Por tanto, se trata de relatar relaciones, establecer vínculos y aportar en la continuidad de la tradición.

Pero si la fundamentación metafísica aprehende las causas y principios últimos para poder reconstruir la unidad de fondo y abarcar la totalidad, la hermenéutica como *Andenken* ya no opta por esta exigencia metodológica y epistémica, sino que propone otra estrategia consistente en buscar «genealogías, continuidades y parentescos familiares, concatenaciones e interpretaciones de mensajes plurales, distintos y diversos que puedan hermanarse» (Benítez, 6).

Construir, deconstruir o reconstruir continuidades entre pasado y presente es una praxis que la hermenéutica vattimiana sugiere contra aquellas corrientes actuales que creen que el conocimiento y los saberes ya no necesitan de la tradición. Estas operan bajo la creencia de que empoderarse de la tecnología de la información pueden suplantarla, no entendiendo que, a pesar de las superaciones al interior de los sistemas de pensamientos, aun mantenemos un vínculo con ella y con su pasado. Tampoco entienden que su comprensión nos da la oportunidad de concebir

los procesos actuales y cómo innovar a partir de lo donado. Hay pues, un acto de rememoración y reconocimiento que opera en la conciencia del intérprete. Por eso, «La hermenéutica comporta la continuidad, los múltiples cursos de la historia, la elección, la alteridad, la pluralidad, la finitud, y la creación de nuevos horizontes comunes» (Benítez, 12).

Ya hemos visto que en Vattimo la hermenéutica como *Andenken* se realiza en la figura del *recuerdo* (1988). Sin embargo, no se trata de una «eternización del pasado» como si se quisiera expresar una actitud de angustia y añoranza, de dolor por la pérdida; o como si se intentara rescatar una época gloriosa. Por el contrario, lo que pretende es ver en el pasado un *texto* inacabado. Siempre y cuando contribuya a ensanchar nuestra experiencia o favorezca a la conciencia histórica. A la hermenéutica le tocará «pensar de nuevo», *rememorar, modificar* e innovar el pensamiento.

El recuerdo será una transfiguración de la «repetición rememorante», pues, «No hay recuerdo sin repetición y no hay buena repetición sin recuerdo» (Bertrand 1975, 12). En esto consiste la estructura circular de la hermenéutica, cuya apuesta es consciente de que «el pasado es vivido de nuevo y lo vivido de nuevo recordado» (12). Sin embargo, hay recuerdo en tanto hay «olvido» de lo acontecido (Pagès 2012); esta dinámica sostiene el carácter de *historicidad del ser*. *Andenken* dice: paso de la «re-petición» al recuerdo entre lo vivido de nuevo y lo recordado otra vez. En ese sentido, *Andenken* es subordinación del pensamiento al tiempo, recreando los horizontes históricos acontecidos. Un pensamiento de vocación ética, en el entendido de que es una actitud responsable por leer atenta y detenidamente a la tradición.

En su bellísima autobiografía, escrita junto a Piergiorgio Paterlini, Gianni Vattimo expresa, con una bella metáfora, esta actitud:

La idea de la historia como iluminaciones y cambios inesperados nos arrebató cualquier pretensión de continuidad y de absolutos, pero nos regala instantes de inmensa intensidad. (...). La vida es el sueño de esos momentos de intensidad que han aconteci-

do. Constelaciones que se detienen. Por un instante. Relámpagos. Huellas. Fragmentos (2008, 234)

Esto exhorta al ejercicio de una filosofía próxima a la vida. Que se preocupa por un conocimiento de «nosotros mismos», abriéndose a una especie de juego liberador de «paradigmas alternativos» exaltando la «conciencia de pertenencia». Lo que en Vattimo significa que todo conocimiento depende de una mediación del sentido ya donado por la tradición y el lenguaje. Donde la comprensión del mundo no se realiza sino en base a estar sumergido en ese mismo mundo que se interpreta. La hermenéutica como *Andenken* trata de ver en el pasado un texto donde se puede volver a leer una y otra vez. Por eso, ella le tocará *pensar de nuevo, recordar y a la vez innovar*.

Conclusión

Vimos que Vattimo, partiendo de la idea de *Andenken* del segundo Heidegger y el concepto de *tradición* de Gadamer, pone en marcha una idea de hermenéutica como «pensar rememorante». Este ejercicio supone practicar la «distorsión» (*Verwindung*) y el «debilitamiento» de la metafísica. Sin embargo, esto no significa que podemos superarla del todo, puesto que permanecemos en su terreno. Su *adiós* definitivo es cosa imposible y cualquier crítica de sus pretensiones tiene que hacerse frente a ella, aunque manteniendo un diálogo que la debilita, transforma y aprovecha.

Asimismo, pudimos ver que la problemática del *Andenken* se convierte en el hilo conductor de la hermenéutica vattimiana. Esta se caracteriza por aprovechar los contenidos de la tradición, en tanto reconoce la experiencia de los otros. Esto implica un desplazamiento de jerarquías y valores metafísicos tradicionales, poniendo en crisis el ideal de la «razón fuerte». En este sentido, sugeríamos de la mano de Heidegger, que la hermenéutica vattimiana se muestra como pensamiento «posmetafísico». Abriéndose a la «naturaleza» narrativa, retórica y metafórica de todo pensamiento, de toda verdad. Para lograr

este propósito, Vattimo recurre a la imagen del monumento y al de «pietas», las cuales identificábamos también con la idea del archivo. Estas metáforas y analogías se corresponden con pensar al *ser como evento*.

Frente a la posible recaída en la metafísica que impide la emergencia de las pluralidades y comprender el mundo como acaecer, el pensamiento en tanto *Andenken*, se erige en una actitud responsable por leer y escuchar la tradición. Pero no lo hace como lector pasivo, sino como creativo, dispuesto a aprender de nuevo. Esta actitud se niega a reprimir a la tradición, a enclaustrarla como algo obsoleta o ya agotada. Todo lo contrario, el «pensar rememorante» vuelve a pedir, «re-pite» la configuración de su sentido.

A la pregunta ¿qué se «gana» con «olvidar» al ser como fundamento? Vattimo responderá con un discurso que retoma su historicidad, su carácter de envío. Pero ¿a qué *conduce* esta reflexión? ¿Qué deja abierto el preguntar por el «ser» en estos términos? Precisamente, seguir interrogando por él como *acontecimiento originario de sentido* implícita en toda comprensión.

En ese orden, reparamos que el problema de la verdad no queda intacto en la hermenéutica como *Andenken* y que Vattimo admite que en la aceptación o divulgación de ellas existe cierta «persuasión de tipo retórico». Es decir, el darse la verdad depende de unos procedimientos que funcionan como supuestos del discurso. Es como diría Gadamer retomando a Kant: «No hay reglas para el uso racional de las reglas...» (1996 II, 298). En este sentido, Vattimo habla de «suposiciones compartidas», puesto que ellas no necesitan ser cuestionadas para ser utilizadas en la argumentación. Lo cual es un indicador de que «lo verdadero» es retórico antes que metafísico o lógico; ni viene dado ni se oculta bajo los caracteres de las cosas, sino que depende de un proceso que está mediado por tramas discursivas. La rememoración del pasado nos permite transformar nuestro presente, abriendo el futuro en términos de posibilidades, razón por la que el pasado es inagotable, en el entendido de que siempre queda algo que asumir o cuestionar.

De igual forma, advertimos que otro aspecto importante de la hermenéutica como *Andenken*

es que recupera del olvido contenidos oxidados, borrados, negados, enterrados o que han sido desechados por el poder y por los prejuicios negativos de un contexto socio cultural establecido. Incluso, gracias a esta actitud se recupera lo censurado. A aquello que se le ha negado el derecho a la expresión en un momento específico de la historia. Aquí veíamos la manera en que opera la noción de «pietas» empleada por Vattimo.

Por último, se esclareció que este ejercicio no busca eternizar el pasado, solo aprovecharlo en favor de la innovación del pensamiento que implica cuestionar lo ya dicho. Por esa razón, debemos entender su carácter de inagotabilidad ya que abre el futuro de toda comprensión, de toda interpretación.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, Lluís, 1996. «Introducción. Más allá del pensamiento débil». En Vattimo, Gianni. *Filosofía, política y religión. Más allá del pensamiento débil*, 7-28. Oviedo: Nobel.
- Benítez Rubio, Francisco Javier, 2014. *Andenken*. <https://www.academia.edu/9313299/Andenken>
- Berciano, Modesto, 1996. «Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger». En: En Vattimo, Gianni. *Filosofía, política y religión. Más allá del pensamiento débil*, 83-138. Oviedo: Nobel.
- Bertrand, Pierre, 1977. *Olvido: revolución o muerte de la historia*. México: Siglo XXI.
- Contreras, Andrés Francisco, 2014. «Hermenéutica: el logos de la fenomenología». En: Bertorello, Adrián (Editor). *Studia Heideggeriana. Heidegger y el problema del método de la filosofía*, Volumen III, 127-158. Buenos Aires: Teseo.
- Gadamer, Georg, 1996. *Verdad y método*, Vol. I y II. Salamanca: Sígueme.
- Gama Barbosa, Luis Eduardo, 2020. «Heidegger y el pensar rememorante». *Estudios filosóficos*, no. 61, 107-124. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a08>
- Garrido, Manuel, 2006. «Introducción a *Tiempo y ser*». En: Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*, 9-18. Madrid: Tecnos.
- González Arribas, Brais, 2016. *Reduciendo la violencia. La hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid: Dykinson.
- González-Valerio, María Antonia, 2003. «Rememoración y tradición: la hermenéutica entre Heidegger y Gadamer». *Signos filosóficos*, no. 10: 87-102.
- Grondin, Jean, 2003. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Puf.
- Guervos, Luis Santiago, 1987. «La “Kehre” heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas». *Thémata. Revista de filosofía* no. 4: 117-129.
- Heidegger, Martin, 1989. *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin, 1996. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin, 2001. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin, 2002. *Del camino al habla*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin, 2003. *La proposición del fundamento*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin, 2005. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin, 2006. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, Martin, 2008. *Die Kehre*. Buenos Aires: Alción.
- Oñate, Teresa, 2000. *El retorno griego de la divino en la posmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid: Alderabán.
- Pagès, Anna, 2012. *Sobre el olvido*. Barcelona: Herder.
- Pöggeler, Otto, 1993. *El camino del pensar de Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rodríguez, Ramón, 1995. «Introducción». En: Vattimo, Gianni. *Más allá de la interpretación*, 9-32. Barcelona: Paidós.
- Shérer, René y Lothar Kelkel, Arion, 1981. *Heidegger*. Madrid: Edaf.
- Sorel Mpassi, Alphée Clay, 2016. *Introduction à la Méthode Herméneutique de Hans-Georg Gadamer. Une lecture suivie de Vérité et Méthode*. Paris : L'Harmattan.
- Vattimo, Gianni, 1968. *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Milano: U Murcia & C.
- Vattimo, Gianni, 1988. *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni, 1991. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, Gianni, 1992. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, Gianni, 1996. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

Vattimo, Gianni, 2004. *Nihilismo y emancipación.*

Ética, política y derecho. Barcelona: Paidós.

Vattimo, Gianni y Piergiorgio Paterlini. 2008. *No ser*

Dios. Autobiografía a cuatro manos. Barcelona: Paidós.

Vattimo, Gianni, 2022. *Ser, historia y lenguaje en*

Heidegger. Madrid: Fénix.

Edickson Minaya (eminaya45@uasd.edu.do) es profesor de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco. Ha publicado *Filosofía y sentido. Apuntes para una concepción hermenéutica de la filosofía*, 2004. Santo Domingo: Surco. *Ser-en-la-relación. Ensayo para una hermenéutica relacionista*, 2018, Oviedo: Eikasia y *Simbolismo e implicación. Contribuciones a la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés*, 2023, Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.

Recibido: 6 de mayo, 2024.

Aprobado: 12 de junio, 2024.

Robin Hazel Fallas

Heidegger y el exceso: El problema de la diferencia ontológica en la expresión del *Ereignis*

Resumen: Desde *Sein und Zeit* (SuZ, GA 2), Heidegger expone una distinción clave para entender su pensamiento: lo óntico, atinente a lo ente, de cara a lo ontológico, atinente al ser. Según dicho binomio lo óntico se fundamenta en lo ontológico. Empero, la mirada inmediata y regular se pierde en el ente sin percatarse que todo el horizonte de su comprensión se funda en el ser. Ahora bien, el problema de esta distinción es que enuncia dos planos separados: uno desoculto [óntico] y otro oculto [ontológico], que permite la mostración del primero. La interpretación de esta separación cae en varias problemáticas: la fundamentación, la transcendencia y la metafísica de la presencia, entre otras. Para indagar los alcances y limitaciones de dicha diferencia, esta investigación vuelve su mirada hacia una de las obras tardías de Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: Von Ereignis* (BzP, GA 65). Allí el autor reelabora la diferencia ontológica de cara a su noción de evento apropiador [Ereignis] y pese a que es problemática, mantiene la distinción. Este acercamiento pretende problematizar destructivamente la diferencia ontológica en su dimensión expresiva, mediante una vuelta al suelo presocrático, fundamentalmente parmenídeo, que atraviesa la obra de Heidegger. Esto con aras de demostrar la mismidad que la constituye, cosa que solo es posible evidenciando el exceso [Übermaß] del Ereignis.

Palabras clave: Heidegger, ontología, diferencia ontológica, Ereignis.

Abstract: Since *Being and Time* (SuZ, GA 2), Heidegger exposes a key distinction to understand his thought: the ontic, pertaining to beings, in relation to the ontological, pertaining to being. According to this binomial, the ontic is grounded in the ontological. However, immediate and regular observation loses itself in beings without realizing that the entire horizon of its comprehension is founded on being. However, the problem with this distinction is that it posits two separate planes: one unconcealed [ontic] and one concealed [ontological], which allows for the revelation of the former. The interpretation of this separation falls into several problematic areas: foundation, transcendence, and the metaphysics of presence, among others. To investigate the scope and limitations of this difference, this research turns its gaze towards one of Heidegger's late works, *Contributions to Philosophy: Of the Event* (BzP, GA 65). There, the author reworks the ontological difference in relation to his notion of appropriating event [Ereignis], and despite its problematic nature, he maintains the distinction. This approach aims to problematize destructively the ontological difference in its expressive dimension, through a return to the Presocratic ground, fundamentally Parmenidean, which runs through Heidegger's work. This is done in order to demonstrate the sameness that constitutes it, something that is only possible by revealing the excess [Übermaß] of the Ereignis.



Keywords: *Heidegger, ontology, ontological difference, Ereignis.*

1. Introducción

El tratamiento de la diferencia ontológica es resultado del método fenomenológico heideggeriano, cuya necesidad es incuestionable para la comprensión del *Ereignis*. Sin embargo, esta investigación apunta a que la diferencia ontológica se nutre de un pre-suelo hermenéutico. Ese pre-suelo apunta a los pensadores iniciales, Anaximandro, Heráclito y Parménides, quienes abrieron el problema del ser mediante la observación y poetización de su experiencia vital. Heidegger cree encontrar en ellos el fundamento de la diferencia ontológica, que, como tal, no está tematizada en los textos griegos. Desde dichos textos se abren modos, entre otros, de expresar el ser. Dígase esto sobre la historia de la metafísica. La expresión que Heidegger recoge desde los pensadores iniciales es fundamentalmente *aletheica*: supone el des-ocultamiento del *Seiende* [ente] y la ocultación del *Seyn* [ser]. En ella encuentra el sostén de la diferencia ontológica.

Empero, los problemas suscitados por ese suelo comprensivo, tales como la crítica de la transcendencia, la metafísica de la presencia o la interpretación del fenómeno como lo oculto, arriban al problema del lenguaje. Precisamente a la relación entre exceso y lenguaje. Dentro de la obra de Heidegger se tematiza el exceso de distintas formas: el exceso del *Dasein*, el exceso de la mudicidad de los entes, etc. Empero, acá interesa apuntalar al exceso más radical: el *Übermaß* del *Ereignis*. Aquel que permite el acontecimiento del *Seyn*.

Desde la radicalidad del *Übermaß* se puede repensar el problema del lenguaje. Esta es una problemática que subyace en la diferencia ontológica y que atañe a la comprensión del *Ereignis* desde *Bz*. Para ello se pretende, en primer lugar, detallar la problemática del lenguaje. En segundo lugar, inspeccionar su dimensión excesiva de cara a la propuesta heideggeriana. Esto con el fin de articular la destrucción de la diferencia

ontológica que posibilita la lectura del *Ereignis* a partir del exceso como *Übermaß* y mostrar cómo este supone una mismidad radical inscrita en la diferencia. Lo que se trata de tematizar es una diferencia más radical que la diferencia ontológica.

2. La diferencia ontológica y el lenguaje

2.1.1. La expresión del ser

La sospecha que se pretende esbozar a lo largo de este escrito supone que se juega una dimensión excesiva en la aprehensión del ser. Por lo que, en este apartado, se intentará esclarecer en qué consiste ese exceso. La clave para ello es dilucidar el papel que juega el logocentrismo que caracteriza la historia de la metafísica. Dicho logocentrismo supone una primacía de la captura del ser mediante el lenguaje, apalabrarlo, expresarlo mediante palabras y petrificarlo. Empero, ¿está esto presente en la obra de Heidegger? ¿Puede tan siquiera el lenguaje «petrificar» los fenómenos?

Esta expresión, el apalabramiento, se extiende más allá de la proposición o la enunciación. Abre el problema de la dimensión existencial del lenguaje. Dicha dimensión queda ejemplificada claramente en la tematización del lenguaje como el discurso [*Rede*], en *SuZ*. El discurso se juega en la cooriginariedad [*Gleichursprünglichkeit*] de la estructura existencial del *Dasein*. Por lo que es indisoluble de la historicidad del *Dasein* y, con ello, remite a la inevitable interconexión entre temporalidad y comprensión. A partir de estas indicaciones resulta inevitable vislumbrar la posible apertura del sentido o los sentidos del ser. La apertura de la historia del *Seyn*, mediante lo que se podría comprender desde *BzP* como una «hermenéutica del *Seyn*».

Además, se debe sumar otra sospecha: en la expresión, en el lenguaje en general, se juega siempre un carácter incompleto, que mienta la propia condición humana. Un ser humano que es ex-tático, siempre fuera de sí, cuyo ser entero

es la imposibilidad de todas sus posibilidades: su finitud. Una finitud que posibilita toda historicidad, pero, también, toda hermenéutica. Por tanto, la historicidad humana delimita el campo de juego de la hermenéutica del *Sein*. En dicho campo se baten los usos y desusos del lenguaje para capturarlo. De esto no escapa la empresa heideggeriana, al estar inscrita en este campo polémico. Para Gadamer la disposición del pensador en dicho campo culminó en lo siguiente: «Heidegger solo pudo reconocer su propia visión del ser en el nombre, en la fuerza nominativa de las palabras y sus laberintos intransitables (...) resultó siempre que tales textos [griegos] no eran el último promontorio que daba acceso a la visión directa del ser» ([1986], 1998; 352) —el agregado en corchetes no es del original—.

Así, siguiendo a Gadamer, se evidencia una tensión palpable entre una apuesta, la heideggeriana, por capturar el *Sein* y el pre-suelo hermenéutico que abren los pensadores iniciales. Este pre-suelo puede comprenderse inscrito en el marco semántico, en el campo polémico. Este último, delimita la terminología de la filosofía en tanto: «(...) La conceptualización supone también aquí la restricción de la posible polivalencia de una palabra, para darle significado preciso; pero tales palabras conceptuales nunca se desligan totalmente del campo semántico en el que poseen significado» ([1986], 1998; 353).

Para Gadamer, existe un riesgo de sacar un término de su contexto y privarlo de sentido. Esto se ve ejemplificado en la imposibilidad de tomar un vocablo griego sin entenderlo en su plena acepción, pues no se da un «lenguaje de la metafísica», sino «la acuñación de términos extraídos del lenguaje vivo y pensados metafísicamente» ([1986], 1998; 353). Ese movimiento, esa «acuñación conceptual», es lo que da pie a la tradición, así se puede repensar con Gadamer la *Destruktion* heideggeriana, en tanto hermenéutica, sin recurrir necesariamente a la idea de la vuelta a un suelo originario o fundamental. El gesto de la acusación del «fundamentalismo» heideggeriano, que depende de la diferencia ontológica.

Dicha diferencia es aletheica, siempre queda un resto oculto, la dimensión ontológica, el *Sein*. Más aún, pensado radicalmente, en el caso del

legado griego, no puede haber una vuelta omnicomprendora del campo semántico indisociable del uso de la lengua, ni un agotamiento de las posibilidades comprensoras desde la lengua propia para la reinterpretación. No habría lo «propiamente griego» que sea asible desde un ahora. Sin embargo, esa fue la tarea que emprendió Heidegger, buscar ese sentido literal ausente, para plantear las consecuencias conceptuales del sentido etimológico. Con estas indicaciones la pregunta problematizadora que sigue de fondo es la siguiente: ¿Heidegger fue capaz de escapar de la petrificación del lenguaje vivo en la conceptualización metafísica? O, más aún, ¿es imposible proceder de un modo no metafísico, toda vez que se *quiera* capturar, asir —como sugiere el vocablo alemán *Begriff*— o expresar cualquier fenómeno?

Ahora bien, en orden de vislumbrar estas cuestiones se pretende observar aquí cómo la comprensión del modo de ser del lenguaje está entrelazada en la obra de Heidegger con la diferencia ontológica. En el tratamiento del lenguaje, igual que en la comprensión del *Ereignis*, está operando la diferencia ontológica. Ya en *SuZ*, el lenguaje [*die Sprache*] es un fenómeno derivado, es decir, se trata de una manifestación óntica del discurso [*Rede*]. Dicho discurso es un existencial, esto partiendo de la diferencia ontológica entre lo existensivo [óntico] y lo existencial [ontológico].

Como se dijo antes, es parte de los «cooriginarios» junto a la disposición afectiva y el comprender que conforman la estructura existencial del *Dasein*. Sin embargo, en línea con los alcances de Husserl, la determinación del discurso se atiene al horizonte de sentido: «(...) Lo articulable en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado sentido» (GA 2, 161; trad. de 2003). Paralelo a lo expresado por Gadamer, para Heidegger, el estar-en-el-mundo supone una comprensibilidad templada afectivamente, este es el suelo de sentido a partir del cual brotan las palabras: «(...) A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones» (GA 2; 161, trad. de 2003).

En ese breve párrafo (§ 34) referido al lenguaje se establecen al menos dos alcances

fundamentales: a) las palabras, por tanto, el lenguaje, son un fenómeno derivado, pues es la exteriorización del discurso y su ejemplificación primariamente óptica¹; b) la dimensión fonológica del lenguaje, así como la escucha [*Hören*] como posibilidad existencial, tiene prioridad para Heidegger. Para entender esto es significativo el ejemplo óptico del mudo, a quien le es imposible callar y está determinado por su supuesta imposibilidad de demostrar que calla, pues desde allí Heidegger delimita el «auténtico discurrir» dependiente de la posibilidad existencial del callar de cara a la habladuría [*Gerede*] (GA 2, 165). Así, pese a no expresarse mediante la voz entendida ópticamente, el «hablar» del mudo supone su apertura existencial discursiva que es inmediata y regularmente habladuría. Solo desde un auténtico silencio existencial es posible callar, ya no como la supresión de la voz, sino como una modificación existencial de las posibilidades discursivas del *Dasein*.

Las ideas en estas tesis, es decir, el lenguaje derivado de otro sitio y las posibilidades auténticas e inauténticas del mismo, encuentran eco en varias obras anteriores a *SuZ*. Un ejemplo concreto es GA 56/57. Allí Heidegger responde a la objeción hacia el método fenomenológico por parte de Natorp. Según este, la fenomenología, al proceder vía descripción, cae en el reduccionismo de una concepción en palabras y una expresión verbal generalizante. Sin embargo, para Heidegger este reproche «descansa en la creencia de que todo lenguaje es ya en sí mismo objetivante» (GA 56/57, 111; trad. de 2005).

Para salir del dilema, Heidegger redefine la comprensión de lo objetivo, que en términos aún husserlianos, se funda en lo pre-mundano de la vida. Ese es un momento esencial de la misma y, en cuanto tal, lo formalmente objetivo es un concepto entendido ya no como retro-concepto [*Rück-griff*] —es decir, un volver hacia atrás para atrapar lo objetivo mediante conceptos, como si en algún momento se saliera del mundo de la vida—, sino como *Begriff*: una captación directa e inmediata del mundo de la vida (GA 56/57, 116). Esto coincide en *SuZ* con los señalamientos sobre el *λόγος*, pues en una de sus acepciones lo define como «aquello que en el hablar es considerado en cuanto algo, aquello que ha

hecho visible en su relación con algo» (GA 2, 34; trad. de 2003) y es lo que posibilita la actitud teórica de cara a los objetos a la mano. Es en donde se descubre el estar-ahí de los mismos, su mundicidad [*Weltmäßigkeit*], abriendo su para qué y con qué (véase § 16). Esto, en todo caso, coincide con la tesis mencionada arriba del lenguaje como fenómeno derivado, pues todo apunta al ahí, el «*Da*» del *Dasein*. Esa captación vía lenguaje del mundo de la vida que lo posibilita es, sin duda, un rasgo que se mantiene en otras obras tempranas (cf. GA 58, 59, 60, 61, 63). Sin embargo, se debe recordar que después de la *Kehre*, el foco en el *Dasein*, a quien se interroga para dar cuenta de la aperturidad del sentido en aras de la comprensión del lenguaje, también se modifica. La pregunta es, ¿sigue siendo el sentido el suelo del lenguaje en la obra posterior?

Un texto que es parte de la inauguración del viraje y tematiza de forma central el lenguaje corresponde a las lecciones de Friburgo de 1931-32, intituladas: *De la esencia de la verdad* [*Vom Wesen der Wahrheit*], GA 34. Estas parten de la interpretación de la obra platónica, lo que Heidegger llama la parábola de la caverna en *La República*. Allí, el pensador esclarece algunos señalamientos importantes respecto el lenguaje.

Primeramente, analiza la parábola como imagen simbólica [*Sinn-Bild*]. El autor parte de la diferencia entre la señal, aquello que no se considera por sí mismo y un suelo al que remite, en este caso el sentido. Esta consideración parece ser análoga a los apuntalamientos sobre la remisión y el signo en *SuZ* (cf. §17). Allí se esclarece el sentido como «algo que de alguna forma es comprensible» (GA 34, 29; trad. de 2007). Esta consideración supone que el sentido nunca es tema de la comprensión y calza con el tratamiento del mismo en su obra temprana. Es una continuidad con la concepción del sentido a modo de horizonte, de fondo a partir del cual se funda la posibilidad de que algo sea entendido en tanto algo.

En segundo lugar, la parábola, al ser una señal que construye una imagen simbólica, tiene la función del conducir. Para Heidegger esto es completamente distinto a la mera descripción o al demostrar mediante la prosa, pues siempre hay algo que ambas *jamás llegan a aprehender*.

Es decir, para el autor, hay niveles con respecto al apalabrar y la aprehensión. La consecuencia de esto es que el *Begriff* de GA 56/57, debe ser pensado en esta insuficiencia de la aprehensión.

En tercer lugar, en la parábola se juega la relación entre la claridad y el lenguaje. Ese punto es crucial, pues él piensa, desde Platón, que la relación entre lenguaje-parábola es también entre vista-luz. La claridad [*Helle*] «se transfiera de lo audible al campo de la visión. Claridad es aquello *a través de lo cual* vemos» (GA 34, 62; trad. de 2007). La misma claridad resulta así en la visibilidad. Asimismo, Heidegger señala que la oscuridad es un caso límite de lo claro, es tan solo su privación, un modo de la claridad en donde ya no se da el pasar a través y niega a las cosas su visibilidad (GA 34, 63; trad. de 2007).

La cuarta y última consideración se refiere a la relación que encuentra Heidegger en la descripción de la *διάνοια* y la *δόξα* en *Teeteto*. La primera es lo que él entiende como el momento esencial de la *δόξα*. La segunda se refiere específicamente al esclarecimiento de la «opinión confundida» [*φευδῆς δόξα*]. Heidegger establece tres sentidos de dicha confusión: a) como una «opinión invertida» que mienta algo ente, en lugar de otra cosa; b) visión que se orienta hacia un *lugar* en lugar de otro y; c) la inversión misma, el *φευδῆς*, que es un fallo respecto a lo que se apunta (GA 34, 262; trad. de 2007). Además, la *διάνοια* es un *λόγος*, un discurso que el alma tiene consigo misma respecto de aquello que se le da a la vista. No tiene un sentido lógico: «(...) Este «decirse a sí misma algo» del alma es un decir y un hablar sin emisión lingüística» (GA 34, 263; trad. de 2007). Así, Heidegger establece en la visión platónica un nexo indisoluble entre la esencia del alma y la esencia del lenguaje, pues esta última «no está determinada primariamente por la emisión, y que no radica en la expresión fonética ni la expresión óptica en signos de escritura y similares; como, al mismo tiempo, la visión de que la esencia del lenguaje se considera íntimamente entrelazada con la esencia del alma» (GA 34, 263; trad. de 2007).

La conducta del alma es determinada como decir, preguntar y responder, pero ella, a su vez, determina y conlleva la esencia del ser humano. Heidegger rescata la descripción aristotélica del

ser humano como *ζῶον λόγον ἔχον* (*Ética Nicomáquea*, I, 13) y con ella se dirige nuevamente a la concepción del lenguaje. Dicha concepción está entrelazada con la caracterización existencial del humano, «en tanto que aspira a ser su más propio *diciendo*» (GA 34, trad. de 2007 264).

Ahora bien, la *διάνοια* al ser un momento de la *δόξα*, evidencia en esta las tres características del decir: a) el decir lo uno por lo otro, el decir del alma siempre es de algo en un sentido general, como un *Sein*; b) tiene una visión, es un decir-se que plantea algo de un modo u otro y; c) lo que se pone en *lugar* de lo otro es un ser [*Sein*] de distintos modos. Por ello, en la *δόξα* se juega el decir-se y representar-se el ser [*Sein*] (GA 34, trad. de 2007 264).

Con estas consideraciones Heidegger muestra de qué manera la *δόξα* es parte de la conducta que entraña la relación entre el ser [*Sein*] del alma con lo ente. Sin embargo, como conducta, esta puede ser verdadera y no verdadera. La verdad tiene sede en el *λόγος* y la *δόξα* es una modalidad del *λόγος*. Por lo tanto, también participa de la verdad², en la medida que se juega en ella el estar presente y hacer presente³ a modo de enunciado. Ella participa parcialmente de la verdad. Pero también, allí se juega el sentido negativo de la *δόξα* como *φευδῆς δόξα*. Esta suponer el fallar, el no acertar, no estar en lo correcto, por tanto, estar en la no verdad.

La manera en la que Heidegger conecta los fenómenos de *δόξα* y *φευδῆς δόξα*, se lleva a cabo mediante la bifurcación [*Gabelung*]. Esta es la esencia de la *δόξα*. Dicha bifurcación reside en la dualidad de aquella, ya que siempre alude a dos objetos, los cuales están y no están dados. Es decir, un objeto que está en frente para un *estar* presente y otro para un *hacer* presente. La conducta dirigida hacia un objeto múltiple, pero a la vez único, es la *δόξα*. Ese es el carácter equivoco de la *δόξα* (GA 34, 291; trad. de 2007). La bifurcación se abre en lo que él llama un campo de juego [*Spielraum*] (GA 34, 297; trad. de 2007).

La bifurcación de la *δόξα* en el campo se funda en el mirar hacia una u otra dirección. La *δόξα*, entendida como predicado, no está exenta de equivocarse y, por tanto, de someterse a la corrección [verdad] o a la incorrección [no verdad]. Este equivoco, el *φευδῆς*, es el «equivocarse

al mirar pasando de largo con la mirada» (GA 34, 296; trad. de 2007). «El equivocarse mirando es un no acertar, errar el *predicado* [*Prädikates*] conveniente» (GA 34, 298; trad. de 2007). En ese movimiento se da un traspasamiento de la mirada [*An-sehen*] al lenguaje [*An-sprechen*]: «(...) Incorrección en el predicado significa incorrección en el enunciar» (GA 34, 298; trad. de 2007). Esta posibilidad de equívoco está fundada en la bifurcación como esencia de la *δόξα*. A su vez, debido a ella, está dado el campo de juego, para considerar algo en cuanto algo (GA 34, 297; trad. de 2007).

Ahora bien, el último paso de Heidegger en este texto es conciliar ese carácter correctivo de la verdad con su dimensión aletheica, es decir, como no-ocultamiento. Para ello, aclara que el fenómeno de la bifurcación de la *δόξα* no corresponde solo a lo ente, sino también al ser [*Sein*]. La razón: «esta bifurcación *original* que consiste en la existencia, en su conducta hacia lo ente, sea del tipo que sea, está orientada de entrada al ser» (GA 34, 301; trad. de 2007). Empero, como ocurría con los modos auténticos e inauténticos del hacerse cargo, el cuidado [*Sorge*] en *SuZ*; aquí también ocurre algo similar con la bifurcación. Esta abre la posibilidad de equivocarse no solo con lo ente, sino mirando ontológicamente, es decir, en relación con el *Sein*.

Así, para Heidegger, al igual que un ente puede ser, en la medida en que se halla des-oculto, también puede aparentarlo. Es en esto que resulta crucial el análisis de GA 34, pues esclarece la condición dual de la verdad aletheica en la que se jugará el *Seyn* en *Bz*. Para Heidegger, entre el *φειδής* y la *ἀλήθεια* hay una conexión interna, en la medida que el aparentar que se juega en y gracias al mostrarse. Empero, al manifestarse, es una forma de des-ocultamiento [*ἀλήθεια*], pero que esencialmente es ocultamiento: «una verdad de cuya esencia forma parte la no-verdad» (GA 34, 300; trad. de 2007). En consecuencia, la pregunta por el ser es equívoca, porque se encuentra en el «entre» del ocultamiento y el no-ocultamiento. Así mismo, la única forma de dimensionar esta condición es desde la historia, pues solo ahí «llegamos a aprender cómo campa la verdad» (GA 34, 301; trad. de 2007). Se vuelve

aquí a la determinación del campo de juego en el que se expresa lo ente, pero también el ser.

Desde las consideraciones de GA 34 a *BzP* el trayecto es mucho más corto. En la primera se perfilan las raíces de la conexión entre el *λόγος* como enunciado, es decir, *δόξα* y su esencial bifurcación. Esta determina la dimensión conflictiva del *Ereignis* en la medida que se funda en la definición aletheica de la verdad, la que, a su vez, posibilita hablar de la historia del *Seyn*. El texto con este mismo nombre, *La historia del ser* [*Die Geschichte des Seyns*], GA 69, escrito entre 1938 y 1940, establece dicha historia, ella misma, como la verdad del *Seyn*. Dicha historia se juega en un claro que supone la posibilidad de la ocultación. Esto queda patente en la sentencia de *BzP*: «El *Seyn* como *Ereignis* es la historia» [*Das Seyn als Er-eignis ist die Geschichte*] (GA 65, 493; trad. libre del alemán).

El ser humano se encuentra errante en dicha historia, pues se ha perdido entre la historiografía del ente (GA 69, 29). En la comprensión de esa historiografía se debe hacer la distinción entre el lenguaje como un mero medio de comunicación, como una moneda de cambio de opiniones, pues peligra en perderse nuevamente en medio de los entes, en este caso las palabras (GA 69, 153) y un lenguaje que logre superar el abandono del *Seyn*, aquel estado de olvido de la diferencia ontológica. Aquí, empero, subyacen los efectos de dicha diferencia que atraviesa los esfuerzos de Heidegger por buscar ese suelo más original, auténtico, ya que no es mediante la correspondencia con el ente que el *Seyn* pueda ser llevado al lenguaje (GA 69, 201).

Ahora bien, hasta aquí se ha observado la persistencia de la tesis del carácter derivado del lenguaje, establecida como un eje central de los señalamientos en *SuZ*. Es decir, que el lenguaje, en sus distintas formas, sea como *λόγος*, *δόξα*, *Rede*, parece ser siempre un fenómeno que remite hacia otro sitio, hacia una instancia más fundamental, sea esta el sentido o el *Seyn/Sein*. Además, como se vio en GA 34, Heidegger parece alejarse de esa aprehensión directa que en su obra temprana atribuía al método fenomenológico. Más aún, en esas mismas lecciones acusa como un error de la fenomenología suponer que los fenómenos se puedan ver bien gracias

a la imparcialidad producto de los aspectos o escorzos. No obstante, con esto no quiere decir que jamás se puedan avistar los fenómenos mismos, sino que el problema es obtener el aspecto correcto [*der rechten Hinsicht*] (GA 34, 286). El problema en concreto radica en que «(...) Lo que nos obtura el camino no es que miremos en general a un fenómeno bajo un aspecto, sino que, en la mayoría de los casos, el aspecto no tiene su origen auténtico y pleno desde el fenómeno mismo» (GA 34, 268; trad. de 2007).

Ahora bien, parece existir una enorme dificultad en llegar a ese origen que proporcione el «aspecto correcto» si se comprende el fenómeno de la bifurcación oscilante entre la verdad y no-verdad. Este opera desde el punto de partida de toda aproximación a los fenómenos, pues es inherente al lenguaje como el mismo pensador lo demostró en GA 34. En este respecto, las consideraciones de *BzP* y GA 69, muestran cómo se extrema la imposibilidad de sortear esa dificultad y cómo esta depende en el fondo de una postura que *excede*, inclusive, a la diferencia ontológica.

La primera aproximación a esa excedencia radica en que tanto el ente [*Seiende*] y el *Seyn* se abren ambos, *por igual*, desde la bifurcación del lenguaje doxástico. La posición más extrema de los alcances de GA 34, observada aquí, supone no solamente que la *dóζa* es bifurcación, sino que todo lenguaje lo es. Por tanto, también todas sus manifestaciones, como expresión o enunciado, sin importar desde dónde procedan. Ya sea desde la ciencia, la filosofía o el arte. Justamente esto último es lo que podría alejar este trabajo con otros señalamientos en la obra posterior heideggeriana, en especial la caracterización poética de su viraje. Empero, lo que resta por vislumbrar es en qué se funda la excedencia abierta en la bifurcación del lenguaje, hacia allí se dirige este trabajo.

En *Carta sobre el humanismo* [*Brief über den Humanismus*] recopilada en 1967 en el volumen titulado como *Hitos* [*Wegmarken*], Heidegger pronuncia una frase que se hará famosa: «(...) El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el ser humano» (GA 9, 313; trad. libre del alemán), pero también es casa de la verdad del ser [*Sein*] (GA 9, 318). Las dos figuras que

resguardan dicha morada son quienes piensan y quienes poetizan, en cuyo decir-se acceden directamente al corazón de la morada, al lenguaje. Un pensar y poetizar que es distinto a la teoría y a la ciencia.

Allí, Heidegger hace un llamado a la liberación del lenguaje de la gramática, de la interpretación técnica del pensar, inaugurada, según él, por Platón y Aristóteles (GA 9, 314). En su rechazo de la teoría, observa una desesperada manera de salvar la autonomía del pensar respecto del actuar y el hacer. Se trata de una necesidad de justificar su existencia frente a las ciencias, deseando elevarse a sí misma como ciencia, pero abandonando al mismo tiempo la esencia del pensar (GA 9, 314). Pues «la ciencia no piensa». Es la tesis con la que inaugura sus lecciones intituladas *¿Qué significa pensar?* [*Was heißt Denken?*] de 1954, GA 8⁴. Heidegger plantea el lenguaje de una forma distinta a los textos anteriores, pero en el fondo se mantienen las inquietudes y relaciones centrales. Allí el fenómeno del lenguaje, al pensarse en su esencia a partir de la copertenencia con el ser [*Sein*] y, esta, a su vez, como morada del ser humano, resulta «advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta» (GA 9, 269; trad. de 2000). Es decir, el lenguaje supone el campo directo de acceso al *Sein*. En el lenguaje mismo se juega la aclarante dación de lo ente y el ocultamiento del ser. Sin embargo, esto no es una mera identificación entre lenguaje y *Sein*, en la medida que supone siempre un tránsito, un movimiento que resulta en la verdad del *Sein* arribando al lenguaje y que el pensar llegue a alcanzar dicho lenguaje (GA 9, 344).

Ahora bien, en este texto se confirma que, en definitiva, la dimensión aletheica del lenguaje se extiende a todo pensar. Con ello, se abre una tensión entre los modos de arribar al lenguaje y, por tanto, en la expresión de la verdad del *Seyn/Sein*. En ese texto, el lenguaje parece ser similar a la posición que ocupaba el discurso [*Rede*] en *SuZ*, es decir, un fenómeno fundamental, ontológico. Este, en lugar del sentido, se dirige hacia el ser [*Sein*]. La diferencia radical con *SuZ* es que en GA 9 el lenguaje parece más una suerte de campo mediador entre el pensar-poetizar y el ser [*Sein*].

Sin embargo, esto abre algunas preguntas básicas: ¿por qué no todos los modos propios o impropios tienen acceso a la verdad del ser [*Sein*]? Esto se contesta inmediatamente con los alcances de GA 54, en donde se mostró la necesidad de que se dé un aspecto correcto. La *δόξα* tiene muchas caras, debido a su bifurcación, no obstante, algunas de ellas son equívocas y no alcanzan la verdad, ese sería el caso de la teoría y la ciencia. Empero, ¿cuál es la justificación de que el pensar y el poetizar sean aspectos correctos? En sus lecciones de 1953, llamadas *Introducción a la metafísica* [*Einführung in die Metaphysik*], GA 40, Heidegger examina la relación del ser [*Sein*] y el pensar [*Denken*].

Dicha relación abre una respuesta tentativa a la pregunta antes planteada. La tensión arriba descrita es palpable cuando Heidegger, similar al fenómeno descrito en *Caminos de bosque* [*Holzwege*, GA 5] respecto a la obra de arte, señala que en el lenguaje devienen las cosas tal y como son, pero, desde él mismo también surge la distorsión como palabrería o habladería que imposibilita el acceso a las mismas (GA 40, 10-11). Esta condición paradójica del lenguaje deriva en que el *Sein* se ha vuelto solo una mera palabra. Esta, al igual que muchas otras, está sujeta al desgaste y deterioro que ha sufrido el lenguaje al ser empleado sin árbitro, sin nada que lo domeñe. Según Heidegger, quienes hacen uso del lenguaje lo hacen sin riesgos, a placer; el problema es la relación con el lenguaje (GA 40, 39).

Como se dijo antes, Heidegger ve en la relación técnica con el lenguaje, meramente gramatical, como parte del problema. Las formas gramaticales son insuficientes para garantizar el acceso directo al *Sein*, aunque dicen mucho de este, como el preguntar mediante la *Destruktion* evidencia. Empero, lo que interesa aquí es cómo la dimensión poética parece sortear la dificultad en la relación con el lenguaje. La respuesta encuentra su núcleo en la actitud violenta del decir poético, el cual dobla al ente para que el ser humano se inserte en él. La aperturidad constituye lo que el ser humano debe domeñar para poder ser sí mismo en medio del ente, para ser histórico (GA 40, 120).

Ahora bien, esta relación tiene tres consecuencias cruciales: a) la comprensión de la

percepción como de-cisión [*Ent-scheidung*]⁵; b) dicha percepción se encuentra íntimamente ligada al *λόγος*; y c) este último fundamenta la esencia del lenguaje: es una lucha que constituye la existencia histórica del ser humano (GA 40, 128). El ser humano es *λόγος*, al ser histórico, porque Heidegger encuentra en el *λέγειν* la violenta conjunción [*sammeln*] y percepción del ser del ente en el *Ereignis*. Para Heidegger en este evento poetizante se da el sometimiento del ente y se coloca en el *Sein*. Las palabras hacen patentes al *Sein* y se convierten en un signo, el cual, en un segundo momento, se antepone al ente. Empero, el lenguaje, por su bifurcación, tanto como somete en su conjunción y preserva, también está abierto a la desvinculación y la pérdida.

Así, inmediatamente, luego de ser acontecimiento apropiador, se transforma en palabreo y deriva en el encubrimiento del *Sein* (GA 40, 132). En este sentido, esta lucha muestra que el sometimiento poético no logra sortear por completo la bifurcación del lenguaje asumida en GA 34, debido a que en ella misma se abre la alternancia entre la verdad y no-verdad, el des-ocultamiento y el ocultamiento. Con ello se produce un desalejamiento del ente y el *Seyn/Sein* al sufrir la distorsión constitutiva de toda expresión, en tanto lenguaje. Estas consideraciones permiten esbozar la Tesis I: *la dimensión aletheica del lenguaje apunta hacia la excedencia de la diferencia ontológica, ya que tanto el ente como el ser participan en igual medida de la bifurcación polémica —πόλεμος— del ocultar/des-ocultar que fundamenta la ex-presión como aperturidad/«ex» [descultamiento] y cierre/«presión» [ocultamiento]*. En qué consiste dicha excedencia es lo que se vislumbrará en el resto del escrito.

2.1.2. El lenguaje como exceso

Mucho se ha dicho hasta aquí respecto al lenguaje, pero resta más por decir sobre el exceso, el cual se dice de muchas formas. Siguiendo a Dumoulié ([2011] 2016) se trata a la vez de un juicio y de un afecto —*extasis*⁶—. Presupone una norma, un límite, por lo que es relativo a estos. Además, se confunde con la desmesura e inclusive la transgresión (263). También se

escabulle respecto a la forma de aprehenderlo, ya sea desde la dimensión cualitativa o la cuantitativa. Aunque como afecto es más cualitativo. Sus diversas manifestaciones engloban desde «la barbarie, la bestialidad, la locura, (...) intemperancia, ausencia de dominio de sí, miedo a la falta» ([2011] 2016, 265). Sin embargo, para Dumoulié todas esas distintas formas de convocar el exceso encuentran su unidad ontológica en la *ὑπερβολή* aristotélica. Según él, en la *Ética nicomáquea* caben en dicho vocablo casi todas.

De la misma forma, en esta noción «se asienta una potencia que escapa al *logos* y que lo excede» ([2011] 2016, 266). La consecuencia extrema de esto es la comprensión del exceso como «la realidad ontológica del ser hablante» ([2011] 2016, 266). Para Dumoulié, al declararse hegelianamente que todo lo real es racional y, por tanto, puede ser fagocitado por el *λόγος*, queda patente que el exceso constitutivo del lenguaje se desea suprimir⁷. Con ello se abre una situación que él define a modo de «(...) una carrera pérdida detrás de lo real que excede, o sea detrás del significante que hace falta para decirlo; carrera sin término, que trata de *remediar* la falta del lenguaje por la invención de figuras, de ritmos, de imágenes» ([2011] 2016, 269).

Así, el autor termina concordando con Heidegger respecto a la dimensión poetizante del lenguaje, pues encuentra que el remedio se halla en la creación estética. Esta participa del ser y el no-ser, o en términos heideggerianos, de la bifurcación de la verdad y la no-verdad: es un remedio que, recordando al *φάρμακον* platónico, «cura el mal por el mal, el exceso por el exceso» ([2011] 2016, 269). Por ello, para Dumoulié, la ciencia estética es la ciencia del exceso que puede definirse como: «un vacío que se abre en el lugar donde el lenguaje toca lo real y donde surge la falta de un significante primero. Si la filosofía repudia con folclor ese vacío, declarando todo lo real racional, la estética le da forma, con el riesgo de denegarlo» ([2011] 2016, 271).

Aquí, sin embargo, por vía negativa, en ese gesto de rechazo e incansable intento de extensión del *λόγος*, se vislumbra el motor de la filosofía. El engranaje de un movimiento constante de rellenar ese vacío. No esta, ni la estética, que corre el riesgo de querer también

anular el exceso, escapan a este movimiento constitutivo del paradójico modo de ser del lenguaje. Este, como morada, parece tener un repliegue interno y externo simultáneo: él es la posibilidad del cierre y la salida al mismo tiempo. Pero también como se dijo en la primera tesis, esto mienta de igual forma la ex-presión. Si el ser del lenguaje fuese aprehensible en una forma geométrica sería la imposible condición de adentro-afuera que abre la cinta de moebius. Un repliegue constante que cancela la asumida regularidad sensible de los fenómenos cotidianos y, a la vez, la evidencia. Un exceso de lo experiencial que se perfila, paradójicamente, como la experiencia más fundamental e inmediata del ser humano expresivo.

Otra forma de comprender el exceso resuena en la propuesta de Polt (2011). Observa el exceso respecto a lo que aquí se entiende como las tres tesis centrales del lenguaje en *SuZ*. Se pregunta cómo la misma pregunta por el ser concierne a otros elementos que van más allá de la esfera del sentido: la exceden. Además, distingue al menos dos asuntos claves en la contraposición radical entre exceso y sentido: a) aunque el exceso no sea el sentido, se presenta en términos de sentido, por esto hay sentidos del exceso (2011, 33) y b) el sentido del ser siempre apunta más allá de sí mismo. Apunta hacia lo que excede el sentido, lo que no es agotado por el sentido (2011, 34). Así, en esta interpretación existe una tensión entre exceso y sentido difícil de resolver. Dicha tensión no escapa al problema del lenguaje, en la medida que, según Polt y concordando con Dumoulié, la indicación poética abre el misterio de la naturaleza como exceso del sentido. Ese misterio, según el autor, no puede ser reducido a ninguna interpretación (2011, 37).

Polt entiende la diferencia ontológica como una escisión entre los entes y el sentido de los entes. Desde las consideraciones heideggerianas de la mundicidad se desprende que estos, en su aperturidad, se juegan en el sentido. Empero, los entes exceden al mismo: se trata de un exceso extralingüístico. Es decir, el martillo pesado, p.e., no se agota en lo que remite su «martillez» o su pesadez. Cuando se toma el martillo mismo y se siente su peso⁸, se experimenta como ese algo allí. Al mismo tiempo se excede la aprensión

de la remisión de las palabras que apuntalan la mundicidad del martillo. Con estas observaciones Polt concluye que el exceso, en sí mismo, es parte del sentido de un ente: para él los entes son dados comprensoramente de manera distinta al sentido (2019, 211).

Esto vuelve a poner en cuestión la relación entre *Sein/Seyn* y sentido. El eje fundamental hacia el cual apunta el ser del lenguaje. Además, la relación entre el lenguaje como ex-presión y el exceso que se abre-cierra en lo dicho, especialmente en el decir poético. Aquí la pregunta en juego es la siguiente: ¿el exceso de la condición aletheica del lenguaje es el mismo exceso que observa Polt en la donación de los entes? Antes de contestar esta pregunta se debe observar con mayor detalle la paradoja que se desprende de la consideración anterior. Para Polt, quien mejor ilustra la problemática es Parménides: la contraposición de un ser en un sentido ininteligible, uno, excluido de la generación y la multiplicidad, cuya contraparte, el reino del no-ser, no dona nada. Este último, muy en línea de la propuesta de Dumoulié, es para Polt un exceso del ser como sentido, pues estrictamente el «es» del no-ser mienta una nada sin sentido, empero, parece encontrar sus propias consideraciones en la segunda parte del *Poema* (2019, 212).

Allí, sin duda, se encuentra la clave, como también observó Heidegger, de esta bifurcación que ciñó a la comprensión de la *ἀλήθεια* [9]. Cosa que Nicol parece dejar de lado, al cerrar la interpretación parmenídea exclusivamente al proemio. ¿Qué pasa con el resto del *Poema*, especialmente DK 28 B 8? El error de Nicol es dejar pasar la sentencia que inaugura el extenso extracto: *μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν*. Esta aclara que se sigue hablando en el relato de una única senda de lo que es. Parménides prosigue a enumerar las características del ser inmóvil, continuo y único que acusa Nicol. Mas, allí mismo, comprendido el *continuum* (DK 28 B 8. 25), pues nada escapa a lo que es, *οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἑόντος* (DK 28 B 8. 35), se abre la confusión de la multiplicidad. También de la generación y la destrucción, ser y no-ser, así como el movimiento.

Empero, para Parménides, esos son nombres [*ὄνομα*] que los humanos mortales han adoptado creyendo que son verdaderos (BK 28 B 8. 37).

Así, lo que posibilita la expresión de las diversas señales [*σηματα*] del ser en la confusión de los humanos mortales, es una *relación bifocal* que permite desenfocar y enfocar el ser. Para ello, la clave es el alejar y el des-alejar. El panorama a distancia, omnicomprende, parece capturar sin distinciones una homogeneidad, la clave de la unidad del ser. Cuando se da la des-alejación y se está en medio del ser, se está siendo; la diferencia misma del correlato entre quien observa y lo observado abre la heterogeneidad. En esta el mismo siendo-en-medio conlleva el movimiento, el tiempo. Por tanto, la muerte y el «no-ser» como ausencia. Por ello, siguiendo los pasos de Heidegger, ahondando en esa profunda relación entre la vista y el decir en el pensar griego [10] explorada en GA 24, se debe volver a la bifurcación del lenguaje. Esta ex-presa, en un sentido fundamental, el ser de todo ente en su dimensión bifocal. Pero, a su vez, es notoria la paradoja: ¿no sería igualmente un nombre la visión desenfocada y omnicomprende del ser? ¿No sería tan solo un problema de *distancias*?

Una respuesta tentativa se rescata del texto de Murillo (1987), para quien, en un gesto que reúne a Parménides y a Heráclito, se trata de un camino en dos vías: una de ascenso al ser unitario y la verdad, la otra es el descenso desde lo uno a lo múltiple. Un tránsito constante, en el que la apariencia, el peligro que Heidegger encuentra en la *δόξα*, tiene un lugar privilegiado. Puesto que ella se encuentra en una suerte de término medio (1987, 23). Así, la dimensión doxástica, que para Heidegger se juega en una bifurcación y cuyos alcances se asumen aquí para todo lenguaje, es a-letheica en un sentido más claro. De esta manera resulta patente cómo el lenguaje es fundamentalmente exceso. Este se juega en el «entre» de la homogeneidad y la heterogeneidad, un entre que excede tanto lo igual como lo diferente. Un entre que trata de cerrar y abrir a un tiempo el sentido y el sin-sentido de un estar-en-el-mundo por definición *ex-lingüístico* y *ex-significante*.

2.2. El exceso según Heidegger

Hasta aquí se ha logrado establecer la conexión entre el fundamento aletheico de la diferencia ontológica con la dimensión excesiva que el mismo lenguaje entraña al jugarse en el «entre», cuyo sustento es la relación bifocal con el ser. Sin embargo, no se ha demostrado en qué sentido, según la primera tesis, esto supone una excedencia de la diferencia ontológica. Una excedencia que no es la superación, ni la abolición de la misma, sino el señalamiento de una dimensión más radical que la misma diferencia. La hipótesis en este apartado es que para entender esa excedencia de la diferencia ontológica se requiere otra comprensión del exceso. Una que se desprende de la misma obra heideggeriana: el exceso como *Übermaß*. Este vocablo puede ser traducido de múltiples formas: exceso, sobremedida, desmesura, colmo, exorbitancia, etc. Así mismo, como otros términos relevantes en el pensamiento heideggeriano, ha tenido diferentes alcances y modos de entenderse.

Como se perfiló con Polt, existen perspectivas que indican la proto-presencia del exceso, el *Übermaß*, a modo de un exceso radical no hermenéutico, extralingüístico, fuera del sentido. Según las indicaciones de *SuZ* y otras obras tempranas, sería un exceso respecto a lo a la mano [*vorhanden*], a guisa de resto que se puede llamar la no-mundicidad del mundo [*Unworlded World*] (cf. Colledge 2018). Sin embargo, este apartado se centrará en la comprensión del vocablo en *Bzp*. Allí, es tematizado tan solo ocho veces, siendo un vocablo marginal en el texto.

A continuación, se enlistan las principales tesis alrededor de la noción en *BzP*: a) *Übermaß* como una cualidad de la fuerza del poetizar fundador del *Seyn* (GA 65, 11); b) *Übermaß* a modo de calificativo de la intimidad [*Innigkeit*] del *Seiende* y el *Seyn* (GA 65, 46); c) *Übermaß* como cualidad de la unidad del tiempo y el espacio (GA 65, 70); d) *Übermaß* como la nada que mienta el rechazo [*Verweigerung*] de la donación del *Seyn*, quien en su abandono se abre como nada para que el ente sea (GA 65, 245-246); e) la definición de *Übermaß* como la sustracción de toda apreciación y medida (GA 65, 205); f)

Übermaß como calificativo del viraje [*Kehre*] sobre sí mismo del *Seyn* como *Ereignis* (GA 65, 413) y, finalmente, g) *Übermaß* como la calificación de la *Kehre* entre la pertenencia humana y el divino necesitar [*menschlicher Zugehörigkeit und göttlichem Bedürfen*] que se juega en la apertura del *Ereignis* (GA 65, 414).

Solamente en el señalamiento «e», la noción de *Übermaß* se define no como una característica, ni adquiere su concreción respecto a algo más, sino desde sí misma. Allí, en el único párrafo dedicado a esta noción (§131), Heidegger descompone la palabra mediante un guion para evidenciar este «por encima de toda medida». Así el *Über-maß*, mienta el sustraerse [*Sichentziehen*] o, lo que es igual, el ocultarse [*Sichverbergen*] de toda apreciación o medida. El *Über-maß* conlleva que el *Seyn* en ese sustraerse se acerque al claro [*Lichtung*] del ahí, en tanto se da como *Ereignis* al *Dasein* (GA 65, 249). Empero, Heidegger aclara respecto a esta relación de *Übermaß* y *Ereignis*, que no se trata de que el primero sea una propiedad del segundo. No hay *Ereignis* sin *Über-maß*. Tampoco el *Über-maß* refiere a un algo más allá, en un sentido suprasensible, sino que es el forzamiento [*Erzwingung*] del ente en el *Ereignis*. Es decir, la presentificación de lo ente en el claro.

De la misma forma, esta sustracción de la medida hace surgir todo lo contrastable y, por tanto, es más originaria que la medida. Abre el espacio de la contienda [*Streit*], entre *Seiende* y *Seyn*. Este tiene un sentido profundamente aletheico. Es el ocultarse de la originaria pertenencia del *Seiende* respecto del *Seyn*. Por esto, el *Ereignis* halla su esencia oculta en este sustraerse del *Seyn* que dona al *Seiende*, el cual se apertura como un amplio claro que posibilita el ocultamiento (GA 65, 249).

Lo que se pretende aquí es radicalizar las consecuencias de la comprensión del *Über-maß* como sustracción de toda posible contrastación que, a su vez, permite toda contrastación. Esta contienda se establece a partir de la co-pertenencia de *Seyn* y *Dasein*, cuya comprensión es aún más clara mediante el señalamiento de este último como guardián de la morada del *Seyn*. La consecuencia del *Über-maß* que supone el *Ereignis* implicaría en última instancia la

imposibilidad de toda contrastación. La disolución de toda diferencia e igualdad, homogeneidad y heterogeneidad, unidad y pluralidad. Además, la no contrastación entre propiedad e impropiedad, entre claridad [verdad] y oscuridad [no verdad], entre *Seyn* y *Seiende*. Con esto último, la supresión de la diferencia ontológica.

Una de las interpretaciones que se acercan a las consecuencias de la radicalidad del *Übermaß* heideggeriano es la comprensión del *Ereignis* como un exceso distinto al de la existencia de los entes. Aquel exceso que mienta la dimensión *ex-significativa* de los entes. Esto se debe a que el *Ereignis* no se trata de un ente, pero tampoco es el ser del sentido: es el sin-sentido o el auto-ocultamiento que dona el ser como sentido (Polt 2011, 27). Para Polt, el *Ereignis* supone un evento en el que se da el sentido, pero él mismo no tiene sentido: supone el último exceso. Una donación del sentido que no se lo dona a sí misma, porque no es el sujeto destinatario del sentido. Debido a que el origen de la significación no puede ser este mismo significante. Consecuentemente, el *Ereignis* no puede ser entendido, develado o interpretado como ocurre con los entes. Por esto, Polt rechaza que el *Ereignis* sea una estructura, pues estaría dentro de la esfera del sentido y podría ser accesible mediante una interpretación fenomenológica (2011, 44).

Sin embargo, para Spinoza (2005), el *Ereignis* refiere a un aspecto esencial del lenguaje. Según el autor, este refiere a la revelación de las cosas de tal manera que se comprende que estas se muestran de formas distintas, bajo distintos aspectos, en varios modos de desvelación. Además, debido a que la esencia del *Ereignis* es el *Eignen* o la apropiación, este supone la fuerza del lenguaje. Esta tesis empata con la aserción «a» respecto al *Übermaß* señalada arriba. Lo entiende como el poder apropiador de lo que se muestra en el decir (2005, 500). Pero en la lectura de Spinoza, a favor de Polt, se debe enfatizar que hay una clara reducción del pensamiento de Heidegger a lo que Bertorello (2008) entiende como una teoría de la enunciación.

Ese autor delimita dicha teoría al período temprano del pensador alemán. Según la tesis de Bertorello, la teoría de la enunciación parte del hecho de que el sentido tiene un origen y que

al alejarse de este se degenera. En este respecto, también, cabe preguntarse si Polt fuerza los alcances de la primera filosofía heideggeriana, al hablar en términos del sentido para referirse a las tesis sobre el lenguaje de la obra tardía. Un período en donde el sentido deja de fungir como el fundamento del lenguaje. Además, se debe esclarecer si la noción de *Übermaß* mienta un exceso distinto a la condición bifocal que funda la condición bifurcada [aletheica] del lenguaje establecida en la Tesis I.

Otra postura, la de Sheehan (1979), congrega la comprensión del *Ereignis*, como una suerte de estructura kinésica, el evento de la inteligibilidad, la *ἀλήθεια*, y el problema del exceso. Para este autor es la conexión entre: a) exceso, transcendencia del *Dasein* y b) receso, entendido como ocultamiento o rechazo [*Verweigerung*]; la que posibilita el acceso, la apertura en un sentido general de *Dasein* y *Seiende*. Según esta interpretación, el Heidegger temprano muestra una expansión del acceso. Dicho acceso es propio del ser humano y le empuja a abrir el horizonte de la inteligibilidad. Mientras que el Heidegger tardío expandirá el horizonte que ya está abierto y recesivo. Es decir, el exceso de lo humano y aquello que permite el acceso a los entes. Para él, en los dos periodos el tema es el mismo. Esto debido a que la dimensión de exceso-receso es la propia dimensión del ser humano y este es apropiado en esta, esto es el *Ereignis* (1979, 632).

Esta condición del humano como apropiado en la dimensión recesiva es lo que justifica que sea llamado, sintonizado o sacado. No desde un afuera que hipostasia la dimensión recesiva, como si algo o alguien le llamara, le sintonizara o le sacara. El receso es conocido y registrado únicamente en el exceso del ser humano mismo. La similitud del exceso y el receso es descrita igualmente en el *Ereignis*: la apropiación del ser humano consiste en no ser sí mismo, este se apropia a sí mismo desde su propia impropiedad. Así, la unidad entre exceso-receso es capturada como *ἀλήθεια*, cuyo núcleo es el receso u ocultamiento. No se trata de una absoluta ocultación o una nada, sino un retiro que crea una claridad desde la cual los entes aparecen y son accesibles (1979, 634).

Ahora bien, aunque la explicación de Sheehan se enmarca en el contexto de la noción de *Übermaß*, este parece referirse al ser humano como exceso y no al *Seyn*, se acerca más al sentido del exceso del *Dasein, überhöht* (GA 65, §176)¹¹. Aun así, las indicaciones de Sheehan abren la posibilidad de comprender en qué sentido se habla de una «estructura» del *Ereignis*. Aquí se pretende hacer una modificación en dicha estructura kinésica para ajustar la Tesis I. Se pretende destacar la imposibilidad de contrastación que mienta el *Übermaß* del *Ereignis* a modo exceso de la diferencia ontológica. Además, se afirma junto a Polt, que esa indicación del *Übermaß* mienta un exceso de toda inteligibilidad y comprensibilidad, el no-ser en un sentido parmenídeo. Así mismo, junto a la interpretación de Romano ([1998] 2007), esto parece colocar en el *Ereignis* el horizonte¹² de la apertura del *Seiende* y del *Seyn* mismo.

Según Romano, ya desde *SuZ* el *Sein* se piensa como acontecimiento, por supuesto, en un sentido distinto al *Ereignis* de *Bzp*. Así mismo, observa en la *Kehre* una profundización del pensamiento del ser como acontecimiento. El *Seyn*, en el sentido verbal que mienta el vocablo alemán, supone una suerte de transición o pasaje [*Übergang*], un tránsito hacia el ente. Esto no implica que abandone su lugar para reunirse con el ente que está separado de él. Más bien el *Seyn* sobre- viene al ente que descubre, esto es el arribo. Sin embargo, ambas, la sobrevenida [*Überkommis*] y el arribo [*ankommt*] suponen una diferencia en movimiento. Un movimiento en el que se mantiene en relación.

Es la sobrevenida en la que el *Seyn* mismo se encubre en el arribo [el ente] ([1998] 2007, 129). Este movimiento que Romano llama la *diferenciación*, conlleva que sea imposible separar al *Seiende* del *Seyn*. Es a partir del ente que el ser se dona [*Es gibt Sein*]. Este movimiento, el acontecimiento, resulta para Romano algo distinto al *Ereignis*. Va más allá de la apropiación que señala el *eigen*, pues la etimología apunta al *äugen*. Un mirar, cuyo sentido remite al movimiento que hace posible la visibilidad, el aparecer o el hacer resaltar. *Ereignis* no es el acontecimiento sino aquello que permite que haya acontecimiento, «aquello a partir de lo que el ser mismo puede

mostrarse y aparecer (...) venir bajo la mirada, *Er-äugen*» (130). Esta comprensión del *Ereignis*, como una suerte de condición de la manifestación del *Seyn/Sein* como acontecimiento, encuentra su sustento en el *Übermaß*. A guisa de una suerte de despliegue que, al sustraer toda contrastación, al excederla, permite que se dé la condición bifocal. Es el pasaje de *Seyn/Sein* a *Seiende*, pero también de *Seiende* a *Seyn/Sein*. Es la co-pertenencia, entendida en clave parmenídea como un solo pasaje en dos direcciones.

Así, la polémica aletheica que supone la dimensión bifocal de dicho tránsito y que se expresa en la bifurcación doxástica, el exceso del ser del lenguaje (Tesis I), encuentra su sustento. Este sería un exceso más radical, el *Übermaß*, toda vez que tal exceso en su supresión de toda diferenciación, permite, paradójicamente, la diferenciación. Así, se alcanza aquí la Tesis II: *el exceso de la condición bifurcada de la expresión doxástica de Seyn-Sein-Seiende apunta hacia el exceso de la condición bifocal de la diferencia ontológica, este, a su vez, remite a un exceso más radical, al Übermaß del Ereignis como la supresión de la diferenciación misma.*

2.2. La mismidad de la diferencia ontológica

Aquí se afirma junto a Moreno Gutiérrez (2022) que la diferencia ontológica es el «entre» mismo, lo que se ha nombrado como la condición bifocal. Ese movimiento de diferenciación entre *Seyn* y *Seiende*, en términos de Romano, no se opone a la idea de ente como dato del ser (cf. Nicol, 1974), porque lo óntico es lo que hay, lo constatable. Desde allí es posible encaminarse hacia lo ontológico como el lugar de la pregunta, «supone un desgarramiento con respecto a lo constatable, sin el cual ello no sería constatable» (Moreno Gutiérrez 2022, 2). Empero, lo que se mantiene en pie es la pregunta por la ocultación del ser: si tanto *Seyn* como *Seiende* se juegan en la bifurcación polémica (cf. Tesis I) abierta en la contrastación, ¿por qué seguir relegando únicamente el *Seyn/Sein* al ocultamiento?

Para Parménides la dimensión doxástica es inescapable, es una necesidad —ὥς τὰ δοκοῦντα

χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα (DK 28 B 1.54-1.55)¹³—. Así, la confusión entre distintos nombres para las señales del ser, en las que incluso el excesivo no-ser tiene lugar, es inescapable. Ese campo en donde todo se jugaría en el *δοκέω*, un opinar, un parecer, en el sentido de suposición. Es lo que mienta el «me parece que, creo que, imagino que...pero no tengo certeza, ni seguridad». Esa es la indicación más original de aquello a lo que se contrapone la *ἀλήθεια* parmenídea. En consecuencia, hay algo de razón cuando se observa que lo negado en la *ἀλήθεια* es el letargo, la distracción que causa la inseguridad y por esto carece de *πίστις*. Sin embargo, esto no sería solo una actitud frente al ser. Ella se funda en una condición bifocal que atraviesa su existencia: la diosa *ἀλήθεια* está en una distancia omniplectante, desde la cual es certero aprehender un ser homogéneo y estático. Mientras los humanos mortales *están* determinados ellos mismos por el «entre», por esa distancia que no se encuentra muy cerca, ni muy lejos. Además, la expresión de dicha distancia se da en el lenguaje.

De allí que, el poetizar sea descrito por Heidegger como poder, como una fuerza que encuentra su arroyo en la certeza, en una firmeza y apuesta radical. Esta certeza se contrapone a la habladería, frívola e insegura. Sin embargo, estos señalamientos no invalidan la comprensión de la *ἀλήθεια* como des-ocultamiento, en la medida que el letargo, la distracción, puede ocultar cosas a la mirada. A su vez, mienta el origen de la inseguridad, el *δοκέω* que supone un resto que se ignora, por esto la actitud dubitativa. En su análisis de la sentencia de Anaximandro (cf. GA 78), Heidegger encuentra en el ocultamiento el olvido, es decir, la otra acepción de *λήθη*, aquello que permite entender cómo se funda la *δόξα/δοκέω* en el *λήθη*. Mas en el *Poema*, la confusión no pasa por la ocultación o el olvido del ser, la confusión radical es la del ser con el no-ser. Hacia este asunto conduce el *Übermaß*.

El misterio, como se dijo con Polt, es cómo el no-ser tiene lugar en DK 28 B8. Un no-ser que escapa a todo lo pensable, pues ser y pensar suponen lo mismo [... *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*] (DK 28 B 3)¹⁴. Un no-ser que no mienta la ausencia, ni la muerte, ni tampoco las posibilidades, lo que llegará a ser (DK 28 B 6.15), sino

la impensabilidad. Empero, la ruta del no-ser, se abre como imposibilidad de enunciación, cognoscibilidad y acceso (DK 28 B 2.12-2.13). ¿Por qué, aun como mera confusión, como un nombre, la ruta del no-ser tiene cabida en las opiniones de los seres humanos? O, de otra forma, aunque los seres mortales confundan otras cosas con la ruta del no-ser, ¿por qué es posible tan siquiera nombrarla? Estas preguntas obligan a repensar el *Übermaß* del *Ereignis*, esa disolución de toda contrastación que permite toda la contrastabilidad. Esta última es indisoluble del pensar. La pensabilidad de todo ente es la contrastabilidad de algo, en cuanto algo. El horizonte interpretativo de lo ente abierto en el acontecimiento del *Seyn-Sein-Seiende*.

El *Übermaß* en su remisión a la escisión más profunda de la historia del pensamiento, radicalizada en Parménides, se puede entender como ex-ceso. Este ya se vislumbró en la Tesis I sobre el lenguaje, pero ahora con un giro distinto: el «ex» [salida] contenido en el «ceso» [cierre], supone un límite. Desde aquel, toda posible salida está replegada en sí misma: la esfera de la pensabilidad, de la contrastabilidad, del sentido y toda comprensibilidad. Así, la diferenciación mienta el no-fundamento, el «no» que sirve como indicación, señala el límite que marca el «ex» del «ceso». Dicho límite contiene a la fuerza de la diferenciación dentro de sí misma. En consecuencia, cuando parece escapar de la pensabilidad, es tan solo una vuelta hacia ese horizonte comprensor del «entre». La diferenciación misma de la diada fuera-dentro [ex-ceso], no escapa a la bifurcación polémica que se ex-presa en los modos de pensar y decir el acontecimiento del *Seyn-Sein-Seiende*, determinados por la relación bifocal con este último.

Además, dicho «espejismo» del escape, que parece «una instancia previa» a la donación del acontecimiento en la definición del *Übermaß* en *BzP*, no puede serlo. No-ser implica no tiempo¹⁵, ni espacio, ya que al dar cuenta de ambos se presupone el horizonte del «entre» de la diferenciación. Un ex-ceso tal tiene su origen en la dimensión excesiva que determina la relación bifocal en el acontecimiento del *Seyn-Sein-Seiende*. Es la dimensión extralingüística del estar en el mundo que resaltó Polt, pero que

Domoulié ha señalado de otra forma: lo real. Un resto del despliegue existencial que supone el estar en medio del mundo, que es fundamentalmente ex-presivo. Por tanto, es siempre carencial: la condición bifocal de quienes son mortales está en el «entre» por su misma condición finita. La condición bifocal es una determinación epistemontológica del ser humano.

Mienta por un lado el propio acceso al acontecimiento del *Seyn-Sein-Seiende*, desde una única esfera de la pensabilidad humana que tiene un acceso escorzado a los fenómenos. Ya desde el sentido griego de *φαινόμενον* es evidente el resto siempre oculto de aquello que viene a la luz. Un resto que señala que estos no se dan omnicomprensoramente, como si estuviesen ante la mirada divina de la diosa. De allí que el «entre», el modo bifurcado de la *δόξα*, sea el único modo de expresión humano. Por otro lado, la finitud le sustraerá de la participación de la pensabilidad del acontecimiento, abriendo el límite de su pensabilidad a la inexperienciabilidad [no-ser]. Pero dicha inexperienciabilidad de la muerte y el mundo en su omnicomprensibilidad, supone un cierre radical, un resto excesivo que no puede ser nombrado. Señala el no-límite, el no-ser, un fondo impensable y, por tanto, incierto. Esta señal tan solo apunta al repliegue, sobre sí misma, de la pensabilidad abierta en el acontecimiento del *Seyn-Sein-Seiende*. Ese movimiento de repliegue funge como la fuerza que impulsa la diferenciación, pero en sí mismo no apunta a ningún afuera, a otro sitio-instante externo al acontecimiento: es la absoluta mismidad de la diferenciación consigo misma.

Con estos señalamientos se arriba a la Tesis III: *el Übermaß del Ereignis ex-cede al acontecimiento del Seyn-Sein-Seiende, la diferencia ontológica, en tanto apunta a la condición paradójica de la diferenciación como un repliegue sobre sí misma, ya que la pensabilidad solo puede ser accedida desde sí misma y el cierre de esta mismidad, su límite, es la inexperienciabilidad del no-ser, una indicación que emana de la dimensión bifocal de toda ex-presión.*

Conclusiones

Al integrar las dos primeras tesis en una tercera y última enunciación, se llega a al menos tres consecuencias fundamentales: a) si se habla de ocultación, de olvido, en un sentido heideggeriano, se parte de la esfera de la diferenciación como acontecimiento del *Seyn-Sein-Seiende*. Por lo que este escrito es un gesto destructivo, que parte de una reinterpretación griega, en clave parmenídea-heraclítica, de la *ἀλήθεια*. Se hace énfasis, siguiendo a Heidegger de ese resto «letheico», el ocultamiento. Empero, aquí se afirma que no se trata del ocultamiento del *Seyn/Sein*, sino de la mismidad de la esfera del ser-pensar. Debido a esto los seres mortales, anclados a la diferencia, debido a su modo de ser finito, pierden de vista la homogeneidad del ser-pensar; b) esta mismidad supone la más armónica excesividad [*Übermaß*] del *Ereignis* como *Er-äugen*, que abre el campo histórico ex-presivo de la bifurcación polémica [*πόλεμος*], un campo abierto en la lucha interpretativa de las señales del ser, pero a su vez, cerrado en la mismidad de la diferencia; c) finalmente, este cierre es el límite del repliegue de la diferenciación sobre sí misma, contenida, necesariamente [*ἀνάγκη*] en sí misma. Dicho límite es la expresión de la condición bifocal que determina la condición humana, en tanto carente y finita.

Notas

1. En una obra escrita en 1924, llamada *El concepto de tiempo* [Der Begriff der Zeit], GA 64, Heidegger habla del lenguaje directamente, es decir, no parece distinguirse de manera tan clara con la noción de discurso. Además, como dicta el título del texto, al autor le interesa el tiempo; el lenguaje, al ser un modo fundamental del estar-en-el-mundo es claramente temporal. Distingue entre el hablar inmediato que está a la espera y el lenguaje primitivo solamente instanciado en el presente. La mostración del lenguaje depende de la determinación temporal del estar-ahí, del *Dasein*; por esto, para Heidegger el habla que expresa inmediatamente el tiempo —el del reloj, la concepción vulgar del tiempo, empleando términos de *SuZ* (véase § 5)— funciona para

- ofrecer una característica ontológica del *Dasein*. Pero más aún, el lenguaje —discurso en *SuZ*— es tempóreo en sí mismo.
2. Aquí la verdad es interpretada como la corrección o rectitud de lo enunciado (GA 34, trad. de 2007 299).
 3. Heidegger establece dos indicaciones claves respecto a la presencia. Por un lado, aunque un ente no esté siendo percibido *puede* volver a ser percibido en el estar presente y; por otro, inversamente, puede ser referenciado en un *hacer* presente (GA 34, trad. de 2007 287). Esas son dos posibilidades del captar expresamente [*ausdrücklichen Fassens*] en el hacer presente. Estas posibilidades son cruciales para la dualidad entre el conocer y el no conocer al ente. «Pues algo podemos conocerlo [...] en su inmediato estar presente, pero asimismo podemos conocerlo también *haciéndonoslo* presente [*vergegenwärtigen*], y (...) *realizando* [*vollziehen*] expresamente el hacer presente o bien sólo siendo conscientes de que en todo momento *podemos* hacerlo [*können*]» (GA 34, trad. de 2007, 287-288) —los agregados en corchetes no son del original—.
 4. En esa obra queda claro que en ocasiones el pensar puede confundirse con el poetizar. Sin embargo, en algunos pasajes se oscurecen los parámetros de la apreciación estética que emplea Heidegger para establecer esa identidad, e. señala que la identificación entre ambos puede establecerse cuando «el poetizar es elevado y el pensar profundo» (GA 8, 25; trad. de 2005). Empero, como la misma obra deja ver en su ejecución, allí no se pretende responder a la pregunta «¿Qué significa pensar?» o, en algunos casos, ¿qué significa poetizar? No se puede responder con una mera formulación. La pregunta muestra el camino del pensar como una vuelta, una y otra vez, sobre el preguntar mismo. Esto es lo que ilustra la imagen de los *Holzwege* [GA 5]. Son los caminos de bosque que siguen un trazado distinto siempre dentro del mismo bosque. Están medio ocultos por la maleza, a veces parecen iguales, pero es mera apariencia: solo quienes cortan la leña o guardan el bosque comprenden el encontrarse en un camino perdido en el mismo. El pensar, en todo caso, tampoco se trata de la reflexión psicológica, ni de la lógica. El pensar se vuelca a una dimensión del llamado a pensar que evidencia el «*hecho* merecedor de pensarse» (GA 8, 227, trad. de 2005).
 5. La segunda palabra se puede traducir como divorcio o separación, en español este sentido resuena en «cisión» como escisión, mienta el antónimo del *λόγος* entendido como reunión o conjunción [*λεγειν*].
 6. Como recoge Dumoulié desde la etimología del vocablo, en tanto extasis, el exceso es algo que brota fuera de sí: «*excessus* remite a diversas formas de salidas del mundo, (...) la muerte (*excessus vitae*), pero designa también tanto el furor y el delirio como el exceso humoral del cuerpo, tanto el éxtasis del santo como la exclusión del criminal» ([2011] 2016, 263).
 7. Siguiendo a Dumoulié, cuando se dice que todo lo real es racional, es porque lo real puede ser integrable al logos. Con ello se olvida que el rechazo de lo real excesivo como negación. Como el no-ser, a guisa de límite de lo pensable como lo constata la intuición parmenidea. Como lo in-significante. Paradójicamente, como se intenta perfilar aquí, el mismo lenguaje, en su naturaleza carente, deja entre ver ese exceso que se pretende anular.
 8. Aquí no se trata de una mera negación de la constatación de que al dar cuenta del «sentir el peso» del martillo esto le inscribe en el sentido. Ni se anula que hay dimensiones pasivas y afectivas jugándose en dicha constatación. A lo que apunta Polt es que cuando se dice «el martillo es pesado», se asoma algo más allá que los sentidos de martillez o pesadez, algo que excede dichos sentidos. Un actual algo que se puede llamar un martillo pesado. No se trata de una simple explicación de aserciones, se trata de la descripción de la acción no lingüística de tomar el martillo y sentir su peso, allí mismo se reconoce su exceso. Para Polt, el ente tiene sentido, pero, simultáneamente, se presenta así mismo como un excedente de sentido. Ese exceso es parte de su sentido como entidad. Los entes se muestran a sí mismos siendo más del cómo se muestran a sí mismos. Ellos son dados significativamente de una forma distinta al sentido (2019, 211).
 9. Se debe recordar que toda vez que se habla de la diferencia ontológica, no se puede pensar sin la dimensión aletheica sobre la que la inscribe Heidegger. En este sentido, Parménides siempre está de fondo. Es especialmente desde este pensador que Heidegger recoge la interpretación de la *ἀλήθεια*. Empero, no se debe olvidar, que el juego entre ocultamiento y des-ocultamiento, la dimensión conflictiva apunta también a Heráclito. Así mismo, en tanto el fenómeno de la bifurcación es la esencia de la *δόξα* para Heidegger, hacia quien apunta el problema, más allá de

- Platón, es a Parménides. Fue él quien inauguró la decisiva escisión entre *δόξα* y *ἀλήθεια*.
10. Como se ha notado hasta aquí, Heidegger es profundamente ocular-centrista, un sesgo que arrastra desde la misma tradición *fenómeno* [traer a la luz, hacer visible]-lógica (Ansell-Pearson 1995, 274). Ahora bien, la afirmación en este texto puede ser debatible, especialmente cuando el *Poema* inicia con la escucha de las palabras de la diosa. Sin embargo, pese al riesgo de caer en una platonización de Parménides al rescatar las indicaciones visuales (cf. Fallas López 2004), es difícil obviar la predominancia en el proemio y en las señales del ser. Estas son dadas mediante las cosas que nombran los humanos mortales a lo largo del *Poema*. Así mismo, aunque es un problema subrepticio a la tesis aquí sustentada, definitivamente hay algo excesivo en la vista comparada con otros sentidos: la homogeneidad del desenfoque solo es posible desde la lejanía, como si se tratase de una fotografía tomada desde el espacio en donde el globo terráqueo se muestra único, esférico, inmóvil y continuo. Mientras que, con otros sentidos, como e. el tacto, se debe estar demasiado cerca. Esto omite esa instantaneidad aparente que funda la teoría [*θεωρία*] gracias a ese salto que confiere la mirada. Esa vista panorámica sobre la situación. Finalmente, como señala Derrida, lo interesante de la escucha, es que existe cierta fijeza en esta respecto a la mirada. Esto se debe a que para dejar de mirar tan solo se deben cerrar los ojos o distraerlos, pero con la escucha habría que taparse los oídos. Por ello, mientras el habla excita la atención, lo visible la exige ([1967] 1986, 297). Aunque es otra discusión, resta observar si en todos ellos, el tacto, la escucha y la mirada, no escapan a la imagen como representación mental, ya sea vía imaginación, memoria u otros procesos neurológicos.
 11. Cf. Sallis 2001.
 12. Como lo evidencia el lenguaje de Romano y los apuntes rescatados desde Sheehan, aquí sigue en juego la noción de horizonte. Este horizonte [*Horizont*] es clave en la tarea de *SuZ*, pero, además, supone uno de los nexos con la fenomenología husserliana. Una tensión irresoluble con el método que el mismo Heidegger evidencia en sus últimos años, hablando de una «fenomenología de lo inaparente» (cf. *Seminario de Zähringen* de 1973). En la obra que aquí interesa, *BzP*, el vocablo se mantiene. Se habla de horizonte para la interpretación de lo ente, el cual debe ser ajustado de cara a su fundación en la verdad del *Seyn* (GA 65, 177). Acorde con la interpretación de Romano, Heidegger señala la donación del horizonte que sirve de base, en su ocultación, para la interpretación de lo ente (GA 6, 200). Esta donación, el «*es gibt*» del horizonte, es lo que acontece gracias al *Ereignis*. Empero, como se intenta rastrear aquí, esa ocultación es primariamente la del *Ereignis*. La donación se constata en el que haya algo, en lugar de nada, que se dé ser, en lugar de no-ser. Empero, esa ocultación radical del *Ereignis*, su excedencia, solo se aprehende en la apertura del horizonte para la interpretación de los entes. Así, es una vuelta circular, similar al círculo hermenéutico de la comprensión, en donde el punto de partida de toda respuesta es el mismo de la pregunta.
 13. «porque es necesario que el opinar exista indubitadamente, permeando todo a través de todo», (traducción libre del griego).
 14. «Pues lo mismo es ser y pensar», (traducción libre del griego).
 15. Aunque es un problema que sobrepasa los límites de este proyecto, a lo largo del texto se asoman indicaciones implícitas al núcleo temático, el *Ereignis*, en su relación con la temporalidad. Como advierte Romano, es en el *Ereignis* que se abre el acontecimiento del ser y con este su co-pertenencia al tiempo ([1998] 2007, 130). Esa temporalidad del acontecimiento se abre en la transición o pasaje [*Übergang*] del *Seyn* al *Seiende*, ese es el momento histórico [*geschichtliche Augenblick*] que al completarse retorna como metafísica (Ansell-Pearson 1995, 269). Ese es justamente el salto [*Der Sprung*], una de las fugas del *Ereignis* en *BzP*. El tiempo del acontecimiento del *Seyn* es histórico, cuyo «presente» es resaltado como el sitio de la diferenciación y por extensión de lo nuevo y único (1995, 270). La co-pertenencia de tiempo-*Seyn* es la presentificación del presente que se abre en el *Ereignis* (272).

Bibliografía

- Ansell-Pearson, Keith. 1995. «The An-Economy of Time's Giving: Contributions to the Event of Heidegger». *Journal of the British Society for Phenomenology* 26, no.3: 268-278. <https://doi.org/10.1080/00071773.1995.11007124>
- Aristóteles. 2021. *Ética a Nicómaco*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

- Bertorello, Adrián. 2008. *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- Colledge, Richard. 2018. «The “Unworlded World”: Nature and Excess in the Early Heidegger». *Heidegger Circle Proceedings*, 52: 1-13. <https://doi.org/10.5840/heideggercircle2018521>
- Derrida, Jaques. [1967] 1989. *La escritura y la diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- Diels, Hermann Alexander y Walther Kranz. 1967. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann.
- Dumoulié, Camile. [2011] 2016. «La filosofía del exceso». Traducido por Juan Sebastián Rojas Miranda. *Praxis Filosófica*, n.º 42: 263-274. DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i42.3176
- Fallas López, Luis Alberto. 2004. «Más allá de la armoniosa luz y la desentonada oscuridad. En homenaje al maestro Roberto Murillo». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 62, n.º 105: 163-168.
- Gadamer, Hans Georg. [1986], 1998. *Verdad y método II*. Traducido por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, Martin. 2007. *De la esencia de la verdad*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin. GA 2. *Sein und Zeit*, 1927. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 1977. [Traducido por José Gaos como *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1951. Traducido por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga como *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997 y Madrid: Trotta, 2003].
- Heidegger, Martin. GA 5. *Holzwege*, 1935-1946. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 1977. [Traducido por José Rovira Armengol como *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte como *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza, 1995].
- Heidegger, Martin. GA 8. *Was heisst Denken?*, 1951-1952. Editado por Paola-Ludovika Coriando, 2002. [Traducido por Harald Kahnemann como *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1972. Traducido por Raúl Gabás como *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005].
- Heidegger, Martin. GA 9. *Wegmarken*, 1919-1961. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 1976. [Traducido por Arturo Leyte y Helena Cortés como *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007. Traducciones parciales: Rafael Gutiérrez Giradot, *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus, 1959; Xavier Zubiri, *¿Qué es metafísica?* México: Séneca, 1941; José Luis Molinuevo, *Acerca del Nihilismo. Jünger: Sobre la línea/ Heidegger: hacia la pregunta del ser*. Barcelona: Paidós, 1994].
- Heidegger, Martin. GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, SS 1927. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 1975. [Traducido por Juan José García Norro como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta: Madrid, 2000].
- Heidegger, Martin. GA 34. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, WS 1931/32. Editado por Hermann Mörchen, 1988. [Traducido por Alberto Ciria como *De la esencia de la verdad. sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Barcelona: Herder, 2007].
- Heidegger, Martin. GA 40. *Einführung in die Metaphysik*, SS 1935. Editado por Petra Jaeger, 1983. [Traducido por Emilio Estiú como *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1959. Traducido por Angela Ackermann como *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1993].
- Heidegger, Martin. GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie I. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, KNS 1919. 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, SS 1919. 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*, SS 1919. Editado por Bern Heimbüchel, 1987. [El primer curso ha sido traducido por Jesús Adrián Escudero como *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005].
- Heidegger, Martin. GA 58. *Grundprobleme der Phänomenologie*, WS 1919/20. Editado por Hans-Helmuth Gander, 1992. [Traducido por Francisco de Lara como *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/20)*. Madrid: Alianza].
- Heidegger, Martin. GA 59. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, SS 1920. Editado por Claudius Strube, 1993.
- Heidegger, Martin. GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens I. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, WS 1920/21. 2. *Augustinus und der Neuplatonismus*, SS 1921. 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, 1918/19. Editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube, 1995. [El primer curso ha sido traducido por Jorge Uscatescu como *Introducción a la*

- fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela/FCE, 2005. El segundo y tercer cursos han sido traducidos por Jacobo Muñoz como *Estudios de mística medieval*. Madrid: Siruela/FCE, 1997].
- Heidegger, Martin. GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, WS 1921/22. Editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, 1985.
- Heidegger, M. GA 63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, SS 1923. Editado por Käte Bröcker-Oltmanns, 1988. [Traducido por Jaime Aspizunza Elguezabal como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999].
- Heidegger, Martin. GA 64. *Der Begriff der Zeit*, 1924. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 2004. [La conferencia «El concepto del tiempo» fue traducida por Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 1999. El tratado completo fue traducido por Jesús Adrián Escudero como *El concepto del tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona: Herder, 2009].
- Heidegger, Martin. GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-1938. Editado por Friedrich-Whilhem von Herrmann, 1989. [Traducido por Dina Picotti como *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003].
- Heidegger, Martin. GA 69. *Die Geschichte des Seyns*, editado por Peter Trawny, 1998. [Traducido por Dina Picotti como *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011].
- Heidegger, Martin. GA 78. *Der Spruch des Anaximander*, 1946. Editado por Ingeborg Schüssler, 2010.
- Moreno Gutiérrez, Rafael. 2022. «La nada que decir. Sobre (post)metafísica y diferencia en Martin Heidegger». Ponencia pronunciada en la Universidad de Castilla-La Mancha, 8 y 11 de febrero.
- Murillo, Roberto. 1987. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Nicol, Eduardo. 1974. *Metafísica de la expresión*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Polt, Richard y The Heidegger Circle. 2011. Meaning, Excess, and Event. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual 1*: 26-53. <https://doi.org/10.5840/gatherings201112>
- Polt, Richard. 2019. *Time and Trauma. Thinking Through Heidegger in the Thirties*. London: Rowman & Littlefield International.
- Romano, Claude. [1993] 2007. Acontecimiento y mundo. *Persona y sociedad*, 21, n.º 1: 111-137. DOI: <https://doi.org/10.11565/pys.v21i1.139>
- Sheehan, Thomas. 1979. «Heidegger's Topic: Excess, Recess, Access». *Tijdschrift voor Filosofie* 41, n.º 4: 615-635.
- Spinosa, Charles. 2005. «Derrida and Heidegger: Iterability and Ereignis». In: *A Companion to Heidegger*, editing for Hubert Dreyfus & Mark Wrathall, 484-510. New Jersey: Blackwell.

Robin Hazel Fallas (robin.hazelfallas@ucr.ac.cr)

es una persona no binaria, Master en Filosofía por la Universidad de Costa Rica en el 2023, quien también ha impartido cursos en la Escuela de Filosofía de la misma institución. Sus principales áreas de trabajo son la metafísica, la ontología, la historia conceptual, la filosofía clásica y la fenomenología.

Recibido: 4 de abril, 2024.

Aprobado: 29 de mayo, 2024.

Francisco Quesada Rodríguez

Un concepto filosófico y ético de democracia medioambiental: Fundamento político para enfrentar el cambio climático¹

Resumen: *Este artículo presenta la discusión actual sobre la democracia medioambiental como una teoría política y filosófica en estado de creación para enfrentar la crisis ecológica y climática. Para comprender los orígenes y el desarrollo de esta teoría, se hace un recorrido por el estado de la cuestión académica de la democracia medioambiental y ecológica, considerando las teorías en lengua inglesa y francesa, las cuales no han entrado en diálogo crítico. Finalmente, se presenta un concepto filosófico y ético de democracia medioambiental para ofrecer respuestas deliberativas, participativas y éticas ante la situación humanitaria y planetaria consecuencia del cambio climático.*

Palabras clave: *democracia, cambio climático, ecología, deliberación, ciudadanía.*

Abstract: *This article presents the current discussion about environmental democracy as a political and philosophical theory in a state of creation to confront the ecological and climate crisis. To understand the origins and development of this theory, a review is made of the state-of-the-art of environmental and ecological democracy, considering the theories in English and French, which have not yet entered into critical dialogue. Finally, a philosophical and ethical concept of environmental democracy is presented to offer deliberative, participatory, and ethical*

responses to the humanitarian and planetary situation resulting from climate change.

Keys-words: *democracy, climate change, ecology, deliberation, citizenship.*

Introducción

El panorama mundial de la crisis climática se presenta cada vez más sombrío. El fenómeno del cambio climático constituye un problema real e ineludible, con consecuencias políticas a nivel nacional e internacional, que ya afecta a toda la humanidad y la Tierra entera. Un grupo numeroso de científicos expertos en meteorología y cambio climático del mundo, congregados en el llamado *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC), patrocinado por *World Meteorological Organization* (WMO) y *United Nations Environmental Program* (UNEP), ambos organismos de Naciones Unidas, ofrece cada año una serie de informes sobre el cambio climático en el mundo. Los informes del panorama mundial que ofrecen estos científicos no muestran al «mejor de los mundos posibles». No aparecen signos de mejoría, la situación se irá empeorando en las próximas décadas con temperaturas más calurosas y todo parece indicar que el problema climático es irreversible. Los siguientes textos del IPCC muestran el panorama actual:



Las actividades humanas, principalmente a través de las emisiones de gases de efecto invernadero, han causado inequívocamente el calentamiento global, y la temperatura de la superficie global alcanzó 1,1°C por encima del período 1850-1900 en 2011-2020. Las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero han seguido aumentando, con contribuciones históricas y actuales desiguales derivadas del uso insostenible de la energía, el uso y el cambio de uso de la tierra, los estilos de vida y los patrones de consumo y producción entre regiones, entre países y dentro de ellos, y entre individuos (nivel de confianza alto). (IPCC 2023, 4)

La causa primera del calentamiento global es el ser humano. Las diversas actividades humanas provocan gases de efecto invernadero que elevan rápidamente la temperatura. A pesar de que se conoce la causa, el ser humano sigue consumiendo energía fósil y utilizando las fuentes de sobrevivencia para un tipo de producción desmesurada. Lo que no muestra claramente este texto del Informe es que los mayores contaminantes de la Tierra se localizan geográficamente en los países más industrializados. El Informe apunta a la actividad humana, es decir, las formas de vida, el consumo y producción:

Se han producido cambios rápidos y generalizados en la atmósfera, el océano, la criosfera y la biosfera. El cambio climático causado por el hombre ya está afectando a muchos fenómenos meteorológicos y climáticos extremos en todas las regiones del mundo. Esto ha provocado impactos adversos generalizados y pérdidas y daños conexos a la naturaleza y a las personas (nivel de confianza alto). Las comunidades vulnerables que históricamente han contribuido menos al cambio climático actual se ven afectadas de manera desproporcionada (nivel de confianza alto). (IPCC 2023, 5)

Las consecuencias se han detectado de manera precisa en la atmósfera, el océano, la zonas terrestres y marítimas donde hay nieve y hielo afectando así a osos polares, focas, morsas, pingüinos y a toda la biosfera en general, incluyendo los ecosistemas, el ciclo del agua y las

cadenas alimentarias. El ser humano no escapa de esta realidad: el cambio climático afecta a todas las personas alrededor del mundo, incluyendo a los llamados «escépticos» del cambio climático en las zonas más protegidas de los países desarrollados e industrializados. El aceleramiento de los daños en la naturaleza se debe a la forma de vida consumista del sistema económico capitalista.

En términos prácticos, el panorama es más desolador: inundaciones en ciudades, sequías en zonas boscosas y lagunosas, calentamiento global, incendios forestales, desertificación, desaparición de especies (animales y vegetales); huracanes, tifones, tormentas, derrumbes; inseguridad alimentaria y muerte de seres humanos por causa de hambrunas. La humanidad vive una historia trágica, una escena casi apocalíptica, aunque muchas veces se pretenda negar los efectos del cambio climático. Sin embargo, el ser humano no puede permanecer sumido en el pesimismo y la indiferencia ante la incapacidad humana de actuar efectiva y organizadamente en la política. La «adaptación», la «resiliencia» y la «transición» no constituyen las mejores respuestas al cambio climático para una humanidad que carece de medios para enfrentar la crisis ecológica y climática; por ejemplo, no es claro cómo hará América Latina su transición a energías no fósiles.

En la actualidad, la cuestión del cambio climático está en manos de los gobiernos, en acuerdos fundados en el derecho internacional, mientras una parte de la ciudadanía del mundo espera que se concreten en la realidad. Sin embargo, los acuerdos generalmente no se hacen efectivos para solucionar el problema del cambio climático debido a los intereses de tipo económico y comercial de las potencias industriales productivas. Las Conferencias de la Naciones Unidas sobre el Cambio Climático o las también denominadas Conferencias de las Partes (*Conferences of the Parts* = COP), se reúne anualmente después de la *Cumbre de Río* (1992) para acordar políticas que reduzcan el calentamiento global y la adaptación a las consecuencias del cambio climático. A pesar de las COP, muchos Estados no se comprometen con políticas verdes desaprobando todo tipo de beneficios medioambientales

para no ceder ante el ritmo de la economía mundial sedienta de la acumulación de capital.

¿Debemos esperar que los gobiernos se reúnan y decidan por la humanidad? La respuesta debería ser negativa. Las organizaciones medioambientales, a nivel nacional e internacional, se han percatado de que lo prometido por los gobiernos es insuficiente. Sin embargo: ¿Qué hacemos para paliar la crisis medioambiental y el cambio climático? Las iniciativas son conocidas, básicas, pero insuficientes: reciclar diversos materiales, usar el transporte colectivo, reducir el consumo de agua, reducir el consumo de electricidad, evitar los plásticos para eliminar el problema de los microplásticos en el océano, etc. Estas iniciativas se consideran deberes cívicos y creemos que al cumplirlos ya está solucionado el problema del cambio climático. La situación no se resuelve con convicciones personales y privadas ni con acciones ciudadanas aisladas y esporádicas. Las iniciativas se deben realizar en el marco de la política nacional e internacional para cambiar el sistema económico y nuestra forma de vida consumista que impacta tan fuertemente en el medioambiente.

1. Conferencias y Acuerdos de Naciones Unidas para la participación ciudadana

La *Conferencia de Río de Janeiro* (1992) de Naciones Unidas hizo un gran aporte para que, por una parte, la ciudadanía participe activamente y tenga acceso a la información, conozca los peligros en su comunidad y la tome las decisiones sobre el medioambiente y, por otra parte, los Estados promuevan la participación y el acceso a procedimientos judiciales y administrativos, entre otras responsabilidades. El año 1992 constituye un hito en la formación de la democracia medioambiental, pues se dieron una serie de publicaciones sobre la responsabilidad del Estado y la participación deliberativa de la ciudadanía. Luego, la *Conferencia de Río* garantizó la participación ciudadana y delimitó la responsabilidad del Estado. El principio 10 de la *Conferencia de Río de Janeiro* afirma claramente:

El mejor modo de tratar las cuestiones ambientales es mediante la participación de todos los ciudadanos interesados, en el nivel que corresponda. En el plano nacional, cada individuo deberá tener acceso a la información relativa al medio ambiente de que disponen las autoridades públicas, incluida la información sobre los materiales y las actividades que ofrecen peligro en sus comunidades, así como oportunidades de participar en los procesos de adopción de decisiones. Los Estados deberán facilitar y fomentar la sensibilización y la participación del público poniendo la información a disposición de todos. Deberá proporcionarse acceso efectivo a los procedimientos judiciales y administrativos, entre éstos el resarcimiento de daños y los recursos pertinente.

Además, los principios 20-22 de la *Conferencia de Río* exhorta a las mujeres para que contribuyan al «desarrollo y ordenación del medioambiente», a los jóvenes para «forjar una alianza mundial» y a los indígenas para la «ordenación del medio ambiente y el desarrollo». En fin, los ciudadanos están convocados a participar activamente en la lucha por el desarrollo sostenible y el medioambiente, seguido de la responsabilidad política de los Estados. En efecto, los Estados deben velar por que haya una participación en el desarrollo sostenible de las personas y las comunidades.

Después de los principios de la *Conferencia de Río*, la llamada *Aarhus Convention* (1998/2001) de *United Nations Economic Commission for Europe* (UNECE) regula el acceso a la información, la participación pública en la toma de decisiones y el acceso a la justicia en materia medioambiental. La *Convención de Aarhus* afirma en el Principio 1:

A fin de contribuir a proteger el derecho de cada persona, de las generaciones presentes y futuras, a vivir en un medio ambiente que permita garantizar su salud y su bienestar, cada Parte garantizará los derechos de acceso a la información sobre el medio ambiente, la participación del público en la toma de decisiones y el acceso a la justicia en asuntos ambientales de conformidad con las disposiciones de la presente Convención.

Este documento compromete a los Estados europeos para que se preocupen por el derecho de cada persona, las generaciones presentes y futuras, y para que vivan en un medioambiente que garantice la salud y el bienestar de la ciudadanía. Pero las personas tienen el derecho también de participar en la toma de decisiones y acceso a la justicia. Los principios de esta Convención deberían enfatizarse en una nueva Declaración de Naciones Unidas sobre el Medioambiente, ya que no se ha considerado seriamente en las instituciones gubernamentales. Las iniciativas de la participación ciudadana existen a pesar de que los acuerdos sean muy formales, como el *Acuerdo de París* (2015) de la COP21 que aún resulta dificultoso de implementar por algunos Estados, como es el caso Estados Unidos y China (Eckersley 2020a). El *Acuerdo de París* se refiere a la participación pública y privada, luego establece que los Estados deben «mejorar la educación, la formación, la sensibilización y participación del público y el acceso a la información sobre el cambio climático» (Artículo 12). A estos seis aspectos se le ha denominado *ACE* (Action for Climate Empowerment), pero esta formulación no es terminante.

En América Latina y el Caribe, el *Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, la Participación Pública y el Acceso a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe* (2018/2021), conocido como el *Acuerdo de Escazú*, tiene como propósito contribuir a la reducción del calentamiento global de acuerdo con los objetivos del *Acuerdo de París*. Pero hay que reconocer que el Acuerdo de Escazú tiene su origen en la *Conferencia de Río* en cuanto a la participación ciudadana a nivel nacional e internacional. «En el Acuerdo [de Escazú], el enfoque puesto en las personas y grupos en situaciones vulnerables es transversal, destaca el soporte y reconocimiento por el trabajo de gente, asociaciones, organizaciones o grupos que promueven la protección del medioambiente y lo defienden. Además, el Acuerdo de Escazú es el único tratado en el mundo que contempla provisiones específicas en relación con los derechos humanos de defensores en materia medioambiental» (Nagao-Menezes - Álvarez-Rodríguez 2022, 96). En efecto, el *Acuerdo de Escazú* está centrado en

el ser humano vulnerable y sujeto de derechos humanos que es perseguido y asesinado por mantener luchas en defensa del medioambiente, como ha sido el caso constante en América Latina. En el Principio 9 del *Acuerdo de Escazú* se afirma que: «Cada Parte garantizará un entorno seguro y propicio en el que las personas, grupos y organizaciones que promueven y defienden los derechos humanos en asuntos ambientales puedan actuar sin amenazas, restricciones e inseguridad». En este Principio 9 del Acuerdo se entiende que los derechos humanos están vinculados con «asuntos ambientales, incluidos su derecho a la vida, integridad personal, libertad de opinión y expresión, derecho de reunión y asociación pacíficas y derecho a circular libremente, así como su capacidad para ejercer los derechos de acceso».

En cuanto a la participación democrática en «asuntos ambientales», el *Acuerdo de Escazú* trata de implementar el *Acuerdo de París* con la participación ciudadana en la toma de decisiones, la creación de políticas y acciones medioambientales para reducir el calentamiento global. En el Principio 1 del *Acuerdo de Escazú* se afirma:

El objetivo del presente Acuerdo es garantizar la implementación plena y efectiva en América Latina y el Caribe de los derechos de acceso a la información ambiental, participación pública en los procesos de toma de decisiones ambientales y acceso a la justicia en asuntos ambientales, así como la creación y el fortalecimiento de las capacidades y la cooperación, contribuyendo a la protección del derecho de cada persona, de las generaciones presentes y futuras, a vivir en un medio ambiente sano y al desarrollo sostenible.

Este principio tiene claras similitudes con el documento europeo de la *Convención de Aarhus*. En particular, el *Acuerdo de Escazú* tiene cinco basales: el derecho de acceso a la información, la participación y acción en las decisiones políticas, el acceso a la justicia en materia medioambiental, la defensa medioambiental y la capacidad de construcción y cooperación en proyectos. Este Acuerdo no ha sido ratificado por Costa Rica porque no forma parte de la actual agenda gubernamental. Es evidente, el cambio climático

no solo es problema político, sino que es un tema que está politizado. Por eso, la promoción de la participación de la ciudadanía no tiene como objetivo des-responsabilizar a los Estados, sino de comprometerlos directamente con la ciudadanía como una tarea conjunta (Larrère 2018, 436). En este sentido se puede hablar de una democracia medioambiental que está en camino institucionalmente, pero que necesita explicarse y justificarse con una teoría política, filosófica y ética que comprenda la complejidad de la ciudadanía. Aunque puedan iluminar el proceso de creación, no se trata de regresar a las clásicas teorías liberales y sociales que dieron paso al sistema político y democrático moderno, sino de fundar una nueva democracia medioambiental que considere el ser humano, los seres vivientes y la naturaleza para garantizar la vida en la Tierra.

2. El origen filosófico y político de la democracia medioambiental

No es fácil rastrear el origen de la teoría política y filosófica de la democracia medioambiental para establecer el *status quaestionis* porque después del desarrollo de la ecología como ciencia biológica, en la segunda mitad del veintésimo siglo, los pensadores de la ecología como Aldo Leopold, Arne Naess, Hans Jonas, entre otros, comenzaron a explicar la situación del medioambiente en términos de ética y política, sobre todo cuando se percibió claramente que el ser humano forma parte de la ecología y altera el medioambiente (Quesada-Rodríguez 2024). No hay que perder de mira que el filósofo noruego Arne Naess ya había escrito abundantemente sobre la ecología y la política desde la década de los setenta, una *ecosofía*, para fundamentar el movimiento *Deep Ecology*. La cuestión ecológica también surge como un malestar ante la polarización ideológica en aquella época: ni el capitalismo ni el socialismo han sido capaces de aportar soluciones políticas, filosóficas y éticas a la crisis ecológica que entonces se percibía, más bien, ambos contribuyeron a la explotación de la naturaleza por medio de la producción industrial.

La ecología fue percibida en la política como un peligro autoritario y una ideología neofascista, sobre todo en la década de los setenta, pero esta percepción errónea funcionó años después para replantear justamente la democracia ambiental. En el mundo de habla inglesa, el microbiólogo estadounidense Garrett Hardin proponía una dominación política sobre los comunes («commons»); ser parte del pueblo es una tragedia, el problema del crecimiento de la población no tiene una solución científica, sino política para controlar la reproducción humana y de familias, esto es, un tipo de eugenesia estatal. Para este científico, el exceso de población humana trae problemas de contaminación («pollution»). «La tragedia de los comunes aparece en los problemas de contaminación (...). El problema de la contaminación es una consecuencia de la población» (Hardin 1968, 1245). A este tipo de ideas se les puede denominar claramente ecofascistas, pues no reconoce que la destrucción de la naturaleza y la contaminación proviene de la producción excesiva de la industria para la acumulación de capital. Para Hardin, la *Declaración Universal de Derechos Humanos* contribuyen a la tragedia de los comunes cuando se afirma que la familia es la unidad natural y fundamental de la sociedad (Artículo 16,3). La corrección de la población de comunes se impone por la política y la moral, porque «la libertad de los comunes trae ruina para todos» (Hardin 1968, 1244), «La injusticia es preferible a la ruina total» (1247), «la libertad de reproducción de los comunes es la ruina de todo» (1248). En fin, hay que abandonar la libertad de reproducción de los comunes.

El libro *Ecology and the Politics of Scarcity. Prologue to a Political Theory of the Steady State* (1977), del politólogo estadounidense William Ophuls, fue escrito para «mostrar que los valores de la política estadounidense y las instituciones están sumamente maladaptadas a la era de la escasez ecológica que ha ya comenzado» (Ophuls 1977, ix). Este politólogo tenía una percepción clara de la crisis ecológica en su época, así como de las consecuencias. Por eso, Ophuls afirma: «La realidad y gravedad de la crisis ambiental no puede ser más negada» (1). Ophuls es pesimista acerca de la situación medioambiental, él propone una reforma de la

política. «En breve, la democracia liberal, como la conocemos —esto es, nuestra teoría o ‘paradigma de política’ (...)— está arruinada por la escasez ecológica; nosotros necesitamos una filosofía política completamente nueva y una organización de instituciones políticas» (3). Ante la incompatibilidad entre la moderna civilización industrial y la escasez ecológica, es necesario defender la democracia liberal como pilar de la política. «El problema político básico es la sobrevivencia de la comunidad: dos de las tareas políticas son la provisión de comida y otras necesidades biológicas y el establecimiento de condiciones favorables para la reproducción» (7). Pero la «ecología consiste en sepultar la economía y la política» (7). La escasez significa un «desafío serio para la moderna forma de vida» (9). Se trata claramente del contexto histórico, económico y político estadounidense. La justificación política de la teoría de Ophlus está basada en Malthus, por lo que se hace necesario controlar la población humana. El Estado establece frente a la crisis ecológica «necesariamente movernos de la libertad hacia la autoridad» (226) ejercida en la comunidad. La política debe transformarse, tener la capacidad de «auto-restringirse» (235-236). Ophlus considera que la política comienza por el individuo y en casa, mira al futuro y no al pasado, a «aceptar nuestra responsabilidad personal de ayudar a hacer realidad esta visión de un futuro estado-estable (steady-state) más hermoso y alegre» (244). Este estado-estable no se refiere solo a una forma de vida estable, sino a un Estado en sentido político, donde no haya violencia y se valore la vida. La defensa de la democracia liberal en los Estados Unidos deja de lado el problema ecológico de la humanidad en su dimensión mundial.

Contemporáneamente, en la literatura político-filosófica de habla francesa, desde otra perspectiva crítica, se comenzó a hablar de la necesidad de fundar una nueva democracia (Gorz 1975, 112). El libro *Écologie et politique* (1975/1978) de André Gorz (1923-2007) constituye una compilación de artículos publicados en varios periódicos franceses desde 1972, en cuyas ideas se relacionan la ecología y la política; es necesario una nueva forma de organización que permita participar y actuar en una estructura

horizontal de democracia y unidad. Por eso, se puede afirmar *à juste titre* que el filósofo político André Gorz es el «pionero de la ecología política» (Zin 2023, 61-79). Para Gorz, la ecología sumida en la discusión ideológica debe ser emancipatoria y anticapitalista. El vínculo con el marxismo y los pensadores de la Escuela de Frankfurt hace pensar que André Gorz pueda situarse en el ecosocialismo, pero él da un salto al considerar la necesidad de fundar una nueva democracia para transformar el capitalismo; lejos de un ecocentrismo, Gorz propone una corriente humanista de la ecología.

En la década de los ochenta, con la publicación del libro *Das Prinzip Verantwortung* (1979) del filósofo Hans Jonas, se comenzó a discutir las consecuencias de la fundamentación ontológica del principio responsabilidad en la política porque este critica al marxismo y al capitalismo como sistemas que han contribuido a la explotación de la naturaleza según el proyecto baconiano: «En pocas palabras, el marxismo es por su origen el heredero de la revolución baconiana y, según su propia concepción, el que está llamado a llevarla a cabo de un modo mejor (esto es, más eficaz) que el capitalismo» (Jonas 2004, 239; Jonas 1979, 259). La crítica de Jonas a la polarización política de entonces llevo a pensar que su filosofía era apolítica y ajena de la democracia, sobre todo después de la traducción francesa *Le Principe responsabilité* (1990). El filósofo francés Éric Pommier piensa que la crítica de Jonas a los dos sistemas se puede considerar una aporía, pero esto llevo erróneamente a pensar que el principio responsabilidad es «incompatible con toda realización política» (Pommier 2022, 93). De acuerdo con Jonas, para mantener el valor ontológico de los seres vivientes y garantizar la vida de las futuras generaciones humanas, el totalitarismo significaba una ventaja si se mueve el poder a un buen fin ecológico, esto es, «una tiranía benevolente, conectora de la realidad y animada por una correcta inteligencia de las resoluciones que han de ser tomadas» (Jonas 2004, 243; Jonas 1979, 262). Se trata de una tiranía buena que utilice el poder para una finalidad racional ecológica y que supere el «complejo democrático-liberal-capitalista». Frente al socialismo y capitalismo,

Jonas no desarrolló una filosofía política de la «tiranía benevolente», él no estaba opuesto a la democracia, sino a la fragilidad que podía tener en el comunismo y en el capitalismo; la democracia podría ser ineficaz para atender la exigencia ética que demanda la crisis ecológica, pero se ha demostrado que el principio de responsabilidad del imperativo categórico-existencial de Jonas es compatible con la democracia porque supone «deliberación» (Pommier 2022). El principio de responsabilidad de Jonas supone deliberación ética de la acción humana para el cuidado de la vida del ser humano y la Tierra. El principio de responsabilidad de Jonas no solo fue un baluarte para los movimientos ecologistas en Alemania, sino que influyó en el Informe *Our Common Future* o conocido como el *Brundtland Report* (1987), y luego funcionó también para inaugurar una reflexión filosófica que se extiende de la ética a la política, cuya vigencia es actual en la discusión de la democracia medioambiental.

Un libro que marcó la década de los ochenta fue *Rational Ecology* (1987) del politólogo y economista australiano John Dryzek, en el cual se estudia la variedad de disposiciones por las cuales las decisiones colectivas sociales son logradas en mercados, burocracias, sistemas administrativos, poliarchías e instituciones políticas donde se deben tomar decisiones racionales y prácticas en lo que concierne al medioambiente. El libro estudia los mecanismos sociales de decisión y las capacidades de estos mecanismos para hacer frente a los problemas ecológicos, sin esquivar las políticas económicas que mueven la sociedad (Dryzek 1987). Si bien este libro abre la discusión de la participación en la toma de decisiones, el problema del medioambiente no se resuelve solo por medio de mecanismos de control de la economía.

Sin embargo, durante la década de los noventa comienza a constituirse la democracia ecológica y/o medioambiental. Tanto la literatura académica en habla inglesa como francesa muestra cómo se comenzó a perfilar una serie de teorías que corren paralelas hasta la actualidad, sin que haya un diálogo y confrontación explícita para complementarse mutuamente. Hay que reconocer que el mejor aporte a la teoría política ecológica proviene de Australia. Aunque

la cuestión de la democracia medioambiental sea política y filosófica, hay diversidad de pensadores: sociólogos, politólogos, urbanistas, juristas, científicos, entre otros. Como la ecología, la democracia medioambiental se constituye como una articulación interdisciplinaria que requiere de diálogo e intercambio, pero antes es necesario una demarcación epistemológica de los saberes. Por eso, es tarea de esta investigación tratar de armonizar las teorías para construir un concepto filosófico y ético de democracia medioambiental.

El libro *Le Contrat naturel* (1990) del filósofo de la ciencia Michel Serres debe ser considerado en los orígenes de la democracia medioambiental gracias a sus concepciones filosóficas y científicas sobre la naturaleza. Al hablar de contrato natural se presenta la cuestión de si la naturaleza es sujeto de derecho, pues el ser humano se ha autoconstituido en su dominador y poseedor, capaz de reducirla a objeto de utilización para la producción y extracción de su riqueza. El ser humano explota la naturaleza poniéndola en peligro, a ella y al ser humano mismo, pero él depende de ella. Por eso, vale la pena cuestionar si la naturaleza tiene derecho y dignidad jurídicamente respaldada. Aunque *Le Contrat naturel* de Serres no presente explícitamente una argumentación sobre la democracia medioambiental, pone las bases para construirla a partir de un contrato natural: «¡Retorno entonces a la naturaleza! Esto significa: al contrato exclusivamente social agregar una adjudicación de un contrato natural de simbiosis y de reciprocidad donde nuestra relación a las cosas dejaría dominio y posesión por la escucha admirativa, la reciprocidad, la contemplación y el respeto, donde el conocimiento no supondría más la propiedad...» (Serres 1990, 67). El ser humano se ha convertido en un parásito de la naturaleza, pero urge de una simbiosis para no expoliarla. «Hay que, de urgencia, querer firmar este Contrato, no en tanto que naciones, sino en tanto que especie» (Serres 2008, 84). El ser humano debe organizar otra manera política de gobernar: «De ahora en adelante, el gobernante debe salir de las ciencias humanas, de las calles y de los muros de la ciudad, hacerse físico, emerger del contrato social, inventar un nuevo contrato natural, dando a la palabra naturaleza su sentido original de

condiciones en las cuales nacemos —o deberemos renacer mañana» (Serres 1990, 75). Para que funcione en la política, una verdadera democracia medioambiental necesitaría de un nuevo contrato natural en el cual se incluya no solo un espacio propio humano, sino la naturaleza y la Tierra, el mundo. «El contrato natural nos lleva a considerar el punto de vista del mundo en su totalidad» (79). En efecto, «todo mi esfuerzo en *El Contrato natural* consistía en decir que no hay que poner al hombre al centro» (Serres 2009, 6). Esta temática se discute en la actual valoración de la naturaleza y los seres vivos como sujetos de derechos y justicia.

En perspectiva también científica, el libro *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature* (1991) del historiador de la ciencia Jean-Paul Deléage (1941-2023) constituye una teoría de la ecología que integra el ser humano como factor que altera el equilibrio de la biosfera y afecta la vida humana. Deléage muestra que, si bien el término «ecología» fue creado por el científico alemán Ernst Haeckel, tiene precedentes que remontan a Linneo, Malthus, Liebig, entre otros, y Darwin. La ecología no se refiere solo a la relación de los seres vivos (plantas y animales) con el medioambiente, sino a la influencia del ser humano en ese medioambiente. Los descubrimientos constantes de la ecología desde Haeckel hasta la primera mitad del siglo veintésimo en los Estados Unidos permiten comprender la influencia del ser humano en los ecosistemas, de manera que la ecología se debe comprender ampliamente como la relación metabólica del ser humano con la naturaleza. El ser humano y sus diversas formas de vida constituyen factores que intervienen en la relación con la naturaleza. Por eso, como afirma Deléage en la introducción de su libro, la ecología es «la más humana de las ciencias biológicas». Este punto de partida antropológico permite pensar la influencia del ser humano en el medioambiente, pero el científico francés no desarrolló una teoría sobre la democracia medioambiental, sino la «ecología y política» en una serie de publicaciones de diversa temática (Deléage 2006, 2010, 2018). La revista ecológica fundada por Jean-Paul Deléage tiene el mismo título de la obra de André Gorz.

Por un lado, el libro *Green Political Theory* (1992) del filósofo Robert Goodin significa un hito de la relación naturaleza y política que parte de la «teoría verde del valor» («green theory of value»). El libro «provee una reconstrucción crítica de la teoría política verde y la defiende en esa forma» (Goodin 1992, vii). Luego de una explicación de la teoría verde de los valores, el autor pasa de esa teoría a los aspectos prácticos de organización en el cuarto capítulo «The Green Theory of Agency» que propone un programa político verde de acción. Se trata de una teoría de la acción para los movimientos verdes y los partidos políticos, así como de la organización democrática; la organización política depende de la teoría del valor, es decir, de la ética. Los temas que Goodin explica en este cuarto capítulo son: la relación entre la teoría de los valores y la teoría de la acción, la relación entre valor y acción, los principios de la acción política verde, la participación democrática, la no-violencia, los principios de la organización del partido verde, las rutas de la democracia, los principios de las estructuras de los partidos políticos verdes, la descentralización, «pensar globalmente y actuar localmente» (113-168). En su análisis de los movimientos ecologistas, Goodin eleva los valores verdes a un rango político para reconstruir y organizar la actividad ecologista con estrategias, considerando la importancia de los daños provocados en la naturaleza que afectan la vida humana. La teoría verde de los valores indica «el valor de la naturaleza a los seres humanos y el lugar que esta ocupa en sus vidas» (42-43). El libro *Green Political Theory* es representativo de la visión estadounidense, inglesa y australiana de la cuestión ecológica, pero también fue inspirado en el manifiesto del movimiento político ecologista alemán Die Grünen. Este libro es un tipo de guía u orientación para ayudar a los verdes a tomar decisiones, pero también una defensa de sus ideales y formas de vida. En tal sentido, el libro de Goodin ofrece aspectos prácticos para agenciar la organización de movimientos, estrategias de actuación y la formación de aspectos teóricos para los partidarios verdes. Se trata de saber hacer política con fundamentos teóricos que permitan el cuidado de la naturaleza. El libro trata de reconciliar la sostenibilidad ambiental y

los valores democráticos (Pickering, Bäckstrand, Schlosberg 2020, 1).

El libro *The Environmental Promise of Democratic Deliberation* (1995), de Adolf Gundersen, opta por una reflexión sobre la deliberación democrática y la cuestión del medioambiente en términos políticos para una participación de la ciudadanía. La ecología tiene una racionalidad y puede integrarse en la deliberación democrática; la deliberación democrática enriquece la racionalidad ecológica y viceversa. Esta consiste en una teoría político-democrática que incorpora no solo el medioambiente, sino una ética para la ciudadanía (Gundersen 1995). El libro ofrece elementos para pensar la democracia como un proceso en el cual los ciudadanos pueden comprometerse públicamente con el medioambiente, da un paso de la ética a la política proponiendo una nueva deliberación ciudadana de los problemas que afecta la naturaleza y el ser humano. Esta obra constituye un hito porque la deliberación se convertirá en la década siguiente del nuevo milenio en aspecto central.

Por otro lado, el libro *Le Nouvel Ordre écologique* (1992) del filósofo francés Luc Ferry trata explícitamente de la «ecología democrática y la cuestión de los derechos de la naturaleza» (Ferry 1992, 190-216), como una crítica a los partidarios de la «ecología profunda» por ser antipática de la democracia. Por eso, se hace necesario «integrar la ecología en un cuadro democrático: es porque ella es un affaire muy serio para ellos que no se debe dejar el monopolio a los ecologistas profundos» (191). El derecho de la naturaleza debe discutirse en una democracia a la medida de la *Declaración de los Derechos Humanos*, no como un agregado a un «contrato natural», que sería insuficiente. El debilitamiento de la democracia procede de un totalitarismo ecológico inspirado por la ecología profunda, de ecologistas extremistas que promueven una «pasión democrática», estos son los «neo-conservadores o neo-progresistas, de la ecología profunda» (212). En fin, Ferry no cree en el proyecto de una «ecología democrática» inspirada en la ecología profunda porque es un peligroso grupo de presión. Ferry concluye en una aporía: «Política, la ecología no será más democrática; democrática, tendrá que renunciar a los espejismos de la gran

política» (216). Si la ecología fuera política, no sería democrática y, si fuera democrática, no puede tener la grandeza de la política. Ferry no aporta nada a la democracia medioambiental. En efecto, el filósofo y sociólogo greco-francés Cornelius Castoriadis (1922-1997) desaprobó el libro de Luc Ferry en una entrevista de 1992:

El libro de Luc Ferry se equivoca de enemigo y al final se transforma en una operación de diversión. En el momento en que la casa se quema, cuando el planeta está en peligro, Luc Ferry se otorga un enemigo fácil en la persona de algunos ideólogos marginales que no son ni representativos ni amenazadores, y no dice ninguna palabra, o casi ninguna acerca de los verdaderos problemas. (Castoriadis 2006, 277; Castoriadis 2005, 249)

Lo que molesta a Ferry en su interpretación de la ecología profunda es una tiranía política e instituir «la naturaleza en persona jurídica» y hacer del «*Cosmos* un modelo ético a imitar por los hombres» (Ferry 1992, 198, 206). Por el contrario, la idea de una democracia que integre la ecología también fue avalada por Castoriadis para evitar cualquier tipo de imposición de la ideología neofascista de un ecologismo desviado:

Pero esto —tomar en cuenta el medio ambiente— debe estar integrado dentro de un proyecto político que necesariamente ha de superar a la sola ‘ecología’. Y si no hay un nuevo movimiento, un despertar del proyecto democrático, la ecología puede integrarse muy bien dentro de una ideología neofascista. Frente a una catástrofe ecológica mundial, por ejemplo, podemos imaginarnos regímenes autoritarios que imponen restricciones draconianas a una población enloquecida y apática. La inserción del componente ecológico en un proyecto político democrático radical es indispensable. (Castoriadis 2006, 275; Castoriadis 2005, 246)

Ante los riesgos de un autoritarismo ecológico o tiranía en la política, una democracia ecológica es esencial para la sociedad. La ecología debe integrarse en una democracia para que no se convierta en fuente de ideologías neofascistas,

sobre todo cuando se confunde ideologías con ideas ecologistas. Es interesante notar cómo la idea de una tiranía política de la ecología se convirtió en una peligrosa idea para la filosofía política durante las décadas de los ochenta y noventa.

En un ciclo de conferencias ofrecidas en Moscú, el filósofo italo-germano Vittorio Hösle trata de «La ecología como nuevo paradigma de la política» y «Las consecuencias políticas de la crisis ecológica» (Hösle 1994, 20-42, 121-146). Estas conferencias estaban inspiradas en la filosofía de Hans Jonas, «sin quien no habría todavía ninguna filosofía de la crisis ecológica práctica responsable» (5). Aunque Hösle no trata explícitamente de una democracia medioambiental, el contexto histórico de la década de los noventa, cuando pronuncia las conferencias, muestra claramente que la ecología constituye un componente irrenunciable de la economía y política, después de la crisis del veintésimo siglo. La tesis fundamental del libro *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge* (1991/1994) consiste en la convicción de que la forma de vida y el nivel de vida del mundo occidental no es un modelo justo y universal, ni para el ser humano ni para la naturaleza. Entonces, la democracia no puede permanecer indiferente ante la crisis ecológica, tiene una tarea real que resolver: «La democracia solo superará la crisis ecológica si no se limita a celebrar su forma de gobierno, sino que la concreta de tal manera que le permita resolver problemas reales» (Hösle 1994, 132-133). La formación de las nuevas clases o élites políticas que participan del gobierno por elección deben estar bien ilustradas, no solo de economía y política, sino de conocimiento del medioambiente y de capacidad para la resolución de los problemas ecológicos que atañen la humanidad. La permanencia de la calidad de la democracia dependerá de la capacidad política que tengan para resolver los problemas concretos de la ecología.

En la década de los noventa, surge la reflexión teórica y práctica sobre la democracia ecológica con mucho optimismo después de la Guerra fría porque se piensa que este es un modelo viable para la política: «La teoría política crítica medioambiental de la ecología democrática emerge en la década de los noventa durante

un período de liberalismo triunfante siguiendo el final de la Guerra fría» (Eckersley 2020b, 214). En realidad, en la década de los noventa hubo una explosión de publicaciones sobre la democracia en el mundo de lengua inglesa, explícitamente se hablaba de «democracia ecológica» con la publicación del libro *Ecological Democracy* (1995) de Roy Morrison y de «democracia medioambiental» con la publicación del libro *Environmental Democracy* (1999) de Michael Mason. A los títulos de estas dos obras se debe la actual discusión política y filosófica de esta investigación. Durante la década de los noventa, el origen de la teoría de habla inglesa mira a una democracia deliberativa como aspecto que fortalece el diálogo civil y el vínculo político con el medioambiente. En general, a la relación de política y ecología para forjar la democracia ecológica se puede denominar «environmental political theory (EPT)» (Eckersley 2020b).

3. El desarrollo social y político de la democracia medioambiental y ecológica

En la primera década del nuevo milenio, la investigación sobre la democracia medioambiental considera el contexto político de la democracia liberal, se pretende crear el diálogo y la deliberación, para luego conciliar los intereses privados y personales con la sostenibilidad del medioambiente a nivel social y político. Debido al trasfondo liberal de la democracia, los ciudadanos como individuos deben organizarse con una finalidad ecológica común. En el desarrollo político de este período se puede distinguir sutilmente la «democracia medioambiental» y la «democracia ecológica» para una nueva organización o reemplazo institucional con procedimientos y técnicas sociales y políticas a implementar desde las bases sociales; los autores de esta discusión pertenecen a diferentes áreas del conocimiento, pero está dominada por las ciencias políticas y sociales a pesar de la intervención de algunos filósofos. En esta investigación se presentan los aportes más significativos a partir de algunas obras fundamentales.

La investigación se fue dirigiendo a la ciudadanía como cuerpo político que forma parte de la democracia. El libro *Citizenship and the Environment* (2003) de Andrew Dobson, se refiere a una «ciudadanía ecológica» que tiene deberes y derechos en el espacio estatal y municipal, y obligaciones éticas para disminuir el consumo y la huella ecológica («ecological footprint»), en contraste con la economía liberal y la «sostenibilidad medioambiental en sociedades liberales» donde el Estado no puede ignorar la presencia de una ciudadanía preocupada por la sostenibilidad ambiental (Dobson 2003, 83-173). El contexto político y económico donde se gesta la teoría de la democracia ambiental va dirigiéndose a una transformación de la sociedad y del Estado, pues la gobernabilidad del Estado pone el acento en la economía y no en la sostenibilidad.

Un libro paradigmático de este estadio es *The Green State. Rethinking Democracy and Sovereignty* (2004), de la jurista y politóloga australiana Robyn Eckersley. Esta obra constituye un hito como teoría política para la creación de un Estado comprometido con la gobernabilidad de los desafíos del medioambiente: «Este libro refleja mi intento de llegar más allá de los horizontes de la existente gobernabilidad medioambiental, usando las actuales instituciones de gobierno como punto de partida (...). Poniendo el estado en el centro del análisis, mi argumento es en algún respecto, sin vergüenza, revisionista, dado el actual cambio del enfoque político académico hacia una gobernanza sin gobierno y la postura anti-estatal de muchos ambientalistas radicales» (Eckersley 2004, xi). La política no puede ignorar la problemática medioambiental en la sociedad y la necesidad de nuevas formas de gobierno desde las instituciones estatales, así como una revisión del Estado. La autora propone un «estado democrático verde como una alternativa al estado liberal clásico, el estado de bienestar dependiente del crecimiento indiscriminado y el estado de competencia neoliberal cada vez ascendente» (xi). El «estado verde» es una propuesta de teoría política en debate con el «estado liberal democrático». El «estado verde» significa «un estado democrático cuyos ideales regulatorios y procedimientos democráticos

están informados por la democracia ecológica en lugar de la democracia liberal» (2). La autora se preocupa por describir una «estructura constitucional del estado verde democrático» que proteja la naturaleza más que el estado liberal democrático. Los procedimientos democráticos de un estado verde requieren de nuevas formas políticas de organización, representación y participación, las cuales contrastan con los ideales de un «estado-nación», porque un estado democrático verde trasciende los intereses del estado-nación en favor de la defensa del medioambiente, pero pone en tensión la soberanía. Al menos, una democracia ecológica da la oportunidad de participar en la toma de decisiones y ser representado en las determinaciones políticas locales. Algunos derechos y responsabilidades ambientales de la ciudadanía están relacionados con «el derecho a la información ambiental», «el derecho a ser informado de propuestas generadoras de riesgos», «derecho a participar en la evaluación de impacto ambiental de las nuevas propuestas de desarrollo y tecnología», «derecho a participar en la negociación del estándar ambiental» (243-244). Un estado verde no puede construirse sin una democracia ecológica para una ciudadanía, donde sea posible hacer una deliberación moral según la justicia. El espectro teórico y metodológico de *The Green State* es la llamada «teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt, según la perspectiva de Jürgen Habermas.

En este mismo periodo, un filósofo francés de la ciencia en los Estados Unidos, Jean-Pierre Dupuy considera que la amenaza ecológica es un desafío para la democracia. Dupuy critica las falsas ideas sobre la ecología y la política: la ecología no constituye un antihumanismo, es el ser humano que se destruye y utiliza la naturaleza por la violencia; la ecología no se opone a la ciencia y la tecnología, aunque deba autolimitar el uso de la naturaleza; la ecología no es enemiga de la economía, a pesar de que deba regularse para evitar el consumo excesivo energético, la contaminación y el cambio climático; la democracia liberal experimentará cambios para atender la crisis. «La civilización está en crisis» afirma Dupuy. La ciencia, la economía y la política tienen que encontrar otra manera de relacionarse con la naturaleza de acuerdo con los

valores de la modernidad democrática, liberal, laica, científica y técnica. En este contexto de crisis, la democracia puede desestabilizarse, pues debe organizarse de otra manera. Dupuy asume una posición catastrófica y «apocalíptica» ante la crisis ecológica: «Yo pienso en efecto que la crisis presente es apocalíptica, en el sentido etimológico de la palabra: ella nos revela alguna cosa fundamental en el tema del mundo humano». Se trata de un apocalipsis desacralizado y desmitificado de una realidad que afecta la humanidad. Dupuy concluye: «Yo asumo enteramente esta dimensión religiosa de la ecología, por la buena razón de que todo pensamiento de cuestiones últimas es inevitablemente presa en lo religioso. Pero el error a denunciar es la confusión de lo religioso y lo sagrado. Está en juego la posibilidad de una ecología política que no verse en el moralismo, es decir en el fascismo, y que permanezca compatible con los valores y principios de una democracia moderna» (Dupuy 2010).

El libro de Dominique Bourg y Kerry Whiteside intitulado *Vers une démocratie écologique* (2010), intenta conceptualizar una democracia acorde con las necesidades de la época actual de crisis ecológica. Se trata de una democracia que difiere de las anteriores democracias, la antigua griega y la moderna europea, porque las circunstancias exigen repensar la forma de vida política desarrollada durante el siglo pasado. El libro de Bourg y Whiteside es breve, está compuesta de cuatro partes: la libertad, la representación, las limitaciones de la representación y la organización de una constitución ecológica. La libertad se relaciona con la seguridad de un territorio determinado para realizar las acciones humanas; en este territorio se debe considerar un ambiente natural adecuado a la libertad. La representación tal como se entiende en la época moderna es una actividad de diálogo entre el gobierno y la ciudadanía para consolidar las decisiones políticas y el control político; una representación política significa transparencia y participación, esto es, una democracia que permita la deliberación: «Esta democracia deliberativa busca crear situaciones para que las preferencias de los ciudadanos puedan evolucionar» (Bourg - Whiteside 2010, 58). La democracia no se puede solo entender como representación, sino como

participación por medio de la deliberación. Los autores se refieren a una «democracia ecológica» para significar la dimensión central de la naturaleza para la vida humana. «El objetivo de la democracia ecológica es instaurar en la sociedad un circuito de comunicación y de reflexión (fundada sobre) relaciones más pedagógicas, más participativas, más reflexivas» (59). Esta debe ser la nueva dimensión de la democracia, que considere la situación medioambiental. Esta nueva concepción de la democracia ecológica difiere de la representación moderna que era más territorial, limitada en el espacio y el tiempo, sin considerar los intereses de las generaciones futuras, solo los márgenes de una circunscripción geográfica y temporal determinada. La última parte del libro se refiere a la necesidad de una reforma constitucional del Estado y la institucionalidad democrática a nivel local para que sea más participativa, reflexiva y deliberativa en el ámbito de una comisión de alcance nacional para el debate público sobre temas vinculados con la ecología y con las generaciones presentes y futuras. Esta obra está influenciada por la discusión de la democracia ecológica en el ámbito angloamericano.

Aunque sea marginal en la tradición filosófica y política de la democracia medioambiental y ecológica, la obra *Earth Democracy* (2005) de Vandana Shiva presenta una versión india de una democracia según la cual la ciudadanía forma parte ante todo de la comunidad terrenal. La cosmovisión de esta democracia terrenal, según la autora, es compatible con la ciencia occidental, en particular con la teoría cuántica y la teoría de la evolución porque el mundo está conectado de lo particular a lo universal. Los diez «Principios de la Democracia de la Tierra» presentan de manera sintética su visión de la democracia de todas las especies, personas, culturas, vidas (Vandana 2016, 9-11). Shiva Vandana hace una crítica válida al sistema económico que destruye el sistema de la tierra de manera insostenible. De ahí la necesidad de fundamentar una «economía ecológica» (Collado-Ruano - Segovia, 2022). A pesar de que filosófica y científicamente adolecen de una fundamentación epistemológica sólida, debido al sincretismo y eclecticismo, la

preocupación por la paz, justicia y la sostenibilidad de la Tierra expresa lo esencial de la problemática ecológica.

En la segunda década de este milenio, la reflexión se dirige a una dimensión cosmopolita de la democracia dado el desafío de la crisis medioambiental y el cambio climático para toda la humanidad. Las investigaciones científicas giran alrededor del «Antropoceno» (Paul J. Crutzen y Eugene F. Stoermer, 2000) y el cambio climático como un fenómeno sin precedentes que transformó esta época geológica con una fuerte impronta humana sobre la Tierra. Por eso, ante el desafío del cambio climático, en la discusión de la democracia medioambiental se hizo necesario pensar e imaginar nuevas formas de participación democrática, no solo como producción teórica, sino como puesta en práctica de exploraciones empíricas sobre las nuevas formas de democracia, entre las cuales prevalece la «deliberación» (Pickering, Bäckstrand, Schlosberg 2020, 7-8). La segunda década de este milenio se caracteriza por continuar la fundamentación de la deliberación en el contexto de la crisis climática. Pero, para que una democracia medioambiental deliberativa y participativa esté acorde con la justicia debe estar resguardada constitucionalmente por derechos ciudadanos y ambientales (Gellers - Jeffords 2018).

La discusión sobre cómo se debe organizar la sociedad ha continuado con críticas a la democracia ecológica y medioambiental. El libro *Climate Crisis and the Democratic Prospect. Participatory Governance in Sustainable Communities* (2017) de Frank Fischer, constituye un modelo de la discusión de este segundo decenio. El autor piensa cómo los valores y las prácticas de la democracia pueden sobrevivir en la actual crisis medioambiental. «Esta investigación, luego, busca mover más allá de las discusiones teóricas dominantes sobre la democracia enverdecida del estado o sobre la democracia medioambiental deliberativa (...) y vuelve hacia la búsqueda de una estrategia política ecológica capaz de preservar una medida de gobernanza democrática» (Fisher 2017, viii). El autor piensa en estrategias prácticas para mantener la democracia liberal en un ambiente hostil tanto para los partidarios ecologistas como para los que no se identifican

con esos valores y tipo de política ecológica. Fischer critica la democracia ecológica y ambiental y considera que para muchas personas esto es «como un artículo de fe» (1), mientras que él propone un análisis de movimientos ecológicos de comunidades locales como «ecovillages», «eco-communes», «eco-neighborhoods», entre otras iniciativas que pueden mantener su forma de vida individual en una comunidad que gira alrededor de ideales ecológicos compatibles con la democracia, aunque se desvinculan de la burocracia democrática y de la política en general, pues la democracia puede ser más bien un obstáculo en la búsqueda de soluciones a la crisis ecológica que afecta toda la humanidad. De ahí la necesidad de inventar nuevas formas de vida teóricas y prácticas que atiendan la crisis ecológica en el marco de una democracia (¿liberal?). Frente a la tensión entre una democracia medioambiental y el eco-autoritarismo, algunas personas optan, como una alternativa, por una organización local y comunitaria con una forma de vida sostenible, aunque entre los límites de la democracia, pues se pueden convertir en élites ecológicas. Este tipo de estudios sociales y políticos sobre la organización democrática contribuyen a atender la crisis ecológica antes de quedarse inactivos o al margen ante la burocracia política que se muestra ineficaz, como sucede con el Acuerdo de París (COP 21). Pero estos estudios deben considerar realmente la problemática ecológica antes que los aspectos organizativos. Fisher se dedica a estudiar más que la democracia ambiental o ecológica, los movimientos locales como las «ecovillages» porque son estrategias sostenibles para reducir la huella humana y el encuentro con los otros permite una democracia de autogobernanza (Fisher 2017, 14). Para Fisher, «las contribuciones del localismo ecológico a la crisis climática pueden ser sustanciales» (282), pero no son la solución: «el localismo democrático y la gobernanza participativa no son las soluciones al cambio climático» (283). No se debe olvidar que esta crisis climática tiene una dimensión global-económica que debe enfrentarse desde la democracia más allá de una localidad o comunidad.

La discusión actual en la academia de habla inglesa hace la diferencia entre la democracia medioambiental y la democracia ecológica. La

democracia medioambiental consiste en hacer una «reconciliación entre los ideales que pueden ser logrados en gran medida por la reformación de las instituciones existentes de democracia liberal y capitalismo para incorporar los valores medioambientales y extender la gobernanza participativa. La democracia ecológica expone una crítica más fundamental del ambientalismo neoliberal y una agenda que es más transformativa, participativa, cosmopolita y ecocéntrica» (Pickering, Bäckstrand, Schlösberg 2020, 2). En el contexto de la democracia liberal, la democracia medioambiental pretende continuar con los ideales liberales y capitalistas, mientras que la democracia ecológica critica el neoliberalismo y pretende transformarla por medio de la participación. A pesar de que los conceptos de democracia acuñados anteriormente se inspiran en Eckersley, esta politóloga los establece en el marco de una teoría política ambiental crítica. La democracia medioambiental se ha inspirado en las declaraciones y acuerdos de Naciones Unidas. «Los movimientos modernos medioambientales efectivamente realizaron (performed) la democracia medioambiental para ganar legitimidad para sus reclamos ambientales» (Eckersley 2020b, 217). La democracia ecológica tiene dos versiones. Por un lado, la «democracia ecológica 1.0» no tiene fronteras en las naciones-estados, sino que se extiende a otros territorios y se aleja del liberalismo político: «La democracia ecológica es claramente una importante provocación a la democracia liberal en la medida en que directamente desafía las normas del humanismo liberal como también de las coordenadas convencionales y las fronteras de tiempo, espacio, agencia y comunidad» (219). Por otro lado, la «democracia ecológica 2.0» está caracterizada como un «nuevo materialismo» porque intenta una «redirección de las prácticas materiales de la vida cotidiana para crear contraflujos de poder democrático y sistemas más sostenibles, y flujos de comida, energía, agua, y materiales a lo largo de comunidades locales y ambientales» (223). Ambas están relacionadas con la democracia, una es vitalista, la otra materialista, pero deben ser complementarias para que pueda surgir una democracia con deliberación.

Como contrapunto a la discusión en lengua inglesa, el artículo «La démocratie, ruine de l'écologie?» (2013), del economista francés Éloi Laurent, distingue una crítica ética, institucional y económica de la democracia en relación con la ecología. La crítica ética parte del argumento de Hans Jonas ya mencionado, según el cual hay que instalar «una tiranía benevolente, conocedora de la realidad y animada por una correcta inteligencia de las resoluciones que han de ser tomadas» (Jonas 2004, 243). Esta es una alternativa que toma del comunismo una «moral ascética» para contrariar un tipo de capitalismo democrático y liberal (243). Sin embargo, para Laurent, el «escalofriante argumento de Jonas tiene el mérito de ser claro: la democracia liberal pretende proteger las libertades individuales e intervenir lo menos posible en el comportamiento y las actitudes de los ciudadanos» (Laurent 2013, 134). Para el economista, el argumento de Jonas es similar al del ecologista «rey» (Ophius 1977, 62). La crítica institucional a la democracia proviene de la ética porque no tiene la capacidad de «promover una acción colectiva eficaz en favor de la preservación medioambiental» (Laurent 1977, 134). Pero puede afectar la democracia representativa institucional (Bourg - Whiteside 2010). Para la crítica institucional, «ciertos problemas medioambientales encuentran una solución porque son capaces de empotrarse en el espacio del contrato social nacional, pero otros serán perpetuamente desatendidos porque suponen un reparto de la soberanía, que es inaceptable» (Laurent 1977, 136). A la inversa, los problemas locales pueden interferir en la democracia institucional a nivel nacional. La crítica económica postula que, en las instituciones democráticas frente a los problemas de sostenibilidad, la democracia es incapaz de llevar adelante la economía: «Ella no puede en realidad contrariar la influencia de la economía política capitalista que le impone una sobreexplotación de los recursos naturales en nombre del más grande beneficio» (Laurent 1977, 137). La democracia debe cambiar el sistema económico capitalista de producción y consumo por otro sistema en función de la crisis ecológica, de lo contrario, «la democracia no sería en el fondo sino un encubierto (cache-sexe) del capitalismo» (137). El concepto de democracia de Éloi

Laurent está muy ligado a la economía, le hace falta un concepto de una democracia deliberativa en función de la crisis ecológica, pues parece que la democracia no se ajusta a la igualdad. Sin embargo, esto apertura una democracia con justicia social, una democracia no solo procedimental, sino también distributiva.

En resumen: Al inicio del nuevo milenio se comienza a pensar la democracia medioambiental y ecológica desde dos perspectivas. Por un lado, en la literatura académica francesa se discute si la ecología es compatible con la democracia, como desarrollo de la discusión del decenio de los años noventa; según Dupuy la democracia cambia con la crisis ecológica, para Laurent la democracia no es funcional en la crisis ecológica, pero para Bourg y Whiteside debe ser representativa, deliberativa y participativa. Por otro lado, en la literatura académica inglesa se comienza a conceptualizar la democracia medioambiental y la democracia ecológica haciendo la diferencia entre ambas y aplicándolas en la política y las instituciones; la primera intenta reformar la democracia a partir de las instituciones ya existentes, el segundo busca una transformación de la democracia desde sus instituciones políticas. En fin, la filosofía política francesa mira a la conceptualización y generación de teorías sobre la democracia medioambiental, mientras la filosofía política de habla inglesa busca una organización no institucionalizada, estrategias de reflexión y participación política desde las bases, de los individuos y las comunidades, por medio de debates, foros, mesas redondas, entre otras actividades que cohesionen la ciudadanía para bienestar medioambiental y climático. Ambas perspectivas son complementarias para la fundación de la democracia medioambiental a pesar de las críticas a esta forma de política; a la primera le faltan elementos prácticos de organización y la segunda le falta aún una reflexión sobre la relación del medioambiente con la democracia, pues persiste la idea de una democracia liberal. En ambos casos se adolece de una ética para la democracia. Durante la década 2010-2020, la producción interdisciplinaria en artículos académicos sobre la democracia medioambiental y ecológica es extensa en ambas lenguas, pero es imposible desarrollarlos en esta investigación.

4. Una concepción filosófica y ética para la democracia medioambiental y ecológica

La crisis medioambiental y climática constituyen un desafío para los Estados y la ciudadanía por su efecto en la humanidad y la naturaleza. Las dificultades políticas que atraviesan los Estados a nivel nacional e internacional para aplicar y poner en práctica los acuerdos sobre el cambio climático, sobre todo el Acuerdo de París, exigen que la ciudadanía participe activamente en la toma de decisiones políticas sobre el medioambiente y el cambio climático, en el marco de una democracia representativa y participativa. Esto significa que, con la crisis climática, la democracia no puede practicarse como una democracia liberal, sino que requiere de una nueva organización comunitaria, una reformulación que respete la autonomía política de la persona, así como una transformación de los valores de la sociedad. «La ecología es un desafío para el liberalismo político y la democracia, pues ella impone tener en cuenta, a la vez, normas ecológicas y la soberanía del sujeto» (Pelluchon 2020, 176). El hecho de que haya personas que tengan diversas preferencias no limita las instituciones estatales a cambiar su organización para que sean más representativas y participativas, es decir, más justas. La participación de la ciudadanía en la toma de decisiones políticas por medio de la deliberación, en el marco de las instituciones justas, es el eje esencial de la democracia medioambiental.

Ante la crisis política que atraviesa la democracia a nivel mundial, el cambio climático puede ser una posibilidad para lograr una reconfiguración de la política con una participación ciudadana que cohesionen la sociedad a partir de la deliberación para tomar decisiones justas. Se trata de forjar una nueva filosofía política que, sin desvincularse de la ética, como sucedió en la época moderna después de Maquiavelo, pueda abrirse al diálogo y la deliberación más allá del ámbito individual y privado. No se trata de transformar radicalmente la democracia, como pretenden los partidarios de la democracia ecológica, sino de hacer una revisión de la democracia

desde sus orígenes griegos y modernos hasta reconfigurarla con una ética de la justicia y responsabilidad de acuerdo con las necesidades surgidas por la crisis medioambiental y climática. La democracia medioambiental no consiste solo en la dimensión ecológica que se explica científicamente por las relaciones metabólicas del ser humano en la naturaleza, sino que considera las causas humanas de la crisis medioambiental y climática para asumir las consecuencias con responsabilidad ética y legal.

Un nuevo concepto de democracia no puede simplemente reconfigurarse como una nueva organización política, sino que debe enfatizar la dimensión filosófica y ética que ha quedado rezagada desde los orígenes de la democracia medioambiental y ecológica en la década de los noventa. No hay que olvidar que la ética medioambiental y ecológica, en sus diversas vertientes, había iniciado su reflexión filosófica antes de la década de los setenta junto al desarrollo de la ecología como ciencia (Quesada-Rodríguez 2024). Por eso, para fundamentar justamente una democracia medioambiental es necesario recordar además algunos principios filosóficos de la política y ética, griega y moderna, que se han olvidado también en la teoría de la democracia medioambiental y ecológica. Una nueva fundamentación de la democracia medioambiental no puede ignorar los principios griegos y modernos de la democracia. La crisis medioambiental y climática no se resuelve solo con una nueva organización política y legal: la democracia medioambiental necesita de la ética porque ante todo se trata del respeto y cuidado del ser humano por la naturaleza para el bienestar de la humanidad.

4.1. Democracia y deliberación

En la actualidad, la democracia medioambiental responde a las deficiencias y desafíos que presenta la democracia alrededor del mundo. Los fundamentos de la democracia se deben redescubrir en la filosofía política de Aristóteles, Rousseau y Kant con una nueva articulación que permita reconstruir el lugar del ser humano como parte de la naturaleza y la relación del ser

humano con los seres vivos que forman parte de la naturaleza. El ser humano y la naturaleza quedaron desvinculados en la filosofía política, antigua y moderna, en virtud de la cultura y la civilización, pero es necesario integrarlos. Lejos de populismos, se trata de fundar una democracia participativa que permita el debate de temas medioambientales en seno de los Estados, con una racionalidad ecológica, considerando la filosofía política y ética de la democracia, tanto griega como moderna, en un proyecto de «Ilustración ecológica», como afirma Corine Pelluchon: «La Ilustración ecológica no se impone solamente porque se toma la medida de los peligros asociados al calentamiento climático y la erosión de la biodiversidad» (Pelluchon 2021, 178). No son los riesgos y peligros que imponen un cambio político, sino el aspecto positivo emancipador del encuentro del humano con la naturaleza y el ser viviente a partir del cual surge una nueva racionalidad para la democrática medioambiental.

La crisis ecológica permite hacer una corrección de la Ilustración moderna, de acuerdo con Pelluchon, es una oportunidad para replantear los valores ilustrados que quedaron sesgados con el dualismo naturaleza/cultura, entre otros defectos de los procesos colonizadores. La Ilustración es un proyecto racional vigente, pero debe ser retroalimentado, en el contexto de la crisis ecológica, con la filosofía y la ética, la ciencia, la política, el derecho, entre otros saberes que deben aportar de manera dialógica por medio de la deliberación. Sin embargo, la Ilustración ecológica no podría ser un proyecto de élites racionales y científicas iluminadas que excluyen a la ciudadanía de la participación y toma de decisiones, sino que toda la ciudadanía debe participar libremente de la deliberación en el ámbito de la democracia, como los ciudadanos griegos.

Aunque la deliberación aparece en la política y en la ética de diversas maneras, esta se puede utilizar en la actualidad como un medio para el debate y la discusión sobre los problemas medioambientales en general, y la crisis climática, en particular. Para comprender la deliberación democrática actual, es necesario revisar la deliberación desde sus orígenes, sobre todo en la ética y política de Aristóteles. La deliberación aristotélica debe comprenderse en

el marco de la teoría ética de la elección para actuar con justicia. «La deliberación versa sobre lo que depende de nosotros y se puede hacer. Su objeto son los medios, no los fines; presupone un fin determinado y considera cómo alcanzarlo. Y, tras remontarse desde el fin hasta los medios, recorre la cadena de los medios hasta alcanzar el que puede adoptarse aquí y ahora» (Ross 2022, 224). La deliberación aristotélica implica un ejercicio racional para tomar decisiones justas considerando los medios para llegar a un fin determinado; presupone el conocimiento del fin para deliberar los medios.

En la Ética a Nicómaco (1112b), el Estagirita explicita la deliberación cuando considera las capacidades humanas y las causas naturales: «Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable (...). En efecto, se consideran como causas la naturaleza, la necesidad y el azar, la inteligencia y todo lo que depende del hombre (...). Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines» (Aristóteles 2022, 186). La deliberación es una característica elemental del pensar y hacer humanos, y se ejerce en diversas circunstancias para lograr fines según los medios, en la naturaleza y la política. En la deliberación aristotélica, la naturaleza constituye un elemento a considerar como causa en el pensamiento y actividad humanas.

La deliberación parece haber desaparecido de la democracia hodierna, sobre todo en la democracia liberal, pero funcionó de otra manera en la época moderna, antes de la Ilustración francesa, tanto en Rousseau como en Kant. Para Jean-Jacques Rousseau, el individuo en tanto parte del soberano y del Estado, tiene un deber público de crear compromisos. «Es preciso observar además que la deliberación pública [délibération publique], que puede implicar obligación de todos los súbditos hacia el Soberano, debido a las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos puede ser considerado, no puede, por la razón contraria, obligar al Soberano para consigo mismo, y que, por tanto, es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el Soberano se imponga una ley que no pueda infringir» (Rousseau 2007, 19; Rousseau 2001, 58). Para el ginebrino, la deliberación es pública,

forma parte de la responsabilidad política del Soberano, funciona para crear legislación, no se puede renunciar a ella en virtud del pacto social y debe cumplir con su deber. En la actualidad, la «deliberación pública» exige el debate y la discusión sobre la naturaleza, la crisis medioambiental y climática, como elementos constitutivos de la política y la democracia que conciernen la vida humana sobre la Tierra. De ahí la idea de hacer un «contrato natural» (Serres 1990).

Kant también propone un tipo de deliberación pública y política del ciudadano en Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? (1784). No se puede simplemente obedecer a la autoridad política o religiosa, sino que se requiere ejercer la libertad y hacer uso público de la razón. «Para esta ilustración tan sólo se requiere libertad y, a decir verdad, la más ofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer uso público de la propia razón en todos los terrenos» (Kant 2019, 90). El ser humano no puede renunciar a la libertad y a hacer uso de la razón públicamente, en diversos ámbitos que conciernen la ciudadanía, incluyendo la crisis medioambiental y climática. Es el uso público de la razón y el conocimiento que crea Ilustración en la sociedad y la política, una «Ilustración ecológica».

Inspirada en Bruno Latour y Michel Serres, Corine Pelluchon propone una deliberación organizada en el Estado que incorpore distintos argumentos de la ciudadanía, incluyendo la cuestión ecológica, en el ámbito de democracia. La deliberación supone una mesa de debate y discusión alrededor de la cual haya una verdadera participación ciudadana. «Lejos de reducirse a una defensa simplista en favor de un nuevo modo de gobierno requerido por la ecología, esta manera de hacer política supone un cambio de cultura política» (Pelluchon 2011, 121-122). La discusión sobre la crisis medioambiental y climática no es accesoria a la política, sino que ahora forma parte de la democracia porque concierne directamente la vida humana en la Tierra. La ecología puede crear una cultura política de diálogo e intercambio de ideas para beneficio de la ciudadanía y la naturaleza, que entra en el ámbito de la justicia. La democracia medioambiental no solo debe comprenderse como una asociación a la pólis, como los griegos, sino que tiene también

un sentido deliberativo. La ciudadanía no solo es representada en la democracia por los gobernantes; la ciudadanía puede deliberar, discutir, llegar a acuerdos y participar activamente en los espacios públicos de la política (Pelluchon 2015, 286-292).

La deliberación pasa por el diálogo en la sociedad y política como una búsqueda deliberada de la verdad y la justicia para bienestar de la ciudadanía y de la naturaleza, en el caso de la democracia medioambiental. El diálogo sincero compromete a las personas en la búsqueda de soluciones a la crisis medioambiental y al cambio climático en el nivel local, nacional e internacional. Las personas que participación del diálogo «dejan de ser meros espectadores para convertirse en protagonistas de una tarea compartida de lo verdadero y lo justo y la resolución justa de los conflictos» (Cortina 2009, 208). Una verdadera deliberación democrática por medio del diálogo sincero en la búsqueda de soluciones compromete a las personas con la verdad y la justicia.

4.2. Democracia y participación

La cuestión de la participación ciudadana justa aparece en el Discurso Fúnebre de Pericles como un elogio de la democracia: «Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos» (Tucídides 1952, 453-454). El ciudadano tiene derecho de participar en la democracia en términos de igualdad (justicia), tanto en asuntos privados como públicos. La «ciudadanía» también fue un tema tratado por Aristóteles en la Política. A pesar de que el contexto histórico de la política aristotélica sea diferente de la situación moderna y el concepto de ciudadanía difiera, sus ideas son pertinentes para la recuperar el origen de la participación ciudadana. En efecto, la Política (III,1), el Estagirita afirma: «El ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la justicia y en el gobierno» (Aristóteles 2005, 117). El ciudadano no era el representado en el gobierno, sino que es él quien gobierna y contribuye en

la creación o reformatión de leyes, pues en las ciudades-Estado, la ciudadanía pertenece a las asambleas y jurados (Ross 2022, 274, 276). En la actualidad, junto a la deliberación según la justicia, la participación ciudadana cobra vigencia para constituir una democracia medioambiental que cuide del bien común que es la naturaleza; la ciudadanía tiene derecho a participar del gobierno, por representación, deliberación y participación. La participación ciudadana en la toma de decisiones sobre el medioambiente no solo es un derecho, sino también un deber en la política porque la naturaleza concierne directamente la salud y la vida humana.

La participación ciudadana se encuentra también garantizada en la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano (1789), en términos de derecho: «Les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement...» (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Article 14). La ciudadanía tiene el derecho de participar y contribuir en la construcción de la política, con una participación directa o indirecta, garantizada como un derecho, pero también como un deber con el Estado. La participación ciudadana es tan antigua como la democracia griega, pero desde la revolución política moderna y en las circunstancias actuales de crisis medioambiental y climática, esta participación es necesaria y urgente, no se puede renunciar a ella para dar lugar a intereses individuales o privados.

Para Kant también la libertad civil para pensar y actuar públicamente tiene un impacto en la política y en el gobierno, no solo consiste en un pensar privadamente, en abstracto y en silencio, sino de un pensamiento y una actuación que sean capaces de provocar un cambio en la mentalidad de la ciudadanía y en la política. Kant tampoco considera que la razón sea ajena a la naturaleza, pues nace y forma parte de ella, pero se extiende más allá, a la cultura y la civilización. «Pues, cuando la naturaleza ha desarrollado bajo tan duro tegumento ese germen que cuida con extrema ternura, a saber, la propensión y la vocación hacia el pensar libre, ello repercute sobre la mentalidad del pueblo (merced a lo cual éste va haciéndose cada vez

más apto para la libertad de actuar» (Kant 2019, 98). Ciertamente, la razón, surgida con cuidado de la naturaleza, sirve para pensar y actuar libremente en la sociedad y la política, pero ella puede volverse contra sí misma, autodestruyéndose, sobre todo cuando utiliza la naturaleza como un medio y fin para extraer riqueza. Este sería el principio de la ruina humana: separarse, utilizar y destruir la naturaleza para crear cultura y civilización. En este aspecto, a Kant le faltó fundamentar una ética para el cuidado de la naturaleza, no solo un imperativo racional para el respeto humano.

De acuerdo con Corine Pelluchon, la deliberación y la participación ciudadana sirven para reconstruir las democracias actuales con una nueva creatividad teórica y práctica ecológica. «La democracia participativa busca reducir la brecha entre los representantes y los representados e incrementar el saber y saber-hacer de los ciudadanos que no pueden estar encerrados en la pasividad como si fueran solo consumidores» (Pelluchon 2015, 294). La democracia participativa medioambiental establece una nueva manera de ser y hacer ciudadanía frente a una representación que deja inactivo al representado, sobre todo cuando es necesario tomar decisiones políticas y éticas acerca de la vida humana y los medios naturales que la hacen posible. La ciudadanía no solo debe pensar y deliberar, sino participar en la creación teórica y práctica de la política medioambiental en términos de justicia, más allá del nivel personal, privado, local o nacional, hasta en el ámbito internacional donde también se perciben los efectos de la crisis medioambiental y climática. La participación ciudadana en la democracia medioambiental debe tener una dimensión cosmo-política y cosmo-ética.

Si el diálogo es un medio para facilitar la deliberación verdadera y justa en la democracia, la participación ciudadana en la vida política es la condición sin la cual no será posible llegar a acuerdos reales y soluciones concretas para el bienestar de la humanidad. La participación ciudadana en la democracia medioambiental por medio del diálogo es necesaria antes de que se tomen decisiones injustas para la humanidad, pues «las ‘Cumbres’ se suceden, y en ellas se reúnen los poderosos de la tierra para hablar de problemas que a todos nos afectan. Sin embargo,

rara vez participan en ellas los débiles» (Cortina 2009, 209). Los acuerdos en las «Cumbres» giran en torno a los intereses de quienes ostentan el poder político y económico e ignoran generalmente las necesidades de quienes sufren las consecuencias de las malas decisiones. Por eso, la participación de la ciudadanía en la discusión sobre el medioambiente y la crisis climática debe comenzar previamente con una deliberación a nivel local y nacional, y extenderse posteriormente considerando las consecuencias en la humanidad. Esto significa que la participación de la ciudadanía en la democracia medioambiental local o nacional debe tener una dimensión internacional y cosmo-política porque los bienes de la Tierra no son propiedad exclusiva de unas cuantas personas en los países industrializados, sino que deben distribuirse con responsabilidad y justicia, sobre todo entre los débiles, considerando las limitaciones de la naturaleza.

En tal perspectiva, la democracia medioambiental no se limita solo a una participación ciudadana en el marco político y constitucional de un Estado, sino que adquiere una dimensión más amplia a nivel nacional e internacional: una democracia medioambiental cosmopolita inspirada en la responsabilidad y la justicia cuya tarea consiste en el cuidado de la Tierra con un sentido global: «Evitar la destrucción de la ecosfera, esquivar el riesgo de desertificación del planeta, exterminar la plaga del hambre, son tareas que exceden con mucho las posibilidades de una nación» (Cortina 2009, 218). Sin embargo, no se trata solo de una participación política, sino que se requiere de la vivencia de principios de ética, tales como la responsabilidad y la justicia, interpretados en el contexto de una democracia medioambiental.

4.3. Democracia y ética

A pesar de que el contexto social y político sea diferente a la democracia moderna, en la Política (1291b) de Aristóteles, la democracia supone un principio de igualdad y participación: «Pues bien, la primera democracia es la que se funda sobre todo en la igualdad; e igualdad según la ley de dicha democracia consiste en no

sobresalir más los pobres que los ricos, ni tener la autoridad unos u otros, sino ser iguales ambos» (Aristóteles 2005, 168). La democracia y la igualdad entre los pobres y los ricos se logra en la «participación por igual en el gobierno» (168). La democracia aristotélica funciona si existe una ley justa que establece igualdad entre las personas, evita los demagogos y permite que los mejores ciudadanos puedan presidir el gobierno. Este antiguo principio de ética (igualdad, justicia) en la democracia no debe olvidarse para la fundación de una democracia medioambiental, pues la crisis ecológica y climática es consecuencia de la injusticia sistemática contra la vulnerabilidad del ser humano y la naturaleza.

De acuerdo con la *Ética a Nicómaco*, la virtud de la justicia es una práctica intencionada del ser humano que está previamente orientada con la deliberación para hacer una distribución proporcionada de bienes comunes entre la ciudadanía. En la democracia aristotélica, que tiene como mérito la libertad entre iguales, la justicia se mesura entre personas y cosas. Pero se requiere además de la prudencia, una virtud intelectual que funciona como modelo de deliberación en la política. En la *Ética a Nicómaco* (VI, 7, 1141b 8-25), Aristóteles afirma que: «La prudencia, en cambio, se refiere a las cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación (...). El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre» (Aristóteles 2022, 276-277). Para el Estagirita, la prudencia se refiere al ser humano y la ciudad, la cual él llama explícitamente «prudencia política». «Ésta es práctica y deliberativa» (277).

La idea de la justicia aristotélica como virtud personal y social guarda pertinencia en la democracia medioambiental porque permite que la ciudadanía delibere con prudencia nuevas formas de vida humana en la política, justas e igualitarias con la humanidad y la naturaleza. La prudencia es una virtud intelectual, fundamento de las virtudes morales, como la justicia; Pelluchon recuerda que las virtudes morales en sentido aristotélico son necesarias: «Este comentario no es trivial cuando uno aborda cuestiones ecológicas, pues ellas suponen que los individuos enfrenten la gravedad de ciertas situaciones a las

cuales ellos contribuyen, como el calentamiento climático, la acumulación de productos tóxicos en el ambiente o el sufrimiento de animales de granja, por ejemplo» (Pelluchon 2020, 185).

En la época moderna, a pesar de que la Ilustración kantiana adolezca de un cuidado por la naturaleza (Jonas 2004, 29-31, 37), para Kant, el «pensar libre» además de provocar un cambio en la mentalidad ciudadana, «finalmente acaba por tener un efecto retroactivo hasta sobre los principios del gobierno, el cual incluso termina por encontrar conveniente tratar al hombre, quien ahora es algo más que una máquina, conforme a su dignidad» (Kant 2019, 98). La idea de la participación ciudadana con el uso de la razón tiene como finalidad influir en el gobierno para que el ser humano sea tratado de acuerdo con su dignidad. Estos principios ilustrados de la filosofía de la Ilustración de Kant constituyen aspectos esenciales de la política, tanto que han influenciado los Derechos Humanos, aunque estos deben ampliarse para incorporar la importancia de la naturaleza.

La defensa de la libertad durante la Modernidad marca una diferencia entre la concepción de la democracia griega y la ilustrada. La libertad en la Modernidad se entiende como autonomía, exalta la vida privada, los derechos individuales, como la propiedad privada y la riqueza económica como bien privado. «A diferencia de la democracia ateniense, que identifica la auténtica libertad con la participación en la vida pública, la Modernidad estrena la libertad como independencia, como disfrute celoso de la vida privada» (Cortina 2009, 196). En el mundo griego, la libertad era un derecho político para participar activamente en los asuntos públicos, para tomar decisiones en el seno de la comunidad por medio de la deliberación, mientras que la libertad en la Modernidad es un derecho y deber individual que debe ejercerse para su propio bienestar, sin excluir la participación ciudadana en lo público, pero con una deliberación social débil en comparación con los griegos.

La dignidad humana está a la base del imperativo categórico kantiano (Kant 2008, 116), con una justificación racional, pero es necesario incorporar la relación humano-naturaleza para fundar una nueva ética que conciba el cuidado

y la responsabilidad por la «vida humana en la Tierra». En este sentido, el «principio responsabilidad» (Jonas 2004, 40), que funciona como el «imperativo categórico existencial» de que haya humanidad en el presente y el futuro, sin desvincular el ser humano de la Tierra, contribuye con la democracia medioambiental, porque a diferencia del imperativo categórico kantiano que está limitado en lo instantáneo y lo privado, «el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado» (40). Desde esta perspectiva de Hans Jonas, la democracia medioambiental no solo debe ser una práctica política y legal de la ciudadanía, sino una deliberación ética participativa que considere los efectos de la actividad humana en la Tierra ante el valor ontológico de los seres vivos. La democracia medioambiental, como intento de organización política en la sociedad liberal, debe ser prudente para no restringir la participación ciudadana al ámbito antropocéntrico, sino también dar valor ontológico a la naturaleza y a los seres vivos en la toma de decisiones deliberadas en la política, puesto que la crisis medioambiental y el cambio climático afectan a toda la Tierra.

A pesar de que la crisis medioambiental y climática no se suele imputar a personas en particular por sus acciones, pues solo se perciben los efectos posteriores de las formas de vida humana, la producción industrial o el sistema económico en la Tierra, la ética de la responsabilidad funciona como una respuesta política que antecede a la libertad y acción humanas, pero esta responsabilidad debe estar orientada moral y legalmente por la justicia. La diada responsabilidad y la justicia ha sido desarrollado por Iris Marion Young a partir de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas para explicar las injusticias en las estructuras sociales que quedan impunes moral y legalmente. Young hace la diferencia entre la responsabilidad («liability»), la cual aísla a personas para que den cuenta de sus actos individuales, y la responsabilidad política («political responsibility») de las partes en las estructuras causantes de injusticia, tanto mirando a las causas en el pasado como las consecuencias en el futuro. Para Young, la responsabilidad política tiene una dimensión de justicia, tanto de las personas en particular, como de las

partes en la sociedad (Young 2004). Este criterio ético de responsabilidad como justicia ha sido desarrollado con el «modelo de conexión social» («social connection model»), según el cual no se debe aislar a una persona en las estructuras de injusticia, pues hay una responsabilidad social; es necesario juzgar las condiciones pasadas de trasfondo, además tener una mirada al futuro considerando las consecuencias, compartir la responsabilidad y descargarla en las partes que han realizado acciones u omisiones (Young 2006, 2011). Aunque el «modelo de conexión social» de Iris Marion Young no se refiera explícitamente a la crisis medioambiental y al cambio climático, este funciona para explicar la responsabilidad de personas o partes con criterios de justicia, pues «las cuestiones y daños ambientales son fenómenos transfronterizos que, como tales, deben ser abordados a través de una red global» (Larrère 2018, 436). De acuerdo con Catherine Larrère, el modelo de Young responde a la cuestión de la responsabilidad del cambio climático planteada contemporáneamente por Dale Jamieson en su artículo sobre «el cambio climático, responsabilidad, y justicia» (Jamieson 2010, 438-443). A pesar de que Young complementa la responsabilidad política que le faltó desarrollar a Jonas en la ética de la responsabilidad, Éric Pommier considera que Young pone poco énfasis en la deliberación para constituir instituciones (Pommier 2022, 49-50). En cualquier caso, el aporte de Iris Marion Young a la creación de una responsabilidad política con criterios de justicia permite comprender que la crisis medioambiental y el cambio climático no consiste solo en una cuestión política y legal, sino que tiene un componente ineludible de ética.

Para extender la responsabilidad y la justicia en las instituciones, la fórmula deliberativa de Paul Ricœur —que resume la «pequeña ética»— enfatiza la finalidad de la vida humana en la sociedad y la política como reconocimiento del sujeto junto a otras personas que tienen igual aspiración de realización y felicidad. La fórmula es la siguiente: «La aspiración (visée) de la ‘vida buena’ con y por los otros en las instituciones justas» (Ricœur 1990, 202, 199-236). Esta fórmula es el resultado de la hermenéutica de varias éticas, sobre todo la aristotélica (aretética

y eudaimónica) y la kantiana (deontológica), a partir de la búsqueda de identidad del sujeto en la sociedad contemporánea. La fórmula deliberativa presenta la justicia concretamente en las instituciones estatales, pero en términos de una ética personal y relacional, pues las instituciones no pueden entenderse sin la relación entre personas. La justicia no aparece como una teoría de derecho liberal, individual y privado, sino de todas las personas que forman la sociedad y la política, así como un deber de ser recíprocamente responsables de las otras personas en las instituciones. A pesar del carácter antropológico y político de la fórmula de Ricœur, la justicia se puede comprender como una ética que pasa por la relación con las otras personas que aspiran al bienestar en las instituciones.

La formulación deliberativa de Ricœur tendría razón de ser en una democracia medioambiental en el entendido de que la política ha sido permeada por los valores de la ecología y se considera que la aspiración a la «vida buena» pasa por la relación recíproca con las otras personas que reconocen, en la institucionalidad, el valor justo de la naturaleza para la vida humana. Siguiendo a Jonas, Ricœur ha reconocido en la entrevista con Édith Deléage-Perstunski y Jean-Paul Deléage que la naturaleza tiene un valor y lugar preponderante en la vida humana y en la política: «La cuestión que pone Jonas es la emergencia de instituciones nuevas a nivel internacional» (Deléage 2018, 37). Ricœur muestra un tipo de deliberación en la democracia a partir del modelo de los comités de ética médica:

Hay varios peldaños de discusión. La discusión sobre el lugar público, sobre el forum, sobre el ágora, donde todo el mundo puede tomar la palabra, pero hay también los niveles de competencia y entonces yo tomo el modelo del comité —no todo el mundo es parte— pero es como una muestra, una representación en miniatura de fuerzas presentes en la discusión pública, eso no impide volver siempre, por los medios de comunicación, a la consulta del más grande número de personas. (Deléage 2018, 39)

La astucia hermenéutica de Ricœur permite trazar estrategias para una participación

ciudadana en una democracia medioambiental tomando como base el modelo de deliberación del comité de ética médica donde cada persona tiene su lugar según sus competencias y sin que la participación dependa de aspectos científicos o médicos, sino del hecho de ser persona ciudadana. Los niveles de debate y discusión son públicos y políticos para garantizar la mayor participación posible; los expertos no tienen la última palabra, sino la ciudadanía que debe ser consultada. Porque la crisis medioambiental y climática es global, este modelo puede elevarse a nivel mundial. Según Ricœur: «Hablamos de la necesidad de crear instancias de consulta, de despertar, eventualmente, más instancias de consejo y decisión a escala planetaria, pero todos los niveles de intervención son niveles válidos porque precisamente los problemas de una ecológica son problemas de extrema proximidad» (Deléage 2018, 41). En este sentido, no se trata solo de opinar, sino de participar en las consultas, en el consejo y en la toma de decisiones de cuestiones ecológicas, inclusive a nivel mundial, pues concierne a toda la humanidad.

Para Paul Ricœur, la responsabilidad y la justicia se complementan recíprocamente como una ética en el proyecto de la ecología y la política. Por eso, la ecología no podrá dejar de ser un humanismo, pues el ser humano es sujeto y objeto de responsabilidad y justicia, para consigo mismo y la naturaleza, cuyo pensar y actuar influye en la política, inclusive a nivel global. La ecología no podrá ser ecocéntrica o biocéntrica, como se malentendió en algunos movimientos ecológicos, porque siempre tendrá el componente antropológico, político y ético. El ser humano es una excepción en la naturaleza, cierto, pertenece a ella, pero es un sujeto moral que no puede desvincularse porque está inmerso en el ecosistema, como explicó Ricœur de acuerdo con el argumento de que ecología es «la más humana de las ciencias biológicas» (Deléage 1994). Aunque Ricœur no haya escrito un tratado de ecología, su hermenéutica de la ética y la política ofrece insumos teóricos y prácticos para fundamentar una democracia medioambiental. Lejos de ser un postmoderno deconstrutor, Ricœur retoma la política y la ética de los griegos y modernos para explicar la cuestión medioambiental, por lo que

justamente él puede ser llamado «filósofo de la reconstrucción» (Pelluchon 2022).

Conclusión

Las primeras intuiciones de la democracia medioambiental surgieron en la década de los setenta con la intervención de la ecología en la política, paralelamente a los orígenes de la ética medioambiental, después de que se tomara consciencia de que los efectos de la actividad humana en la Tierra constituyen la causa y aceleración de la crisis ecológica. La ética medioambiental creció en la década de los ochenta con una idea política de la ecología, pero no fue sino la teoría política ambiental que se encargó de poner las bases de la democracia ambiental y ecológica en la década de los noventa, aunque dejaron de lado la ética.

La Conferencia de Río de Janeiro (1992) de Naciones Unidas dio el primer impulso para comprometer a los Estados a que apliquen las políticas necesarias para el desarrollo sostenible, la salud, el cambio climático, entre otros temas, y para que garanticen la participación ciudadana en relación con las cuestiones medioambientales. El artículo 10 de la Conferencia de Río afirma explícitamente «la participación de todos los ciudadanos interesados» para que adquieran información sobre el medioambiente y puedan participar en la toma de decisiones políticas. Los Estados deben dar acceso a las instituciones judiciales y administrativas para que la ciudadanía pueda reclamar daños causados por afectaciones medioambientales. La participación ciudadana ha sido garantizada en Europa por la Aarhus Convention (1998/2001) y en América Latina por el Acuerdo de Escazú (2018/2021) que, además le ha dado un enfoque con derechos humanos. El Acuerdo de París (2015) también alentó para incentivar la participación ciudadana, aunque de manera tímida. Las cumbres y acuerdos comprometen a los Estados a garantizar un medioambiente saludable y a incentivar la participación de la ciudadanía, por lo cual se espera que las políticas nacionales e internacionales sean ecológicas.

Después del desarrollo de la democracia medioambiental y ecológica, como teorías

políticas liberales en el mundo de habla inglesa, a inicios de este milenio, es necesario complementar la democracia medioambiental con otros criterios sociales provenientes de la reflexión filosófica y política en el mundo de habla francesa. El recorrido por el estado de la cuestión muestra la variedad de teorías, pero ha quedado abierta la necesidad de diálogo crítico y la complementariedad entre las perspectivas porque la crisis ecológica y climática concierne a la humanidad y la Tierra. Estas teorías políticas y filosóficas ayudan a fundamentar la participación ciudadana de acuerdo con las cumbres y los acuerdos de Naciones Unidas.

Sin embargo, hay que recordar que el desarrollo de las teorías políticas ambientales, incluyendo la democracia medioambiental, dejaron de lado la ética medioambiental con la cual había surgido paralelamente en la década de los setenta. Ahora bien, la ética medioambiental debe criticar y recuperar la fundamentación filosófica griega y moderna de la política y la ética como criterios de orientación para una democracia. La política, la ética y la democracia necesitan una corrección y adecuación a la actual crisis ecológica y climática. El concepto filosófico y ético de la democracia medioambiental propuesto en esta investigación enfatiza tres aspectos fundamentales de la política: la deliberación, la participación y la ética. Desde esta perspectiva filosófica, griega y moderna, la democracia medioambiental necesita fundamentarse con una ética de la responsabilidad política y una justicia medioambiental en las instituciones estatales.

Todas las personas deben ser responsables de la crisis medioambiental y climática, los Estados y la ciudadanía no pueden evadir y postergar la responsabilidad política, deben articular una política y legislación en instituciones estatales con criterios de justicia para lograr una verdadera democracia medioambiental (Gellers - Jeffords 2018); esta sería una nueva manera de ser y hacer la democracia. Los Estados no pueden desatender la participación ciudadana en la democracia, deben promover la protección del medioambiente para mitigar los efectos devastadores de la crisis climática causados por la explotación sistemática de la naturaleza.

Notas

1. Esta investigación es un resultado del Proyecto No. 743-C3-707 inscrito en la Vicerrectoría de Investigación y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. 2005. Política. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Alianza.
- Aristóteles. 2022. Ética a Nicómaco. Ética a Eudemo. Introducción de Emilio Lledó. Traducción y notas de Julio Pallí. Barcelona: Gredos/RBA.
- Beck, Ulrich. 2016. *The Metamorphosis of the World: How Climate Change is Transforming Our Concept of the World*. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich. 2017. *Metamorfosis del mundo*. Traducción de Fernando Borrajo Castanedo. Barcelona: Paidós.
- Bobbio, Norberto. 2021. *Liberalismo y democracia*. Traducción de José Fernández Santillán. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourg, Dominique - Whiteside, Kerry. 2010. *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius. 2005. *Une société à la dérive. Entretiens et débats*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius. 2006. *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates*. Traducido por Sandra Garzonio. Madrid: Katz.
- Cortina, Adela. 2009. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Tercera edición. Madrid: Alianza.
- Crutzen, Paul J. - Stoermer, Eugene F. 2000. «The Anthropocene». *Global Change Newsletter*, no. 41: 17-18.
- Deléage, Jean-Paul. 1994. *Une histoire de l'écologie*. Paris: Point.
- Deléage, Jean-Paul. 2006. « Extension du champ de l'écologie ». *Écologie et politique* 2, no. 33: 201-214. <https://doi.org/10.3917/ecopo.033.0201>
- Deléage, Jean-Paul et Deléage-Perstunski, Edith. 2018. « L'éthique, le politique et l'écologie. Entretien avec Paul Ricœur ». *Écologie et politique* 1, no.56 : 35-46. <https://doi.org/10.3917/ecopol.056.0035>
- Deléage, Jean-Paul. 2010. « En quoi consiste l'écologie politique ? » *Écologie et politique* 2, no.40: 21-30. <https://doi.org/10.3917/ecopo.040.0021>
- Deléage, Jean-Paul et Hémerly, Daniel. 1989. « De l'éco-histoire à l'écologie-monde ». *L'Homme et la Société*, no.91-92: 13-30.
- Deléage, Jean-Paul. 2018. « L'écologie politique, vingt-cinq ans plus tard ». *Écologie et politique* 1, no.56:17-34. <https://doi.org/10.3917/ecopol.056.0017>
- Dobson, Andrew. 2003. *Citizenship and Environment*. Oxford: Oxford University Press.
- Dupuy, Jean-Pierre. 2010. « La menace écologique, un défi à la démocratie? ». In: Zarka, Yves-Charles. 2010. *Repenser la démocratie*. Paris: Armin Colin.
- Dryzek, John. 1987. *Rational Ecology. Environment and Political Economy*. Oxford: Blackwell.
- Eckersley, Robyn. 2004. *The Green State. Rethinking Democracy and Sovereignty*. Cambridge: MIT Press.
- Eckersley, Robyn. 2020b. «Ecological Democracy and the Rise and Decline of Liberal Democracy: Looking Back, Looking Forward». *Environmental Politics* 29, no. 2: 214-234. <https://doi.org/10.1080/09644016.2019.1594536>
- Eckersley, Robyn. 2020a. «Rethinking Leadership: Understanding the Roles of US and China in the Negotiation of the Paris Agreement». *European Journal of International Relations* 26, no. 4: 1178-1202. <https://doi.org/10.1177/1354066120927071>
- Ferry, Luc. 1992. *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Grasset et Fasquelle.
- Fischer, Frank. 2017. *Climate Crisis and the Democratic Prospect. Participatory Governance in Sustainable Communities*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199594917.001.0001>
- Fourniau, Jean-Michel, Loïc Blondiaux, Dominique Bourg y Marie-Ann Cohendet. 2022. *La démocratie écologique: Une pensée indisciplinée*. Paris: Hermann. <https://doi.org/10.3917/herm.fourn.2022.01>
- Gardiner, Stephen y Allen Thompson. 2017. *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Gellers, Josua y Chris Jeffords. 2018. *Toward Environmental Democracy? Procedural Environmental Rights and Environmental Justice*. *Global Environmental Politics* 18, no. 1: 99-121. https://doi.org/10.1162/GLEP_a_00445
- Goodin, Robert. 1992. *Green Political Theory*. Polity Press: Cambridge.
- Gorz, André. 1975. *Écologie et politique*. Paris: Éditions Galilée.

- Gorz, André. 1978. *Écologie et politique*. [«Écologie et liberté» (1977)]. Paris: Seuil.
- Gundersen, Adolf. 1993. *The Environmental Promise of Democratic Deliberation*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Hardin, Garrett. 1968. «The Tragedy of the Commons». *Science* 162, no. 3856 : 1243-1248.
- Hösle, Vittorio. 1994. *Philosophie der ökologischen Krise*. Moskauer Vorträge. München: Verlag C.H. Beck.
- IPCC. 2023. *Summary for Policymakers*. In: *Climate Change 2023: Synthesis Report*. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland: 1-34, doi: 10.59327/IPCC/AR6-9789291691647.001
- Jamieson, Dale. 2010. «Climate Chance, Responsibility, and Justice». *Science Engineering Ethics* 16: 431-445. <https://doi.org/10.1007/s11948-009-9174-x>
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Jonas, Hans. 1984. *The Imperative of Responsibility. In Search for an Ethics for the Technological Age*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Jonas, Hans. 2004. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducción de Javier Ma. Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.
- Kant, Immanuel. 2019. *¿Qué es la Ilustración?. Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel. 2008. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.
- Latour, Bruno. 2022. *Mémo sur la nouvelle classe écologique*. Paris: La Découverte.
- Larrère, Catherine. 2018. «Responsibility in a Global Context. Climate Change, Complexity, and the Social Connection Model of Responsibility». *Journal of Social Philosophy* 49, no. 3: 426-438. <https://doi.org/10.1111/josp.12255>
- Laurent, Éloi. 2013. «La démocratie, ruine de l'écologie? ». *The Tocqueville Review* 34, no. 2:133-154. <https://doi.org/10.3138/ttr.34.2.133>
- Löwy, Michel. 2008. «Écosocialisme et planification démocratique ». *Écologie et politique* 3, no. 37 : 165-180. <https://doi.org/10.3917/ecopo.037.0165>
- Mason, Michael. 1999. *Environmental Democracy*. Londres: Earthscan.
- Morrison, Roy. 1995. *Ecological Democracy*. Boston, MA: South End Press.
- Nagao-Menezes, Daniel Francisco y Juan Fernando Álvarez-Rodríguez. 2022. «The Need for an Environmental Democracy to Guarantee Human Rights in Latin America: The Escazú Agreement». *Revista Direito Público* 19, no. 104. DOI: 10.11117/rdp.v19i104.6924
- Ophuls, William. 1977. *Ecology and the Politics of Scarcity. Prologue to a Political Theory of the Steady State*. San Francisco: W.H. Freeman.
- Pelluchon, Corine. 2014. *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*. Paris: PUF.
- Pelluchon, Corine. 2011. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. Paris: Cerf.
- Pelluchon, Corine. 2017. *Manifeste Animaliste. Politiser la cause animale*. Paris: Alma Édituer.
- Pelluchon, Corine. 2015. *Les nourritures. Philosophie du corps politique*. Paris: Seuil.
- Pelluchon, Corine. 2018. *Éthique de la considération*. Paris: Seuil.
- Pelluchon, Corine. 2020. *Réparons le monde. Humains, animaux, nature*. Paris: Payot & Rivages.
- Pelluchon, Corine. 2021. *Les Lumières à l'âge du vivant*. Paris: Seuil.
- Pelluchon, Corine. 2023. *L'espérance, ou la traversée de l'impossible*. Paris: Payot et Rivages.
- Pelluchon, Corine. 2022. *Paul Ricœur, philosophe de la reconstruction. Soin, attestation, justice*. Paris: PUF.
- Pommier, Éric. 2022. *La démocratie environnementale. Préserver notre part de nature*. Paris: PUF.
- Pickering, Jonathan, Karin Bäckstrand y David Schlosberg. 2020. «Between Environmental and Ecological Democracy: Theory and Practice at the Democracy Environment Nexus». *Journal of Environmental Policy & Planning* 22, no. 1: 1-15. DOI: 10.1080/1523908X.2020.1703276
- Quesada-Rodríguez, Francisco. 2024. «Hacia una filosofía política de la crisis medioambiental y del cambio climático». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 63, no.165: 39-59.
- Ricœur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2007. *El contrato social o Principios de derecho político*. Estudio preliminar y traducción de María José Villaverde. Madrid: Tecnos.

- Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Du contrat social. Présentation, notes, bibliographie et chronologie* par Bruno Bernardi. Paris: Flammarion.
- Ross, David. 2022. *Aristóteles. Introducción de John L. Ackrill. Traducción de Francisco López Martín.* Barcelona: Gredos/RBA.
- Collado-Ruano, Javier y Joselin Segovia Sarmiento. 2022. «Ecological Economics Foundations to Improve Environmental Education Practices: Designing Regenerative Cultures». *World Futures* 78, no. 7: 456-483. DOI: 10.1080/02604027.2022.2072158
- Serres, Michel. 1992. *Le contrat naturel.* Paris: Flammarion.
- Serres, Michel. 2008. *Le Mal propre. Polluer pour s'approprier?.* Paris. Le Pommier.
- Serres, Michel. 2009. *Le droit peut sauver la nature,* *Pouvoirs* 4, no.127 : 5-12. <https://doi.org/10.3917/pouv.127.0005>
- Shiva, Vandana. 2016. *Earth Democracy. Justice, Sustainability, and Peace.* Londres: Zed Books.
- Tucídides. 1952. *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch.* Madrid: Gredos.
- Young, Iris Marion. 2004. «Responsibility and Global Labor Justice». *The Journal of Political Philosophy* 12, no.4: 365-388. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2004.00205.x>
- Young, Iris Marion. 2006. «Responsibility and Global Justice. A Social Connection Model». *Philosophy and Public Affairs* 35, no. 1: 102-130. doi:10.1017/S0265052506060043
- Young, Iris Marion. 2011. *Responsibility for Justice.* Foreword by Martha C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press.
- Whiteside, Kerry. 2006. *Precautionary Politics. Principle and Practice Confronting Environmental Risk.* Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology.
- Zin, Jean. 2009. « André Gorz, un penseur pour le XXIe siècle ». En: Fourel, Christophe (Dir.) (2023). *André Gorz, un penseur pour le XXIe siècle.* Paris: La Découverte.

Francisco Quesada Rodríguez (francis.quesada@gmail.com) es profesor de filosofía en la Universidad de Costa Rica, donde se ha dedicado también a la investigación académica sobre la ética ecológica y la democracia medioambiental en el contexto de la actual crisis del cambio climático. El autor posee un Doctorado Académico en Teología por la Universidad Católica de Lovaina y otro Doctorado Académico en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Él es autor de los libros: *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad* (Madrid, 2015); *La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas* (Madrid, 2018) y *L'herméneutique de la démythologisation chez Hans Jonas* (Louvain, 2022).

Recibido: 19 de enero, 2024.

Aprobado: 3 de febrero, 2024.

II.
DOSSIER

REALISMOS Y MATERIALISMOS
EN LA ESCENA FILOSÓFICA
CONTEMPORÁNEA

EDITOR INVITADO:

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

Facundo Nahuel Martín

Presentación

Realismos y materialismos en la escena filosófica contemporánea

A lo largo de los últimos lustros, emergieron algunas nuevas discusiones en los campos de la filosofía continental y la teoría social crítica. El materialismo y el realismo reaparecen en la escena de la teoría, en un contexto que revisa algunos consensos preexistentes en torno al giro lingüístico y el constructivismo social como marcos epistemológicos fundamentales. La misma primacía filosófica de la epistemología parece puesta en cuestión. Si ponemos el foco en las teorías críticas, tomando el vocablo ampliamente, podemos destacar tres «giros» o, al menos, tres campos de estudio que cobran nueva relevancia.

Primero, un «giro ambiental», ligado a la recepción, en las humanidades, del debate geológico sobre el Antropoceno como posible época geológica. La conversación intelectual con la ciencia del sistema de la Tierra, la climatología y la estratigrafía parece forzar una rediscusión de los marcos categoriales en las ciencias sociales. Las humanidades ambientales debaten intensamente la autonomía de lo social y la excepcionalidad de lo humano. Buscan elaborar ontologías, marcos categoriales, que no dividan el mundo en dos categorías escindidas: la cultura y la naturaleza, el sujeto y el objeto, la sociedad y el ambiente. Aparecen varias preguntas en torno a las políticas del Antropoceno capaces de informar a una teoría social a la altura de la crisis ecológica en curso.

Segundo, se dibuja un «giro técnico», que discurre en torno a las nuevas rondas de automatización de la producción (con sus perspectivas políticas), el desarrollo de la inteligencia

artificial, la ubicuidad de los sistemas de datos y la penetración de las redes sociales en la capilaridad de la vida colectiva. Perspectivas como el aceleracionismo, la idea de tecnodiversidad y el xenofeminismo discurren en torno a las políticas de la tecnología necesarias para navegar el acelerado cambio de las infraestructuras materiales de la vida social.

Tercero, se da una serie de discusiones sobre la relación entre biología y subjetividad incorporada, en especial en el campo de la teoría feminista. Emerge una nueva ronda de feminismos materialistas que prestan especial atención a la biología, la plasticidad corporal, la modulación neuronal y la interacción enmarañada entre la vida orgánica, la estructura social y la cultura. Estas discusiones remiten a la necesidad de dar-nos políticas de la vida misma en relación con cuestiones como el consumo de psicofármacos, las hormonas sintéticas, la interacción biología-cultura y la relación enmarañada entre subjetividad y corporalidad.

En relación a los tres ejes problemáticos de arriba, aparecen algunos nuevos lenguajes de objetos que abordan los problemas propios de una teoría social crítica (problemas normativos o políticos que demandan una teoría con intencionalidad emancipatoria), pero que no asumen un dualismo fuerte de naturaleza contra cultura, vida material contra vida simbólica, mecanicismo físico contra libertad espiritual. Corrientes teóricas como el posthumanismo, los nuevos materialismos, la teoría del actor-red, el eco-marxismo, el giro planetario en el pensamiento



postcolonial, el giro ontológico en antropología, por citar algunas, buscan desplegar formas de pensamiento menos dualistas para dar cuenta de los dilemas de la práctica y la transformación social en un presente crispado y enmarañado. Esto no significa que una nueva escena homogénea reemplace en bloque a viejas tradiciones anquilosadas. Se trazan líneas mixtas de continuidad y ruptura, donde corrientes preexistentes se renuevan de manera parcial, reactualizan debates y reorganizan líneas de discordia.

Finalmente, la nueva escena alberga también debates filosóficos especulativos, propiamente ontológicos, en especial en torno a los llamados «realismos postcontinentales». Planteos como el materialismo especulativo o la ontología orientada a objetos buscan construir marcos categoriales capaces de descentrar el antropocentrismo imputado a las humanidades del siglo XX, con su énfasis en la «correlación» entre los humanos y el mundo como piedra de toque de toda filosofía

crítica. Filosofías de lo no-correlacional intentan recuperar, en clave realista, un pensamiento del «gran afuera», de lo que excede a la subjetividad humana y sus marcos categoriales, para pensar una vuelta al pensamiento de las cosas mismas.

Proponemos un dossier temático amplio sobre los problemas del realismo y el materialismo en la filosofía continental y la teoría crítica actuales. Sugerimos tres preguntas-eje para orientar las contribuciones, sin necesariamente agotar el espectro de preocupaciones a recoger. 1) ¿Qué juego de continuidades y rupturas se dibujan en esta «nueva escena»? ¿Qué categorías de la teoría preexistentes es preciso conservar, y cuáles revisar? 2) ¿Qué cismas, rupturas y quiebres novedosos aparecen? ¿Cuáles son las líneas de fisura que organizan el nuevo contexto? ¿Qué debates permanecen abiertos? 3) ¿Qué perspectivas se abren para la investigación filosófica y social latinoamericana en este marco?

Emmanuel Biset

Paisajes teóricos del antropoceno

Resumen: *En el presente artículo busco efectuar un mapeo de la reciente dirección posttextual de la teoría. Para ello, el escrito efectúa dos movimientos: en primer lugar, se establece una articulación entre el concepto de mapa cognitivo de Fredric Jameson y el de atlas de Anna Tsing. En segundo lugar, se recuperan tres indicios de los desplazamientos en las discusiones teóricas: el distanciamiento con el giro lingüístico, la crítica de la excepcionalidad humana y las discusiones en torno a la mediación kantiana. Luego de analizar los aspectos generales de un mapa de la teoría contemporánea, se indica cómo desde allí surgen ciertas discusiones políticas. En resumidas cuentas, el objetivo del texto es dar cuenta de ciertas coordenadas que permitan la orientación teórica.*

Palabras clave: *posttextual, posthumanismo, mediación, crítica*

Abstract: *In this paper, I seek to delineate the recent post-textual direction of theory. To this end, the text undertakes two key moves: firstly, it articulates a connection between Fredric Jameson's concept of cognitive map and Anna Tsing's concept of the atlas. Secondly, it identifies three indicators of shifts in theoretical discourse: the move away from the linguistic turn, the critique of human exceptionalism, and the debates surrounding Kantian mediation. After analysing the general aspects of a contemporary*

theoretical map, it demonstrates how certain political discussions emerge from it. In short, the aim of the text is to provide an account of certain guidelines that enable theoretical orientation.

Keywords: *posttextual, posthumanism, mediation, criticism*

1. Del mapa cognitivo al atlas teórico

En una conversación entre Bruno Latour y Dipesh Chakrabarty titulada «Conflicts of planetary proportions» del año 2020 se discute sobre cómo el tiempo y el espacio constituyen categorías metateóricas, esto es, conforman los modos de hacer teoría. Latour comienza preguntándose quién necesita filosofía de la historia y señala que eso que se llama historia se desarrollaba sobre un terreno que ha perdido su estabilidad. Para Latour, el antropoceno no es simplemente un evento que marca una ruptura histórica, es lo que desarma un modo de ordenar la historia que avanza dejando el pasado atrás. Escribe Latour:

Para entender lo que salió tan mal en el siglo XX, tenemos que comprender por qué la idea misma de avanzar *hacia* una Tierra Prometida destruyó sistemáticamente todos los intentos de orientación. Todo sucedió como si la orientación *en el tiempo* fuera tan poderosa, que rompió cualquier posibilidad de encontrar el propio camino



en el espacio. Es este profundo cambio de un destino basado en la historia a una exploración de lo que, a falta de un término mejor, podría llamarse geografía (en realidad *Gaiagrafía*), lo que explica el carácter más bien obsoleto de cualquier filosofía de la historia. La historicidad ha sido absorbida por la *espacialidad*; como si la filosofía de la historia hubiera sido subsumida por una extraña forma de filosofía espacial. (Latour 2020, 13)¹

Esta referencia resulta central en tanto el desafío que plantearía el antropoceno no radica en una redefinición de la filosofía de la historia, sino en dar lugar a algo como una filosofía espacial. En un texto del año 2021 titulado «O passado ainda está por vir», Eduardo Viveiros de Castro y Deborah Danowski, recuperan el texto de Latour y señalan que precisamente el antropoceno pone en discusión la jerarquía entre temporalidad y espacialidad trascendentalizada por la escatología cristiana infundida en las filosofías de la historia. En este sentido, escriben «No es de extrañar, pues, que el Antropoceno reactive, en términos científicamente actualizados, una «experiencia compacta de la Tierra» (el cosmos local, la zona crítica, la simbiosis generalizada como verdad de la Vida), y que ello exija un «giro espacial» en el pensamiento» (Viveiros de Castro y Danowski 2024, 15). La exigencia de un giro espacial redefine los modos en los cuales se efectúa un ordenamiento de corrientes teóricas. Más que un ordenamiento por etapas históricas o generaciones de pensamiento, resulta necesario dar lugar a figuras del espacio.

En tal sentido, me interesa recuperar como punto de partida el concepto de «mapa cognitivo» propuesto por Fredric Jameson. Si bien ya en *Political Unconscious* (Jameson 1982), Jameson señala que el modelo central de la estética marxista en tanto discurso narrativo une la experiencia de la vida cotidiana y una cartografía propiamente cognitiva, será en *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* donde tematice la necesidad de mapas. En el último capítulo de este texto, Jameson diferencia entre dos formas de entender al posmodernismo: o bien como una opción estilística, o bien como la pauta cultural del capitalismo avanzado. En este

último sentido, es un «auténtico esfuerzo dialéctico para pensar nuestro tiempo presente dentro de la historia» (Jameson 1992, 101). Por ello, señala, es necesario dar cuenta de la mutación de la función social de la esfera cultural, es decir, pensar la expansión de la cultura a toda la vida social que destituye su autonomía y la posibilidad de la distancia crítica². Esta expansión hace que nuestros cuerpos hayan sido despojados de coordenadas espaciales y se hayan vuelto impotentes para toda distanciamiento.

En este marco, Jameson sostiene que es posible una nueva forma de política cultural radical inmanente al capitalismo avanzado que resalte las dimensiones pedagógicas y cognitivas del arte político y la cultura. Esta propuesta encuentra «las cuestiones espaciales como su preocupación estructural fundamental» (Jameson 1992, 113). De allí que define la nueva estética como una «estética de los mapas cognitivos». ¿Qué es un mapa cognitivo? Jameson sostiene que se trata de recuperar una teoría de la representación que exceda las críticas postestructuralistas, y desde el cruce de las obras de Kevin Lynch y Louis Althusser, sostiene que un mapa cognitivo permite «al sujeto individual representarse su situación en relación con la totalidad amplísima y genuinamente irrepresentable constituida por el conjunto de la ciudad como un todo» (Jameson 1992, 114). Frente a la alienación contemporánea entendida como la imposibilidad de construir mapas que representen la propia posición de los sujetos y la totalidad de la ciudad, Jameson defiende la necesidad de mapas que representen la «totalidad». La realización de mapas cognitivos exige, señala Jameson, la combinación de dos cosas: datos puramente vivenciales (posición empírica del sujeto) y concepciones abstractas y artificiales de la totalidad geográfica.

De modo que los mapas cognitivos son un modo de repensar la teoría de la ideología althusseriana, en tanto la ideología «representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia» (Althusser 1988, 132). El mapa cognitivo es la mediación entre la experiencia del sujeto y la totalidad de las relaciones de clase a escala global. Por ello, sostiene Jameson, la incapacidad de mapear socialmente es incapacitante para la experiencia

política. De allí que un nuevo arte político tiene que dar lugar a una nueva forma de representar el espacio del capital multinacional: «(...)una manera que nos permitiría recuperar nuestra capacidad de concebir nuestra situación como sujetos individuales y colectivos y nuestras posibilidades de acción y de lucha, hoy neutralizadas por nuestra doble confusión espacial y social. Si alguna vez llega a existir una forma política del posmodernismo, su vocación será la invención y el diseño de mapas cognitivos globales, tanto a escala social como espacial» (Jameson 1992, 121).

Me interesa partir con la referencia al mapeo cognitivo de Jameson por dos razones. En primer lugar, por su acento en la dimensión espacial. Según sostiene, sin mapa de la totalidad social y la posición que se ocupa no es posible ubicarse y por ende orientarse. La posibilidad de orientarse en términos políticos presupone un mapa que conjugue, como insiste, experiencia vivencial y concepciones abstractas. En segundo lugar, por su acento en la dimensión política. Su recuperación de una estética que se apoya en las dimensiones pedagógicas y cognitivas permite de algún modo definir las posibilidades de acción y de lucha. La pregunta es si en el paso del capitalismo avanzado al capitalismo fósil esta sigue siendo la tarea. O mejor, si el antropoceno produce precisamente un giro espacial en el pensamiento cuyo eje es el concepto de planetariedad, la cuestión es si es todavía posible producir mapas cognitivos³. Esta pregunta resulta central porque Jameson, aun cuando acentúa la dimensión espacial, no deja de insistir en la necesidad de «siempre historizar» como tarea de la teoría (Jameson 1982, 9).

La pregunta es entonces cómo es posible declinar la figura del mapa a la luz del giro espacial producido por el antropoceno. En este sentido, resulta de interés el movimiento desde el mapa al «atlas» tal como aparece en ciertos textos de Anna Tsing. Esta autora, en conjunto con Andrew Mathews y Nils Bubandt proponen el concepto de «Patchy anthropocene». El concepto de fragmento (patch) permite precisar la irregularidad del momento actual: «(...) una historia del «antropoceno fragmentario», es decir, de las condiciones desiguales de habitabilidad más que

humanas en paisajes cada vez más dominados por formas industriales» (Anna Lowenhaupt Tsing, Mathews, y Bubandt 2019, 186)⁴. El estudio fragmentario que abre la indagación de las relaciones a existentes más que humanos permite estudiar paisajes (landscape) diferenciales. De modo que Tsing nos otorga en principio dos figuras espaciales para atender a la irregularidad de una era definida como antropoceno, esto es, figuras que atiendan a una visión planetaria sin desconocer la irregularidad del proceso. La apuesta central pasa por tomar nota de los paisajes definidos como unidades de heterogeneidades compuestas por fragmentos.

Esta perspectiva va a encontrar un lugar de desarrollo específico en el proyecto colectivo Feral Atlas que precisamente pondrá en juego una forma de trabajar el antropoceno desde paisajes fragmentarios. Este proyecto digital que coordinan Anna Tsing, Jennifer Deger, Alder Keleman Saxena, Feifei Zhou busca ir más allá de una cartografía. Para ello proponen la figura del «atlas»: «Un atlas es más que una colección de mapas. Es un compendio de puntos de vista, un manual de instrucciones iterativo que nos enseña a mirar los paisajes» (Anna L. Tsing et al. 2021). Este atlas desarrolla un conjunto de enfoques sobre el antropoceno que conjugan la heterogeneidad de perspectivas y la apertura de las mismas. Por ello, movilizan una serie de recursos, de entradas múltiples a un atlas, que redefinen lo que se entiende por conocimiento y las posibles intervenciones que existen. Para evitar entender el antropoceno como un efecto indiferenciado en toda la tierra es necesario un análisis que toma en cuenta espacios y tiempos que se dan de modo desigual: proyectos de transformación que surgen en coyunturas históricas específicas y que tienen efectos a largo plazo. Desde una creciente complejidad espacial —patch, landscape, atlas—, Tsing nos otorga una indicación no menor: resulta importante atender a las figuras con las que damos cuenta del espacio⁵.

Recuperando la anotación de Jameson según la cual sin mapas permanecemos desorientados, sin conocer el lugar que habitamos, sin comprender nuestro lugar en la totalidad social que habitamos, el concepto de atlas permite transformar

el modo de ordenar espacialmente las coordenadas. Ya no un mapa cognitivo de la totalidad, sino un atlas que funciona como compendio de puntos de vistas que enseña a mirar paisajes. En este compendio me interesa detenerme en un paisaje del mundo contemporáneo: el paisaje teórico. ¿Qué sucede con la teoría en la actualidad? ¿Qué fragmentos la constituyen? ¿Qué paisajes es posible observar?

2. El problema del lenguaje

Pensar en un atlas es asumir la heterogeneidad de paisajes, su irregularidad, esto significa en buena medida preguntarse si es posible algo como una totalidad. De hecho, sin demasiado esfuerzo se pueden rastrear una enorme cantidad de corrientes teóricas producto de la especialización de la academia. Sin embargo, un paisaje teórico no es equivalente al departamento de una academia o a un área de estudio delimitada. Aquí se trata de otra cosa, de volver a la pregunta formulada por Jameson, esto es, los indicios de una pauta cultural dominante. Indagar qué fragmentos permiten «representar» el mundo actual. Como fue tematizado en diversas ocasiones, esta preocupación por el presente ha caracterizado a lo que puede denominarse en términos genéricos la «crítica». En este marco, mi pregunta se dirige al paisaje de los lenguajes de la crítica actual y los fragmentos que la componen. Como punto de partida, entonces, los fragmentos de un paisaje. En un libro titulado *The Nonhuman Turn* Richard Grusin enumera: «La Action-Network Theory; el Giro Afectivo; los Animal Studies; la Teoría del Ensamblaje; las nuevas Ciencias del Cerebro; los Nuevos Materialismos; la New media theory; los Realismos especulativos; la Teoría de los Sistemas» (Grusin 2015, 8).

Antes de detenerme en la referencia a lo no humano, la enumeración propuesta por Grusin da cuenta de un conjunto de fragmentos (patches) en el panorama de la teoría contemporánea. Cada uno de estos desarrollos intelectuales permite reconstruir una parte que configura un paisaje. ¿Qué hace de estos fragmentos «un» paisaje? Para responder esta pregunta me interesa partir de una indicación de Claire Colebrook

en un texto dedicado a pensar la cuestión política en el antropoceno: «Cuando se propuso el Antropoceno, esta dirección posttextual de la teoría (hacia la vida o hacia un nuevo materialismo) pareció confirmarse e intensificarse» (Colebrook 2016, 112)⁶. El sintagma «dirección posttextual de la teoría» posibilita ingresar a un paisaje de la teoría contemporánea (Emmanuel Biset 2022). En principio este sintagma supone: una dirección como movimiento que se diferencia de otros, una referencia a la teoría que excede disciplinas estrictas y una delimitación a partir del calificativo «posttextual». Lo posttextual sería aquello que establece precisamente el lugar de una ruptura.

Para dar cuenta de su sentido, resulta pertinente recuperar otro texto de la misma Colebrook titulado «The Linguistic Turn in Continental Philosophy» en la compilación *Poststructuralism and Critical Theory's Second Generation* que comienza del siguiente modo: «Podemos definir al giro lingüístico, en términos generales, como el rechazo de cualquier acercamiento al significado, al valor, al sentido o a los conceptos que pudiera situarse más allá de los sistemas lingüísticos; no podríamos abordar los problemas filosóficos premodernos –la naturaleza de Dios, la libertad, o la realidad– sino a través de los vocabularios que usamos para denotar dichos términos» (Colebrook 2010, 279). De modo que el giro lingüístico da cuenta de una transformación teórica general que destituye la posibilidad de un acercamiento no mediado a cualquier problema. Para Colebrook existen en la filosofía continental dos modos de abordar el giro lingüístico: o bien la respuesta de la filosofía analítica o bien la respuesta fenomenológica. Como se repite en diversos manuales, Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger serían las fuentes de las dos tradiciones. Asimismo, Colebrook indica que la diferencia entre la tradición analítica y la continental radica en que los primeros rechazan cualquier consideración de la realidad o la verdad que pudiera estar más allá del lenguaje, mientras que los segundos prestan especial atención a los límites o el exterior del lenguaje.

Para entender la dirección posttextual, en los términos de Colebrook, resulta pertinente notar que en el texto referido después de tematizar estas dos corrientes dedica un apartado a «El

giro lingüístico después de la fenomenología». Bajo este título se ocupa ante todo de las derivas del pensamiento francés en el pliegue entre estructuralismo y postestructuralismo. Será la atención precisamente en la «estructura» lo que define el «textualismo» del giro lingüístico: «El argumento estructuralista de que el lenguaje toma la forma de un sistema de diferencias sin términos positivos tuvo una cantidad de consecuencias, que van desde la simple noción de que el significado de todo evento o experiencia depende de la totalidad de un sistema, hasta las implicaciones más radicales acerca de la naturaleza de la conciencia y el ser» (Colebrook 2010, 290). Con referencias precisas a las obras de Roland Barthes, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Luce Irigaray y Michel Foucault, Colebrook reconstruye el periplo francés en torno al lenguaje. De hecho, es recuperando a Barthes y Derrida que utiliza el término «texto»:

Barthes sostuvo un compromiso radical con la primacía del lenguaje que es intensamente antihermenéutico: uno se aproxima a un texto no para reducir los signos del lenguaje a un sentido oculto y subyacente, sino que disfruta el lenguaje como tal y lo hace abandonando felizmente cualquier noción de justificación o realización más allá del texto. El énfasis que Barthes ponía en el placer del texto no llevó sólo a una aproximación a los textos literarios y visuales que se orientaría contra la interpretación, sino que tuvo también consecuencias sobre las maneras en que la filosofía francesa fue recibida en el mundo angloparlante. Por ejemplo, conceptos de Derrida tales como «juego», «escritura» y «texto» –que se referían a las condiciones estructurales en sentido estricto, más allá del lenguaje– fueron a menudo leídos como maneras de reducir la política y la realidad al lenguaje. (Colebrook 2010, 291)

Desde las dos referencias citadas es posible circunscribir una tradición que le otorga sentido a lo postextual. Los nombres de Barthes y Derrida serán centrales en la configuración de lo que se llamará French Theory, esto es, la recepción del pensamiento francés ante todo en la

conformación de la «teoría» en la crítica literaria. Si el giro lingüístico nombre una transformación general en el campo de la filosofía, Colebrook con la referencia a lo textual delimita una tradición específica en la herencia fenomenológica (de hecho la opone explícitamente a la tradición hermenéutica que comparte la misma herencia). Lo «textual» es un modo de nombrar entonces el giro lingüístico declinado por la tradición francesa desde la lectura anglosajona. De hecho, la remanida referencia al sintagma derridiano «No hay nada fuera del texto»⁷ será interpretado, señala Colebrook, como una «reducción» de la política y la realidad al lenguaje. Luego de mostrar el modo en que Derrida deconstruye la teoría del signo en Husserl, cuestionando la primacía de la conciencia, la existencia de un significado trascendental o su fonocentrismo, Colebrook escribe: «Esta noción de un punto en el que la diferencia entre sujeto y objeto (o entre seres humanos como animales parlantes y el mundo como materia a ser ordenada) se derrumba dominó las respuestas críticas a la exaltación fenomenológica del lenguaje como sistema que da sentido y ordena el mundo» (Colebrook 2010, 296). El textualismo en teoría es una concepción del carácter irreductible del lenguaje que lo desactiva como sistema que da sentido y ordena al mundo.

En principio, comenzar una indagación sobre los puntos de vista –los fragmentos– que definen el paisaje de la teoría contemporánea requiere una especial atención a la ruptura con la centralidad del lenguaje en dos aspectos: por un lado, frente al giro lingüístico indagar si es posible un acercamiento a conceptos, significados, a cualquier problema, más allá de atender a los sistemas lingüísticos; por otro lado, frente al textualismo de la teoría francesa preguntarse no solo por la reducción de la realidad o la política al lenguaje, sino por si la crítica a un lenguaje como sistema que ordena el mundo exaltó el trabajo con el lenguaje o abrió hacia otra cosa. De hecho, resulta pertinente para pensar los intentos del posttextualismo volver sobre la misma indicación de Colebrook: la tradición continental es aquella que presta atención a los límites o al exterior del lenguaje. En este marco, para otorgarle sentido a

lo «postextual», resulta pertinente recuperar dos movimientos tematizados por la misma autora.

En primer lugar, en un texto dedicado a pensar el estatuto de la teoría contemporánea, Colebrook escribe:

(...) no simplemente la teoría después de la indulgencia o el apogeo de la alta teoría de la década de 1980 —esos días en que podíamos darnos el lujo de pensar en textos con (algunos dicen) poca preocupación por las condiciones políticas reales— y no simplemente la teoría hoy en día, cuando nadie podría autoproclamarse como antiteórico —porque la teoría ha sido íntimamente asimilada y lo que queda se mantiene como un tigre chimuelo, el cual legitima toda clase de positivismo y moralismo—. (La evidencia de la asimilación está en todas partes: ninguna monografía de estudios literarios aparece sin una nota al pie superficial sobre un concepto teórico; ningún programa de educación superior procede sin un repaso superficial de «feminismo», «poscolonialismo» y «posestructuralismo»; a ningún estudiante de posgrado se le aconseja evitar la teoría en su conjunto). (Colebrook 2019, 45)

Esta cita clarifica un primer sentido de lo postextual que se puede denominar la «asimilación de la teoría». Por asimilación se entiende simplemente la «incorporación» de aquello que el textualismo parecía excluir: la política, la práctica, la realidad. Asimilación porque la realización de esa búsqueda continental de una exterioridad del lenguaje reincorpora todo afuera como recurso teórico. El movimiento que presenta Colebrook es idéntico al que definiría al giro lingüístico, esto es, la imposibilidad de acercarse a un «algo» en sí mismo sin referir a los sistemas lingüísticos. Sin embargo, si en lo que llama alta teoría, la imposibilidad de acercamiento no mediado a un problema o un concepto dio lugar a un lenguaje plegado sobre sí mismo, en este caso debe dar cuenta de prácticas, políticas, o realidades que nuevamente vuelven imposible o un acercamiento no mediado a un problema. Coinciden de modo paradójico la limitación del lenguaje con la exacerbación de la teoría. De hecho, Colebrook va a mostrar que existen

dos estrategias metodológicas por excelencia en la asimilación de la teoría: contextualizar y marginalizar. Ante cualquier afirmación teórica se reclama dar cuenta de las mediaciones que la constituyen: «(...) no existe el sexo en sí mismo ni la raza en sí misma ni la historia en sí misma. Esta astucia teórica contemporánea, la cual consiste en reconocer el estatus provisional de la propia posición, luego permite la atención local y minuciosa a los detalles sin ninguna consideración de los problemas, las posibilidades e imposibilidades de la lectura como tal» (Colebrook 2019, 46). El *a priori* de la teoría contemporánea, su mismo modo de ser, comienza señalando frente a cualquier universal abstracto las condiciones —las mediaciones— que la constituyen.

En segundo lugar, si el posttextualismo puede ser entendido desde la asimilación de la teoría, también resulta necesario dar cuenta de un segundo sentido: el más allá del giro lingüístico. De hecho, la cita con la que comenzaba a delinear este atlas, indicaba que la dirección postextual tenía dos lugares: hacia la vida o hacia la materia. Si en el caso anterior, la pulsión de exterioridad continental acentuaba conceptos como prácticas o políticas, en este caso se abre otra zona. El referido texto sobre el giro lingüístico finaliza con un apartado titulado «Después del giro lingüístico» donde Colebrook escribe: «Para entender este cambio reciente, dos amplias corrientes que comenzaron a finales de los '60 y '70 pueden ser consideradas: la teorización del cuerpo —largamente asociada con el pensamiento feminista— y una nueva forma de vitalismo y de vuelta a la «vida» (el giro «afectivo») —en gran parte asociado con el trabajo de Deleuze» (Colebrook 2010, 299). Resulta interesante la pequeña variación de referencias: en la primera cita lo postextual refiere a la vida o la materia (si se quiere, las corrientes neovitalistas o los nuevos materialismos), en la segunda cita lo postextual refiere a la teorización del cuerpo producida por el feminismo y a los nuevos vitalismos (o el giro afectivo) de herencia deleuziana. Más allá del giro lingüístico, el exterior del lenguaje: cuerpos, vidas, materias, afectos.

Para desarrollar estas dos tradiciones, Colebrook se detiene, por una parte, en la obra de Irigaray, entre otras, para mostrar cómo la

diferencia sexual no puede entenderse solo desde la mediación lingüística, puesto que incluso el límite entre cuerpo y sujeto hablante es una relación corporal. Por otra parte, reconstruyendo el lugar del lenguaje en la obra de Deleuze encuentra una tradición donde el lenguaje ya no es visto como el único medio que organiza y le da sentido a la vida (retornar a la vida sin mediación del lenguaje). Dicho lo cual, Colebrook establece sus reservas señalando que antes que una ruptura, «los movimientos actuales en la filosofía –tanto analíticos como continentales– que entienden estar alejándose de los abordajes centrados en el lenguaje y volviendo hacia la fenomenología del cuerpo vivido, podrían beneficiarse de los abordajes críticos del post-estructuralismo que no restringen la diferencia y las relaciones a sistemas de lenguaje» (Colebrook 2010, 308). En un texto dedicado a pensar las humanidades, Colebrook sintetiza la doble impronta desarrollada:

¿Para qué han servido los giros «posthumano», «afectivo» o «ético»? Ha habido una reacción declarada contra el supuesto lingüisticismo o narcisismo textual (también llamado idealismo lingüístico), de modo que el Dios del lenguaje está muerto, y ya no creemos más que nuestro mundo esté ordenado desde afuera por «un» sistema de lenguaje o estructura cuya decodificación sería trabajo de los críticos literarios o de los estudios culturales. Se ha producido un retorno a la vida, los cuerpos, los animales, la ecología y lo inhumano en general, como si estuviésemos una vez más liberados de la prisión de nuestra humanidad, como si dejáramos de estar distanciados del mundo y ahora pudiéramos encontrar un mundo de la vida posteórico y posthumano. Volvemos a la historia, a los contextos, a las cosas, a los cuerpos, a la vida y a la naturaleza. (Colebrook 2023)⁸

Las dificultades del punto de partida se puede avizorar en la gramática de esta cita: la insistencia en un retorno a algo abandonado, el condicional con el que está escrito. Como si el lenguaje hubiera sido una prisión por lo que deberíamos volver a aquello que lo excede.

3. El problema de lo humano

El Dios del lenguaje está muerto. Esto es lo que parece surgir en un paisaje de la teoría contemporánea con la referencia a una dirección posttextual de la teoría. Este paisaje, retomando la expresión de Tsing, es un compendio de puntos de vista. La posibilidad de un paisaje combina entonces una doble impronta: resulta necesario atender a la singularidad de cada paisaje y resulta necesario atender a la diversidad que contiene. Puesto que, incluso en la misma Colebrook, la referencias al giro lingüístico parece convocar un conjunto de problemas. La caracterización del giro lingüístico supone una diversidad irreductible. Quizás sea posible, para abordar esta diversidad, acentuar un aspecto en una expresión de la misma Colebrook: «como si estuviéramos una vez más liberados de la prisión de nuestra humanidad». Y con ello es posible volver a la cita de Grusin del inicio. Vale la pena comenzar con una cita de Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman en la introducción de una compilación dedicada al «giro especulativo» escriben:

Ha sido un lugar común dentro de la filosofía continental centrarse en el discurso, el texto, la cultura, la conciencia, el poder o las ideas como lo que constituye la realidad. Pero a pesar del cacareado antihumanismo de muchos de los pensadores identificados con estas tendencias, lo que nos ofrecen es menos una crítica del lugar de la humanidad en el mundo que una crítica menos radical del sujeto cartesiano encerrado en sí mismo. La humanidad sigue estando en el centro de estas obras, y la realidad sólo aparece en la filosofía como el correlato del pensamiento humano. (Bryant, Srnicek, y Harman 2011, 2)

Esta cita completa el cuadro trazado por Colebrook y amplía su perspectiva. Completan lo señalado por Colebrook al indicar que una dirección posttextual de la teoría surge frente (o contra) el postestructuralismo donde la «humanidad sigue estando en el centro de sus obras». Amplían porque ya no se trata sólo de recuperar ese afuera tematizado por Colebrook como vida, cuerpos, afectos o materia, sino que se declina

hacia la especulación. En el paisaje contemporáneo delimitado bajo el término posttextual se encuentran no solo los neomaterialismos, los vitalismos renovados, o el giro afectivo, sino también el realismo especulativo. Cada uno de estos nombres, aun en sus diferencias internas, da cuenta de los «patches» que configuran el paisaje de una dirección posttextual de la teoría. El referenciado libro de Grusin sostiene que se trata de pensar no solo que «nunca hemos sido humanos» sino que lo humano siempre ha coexistido, colaborado o coevolucionado con lo no-humano. Lo que caracteriza el giro no-humano es su argumentación contra el excepcionalismo humano que se expresa la mayoría de las veces bajo la forma de dualismos que producen la separación respecto de un exterior: plantas, animales, climas, objetos. Uno de los rasgos que define a este giro, sostiene, es su confrontación con el giro lingüístico o representativo que encontró en el constructivismo social su última forma.

Para Grusin es necesario trazar una genealogía de este giro en la enorme importancia formativa de dos obras publicadas en la década del 80 en el mundo anglosajón. Por un lado, el *Manifiesto for cyborgs* de Donna Haraway en 1985 introdujo una figura híbrida de humano y no-humano como crítica a cierto humanismo del feminismo socialista de finales del siglo XX. Por otro lado, *Science in action* de Bruno Latour en 1987 permitió pensar la distribución de la agencia en una red heterogénea de actantes humanos y no-humanos que hacia estallar la distinción entre naturaleza y cultura. La combinación de estas dos obras, dio lugar a importantes cambios en las teorías de los medios de comunicación donde los medios digitales participan activamente en la transformación de lo que median. En este mismo sentido, la teoría de los afectos, en una autora como Eve Sedwick o un autor como Brian Massumi, se distancian de la reducción de lo afectivo a lo lingüístico destacando la centralidad de los cuerpos. De hecho, dos cuestiones serán centrales para pensar el afecto: su inscripción en los cuerpos y su deslocalización de lo humano (Grusin 2015). Un libro de Eduardo Kohn, sintetiza en gran medida el giro que describe Grusin:

Crear un marco analítico que pueda incluir humanos y también no-humanos ha sido una preocupación central en los estudios de ciencia multiespecie o animal (ver Haraway, Mullin & Cassidy, Choy et al.) y en los estudios influenciados por Deleuze (p. ej. Bennett). Junto con estos enfoques, comparto la creencia fundamental de que la más grande contribución de las ciencias sociales –el reconocimiento y la delimitación de un dominio separado compuesto por una realidad construida socialmente– es también su mayor maldición. Asimismo, junto con ellos, considero que encontrar maneras de moverse más allá de este problema es uno de los desafíos más importantes que está enfrentando hoy el pensamiento crítico. Y he sido especialmente persuadido por la convicción de Donna Haraway de que hay algo acerca de nuestras interacciones cotidianas con otros tipos de seres vivientes que puede abrir nuevas posibilidades para relacionarnos y entendernos. (Kohn 2021, 9)

Un paisaje teórico se constituye por la reiteración de referencias. Es notable cómo las corrientes teóricas referidas por Grusin y Kohn coinciden con el diagnóstico esbozado por Colebrook. Un paisaje que cada uno busca definir de su modo, acentúa una cosa u otra, pero donde ciertos rasgos insisten: la necesidad de abrir el pensamiento hacia otra cosa que el giro lingüístico. En este caso, más que una operación teórica, insiste el modo en que la referencia al lenguaje, quizás a pensar de sí misma, se entiende como una primacía de lo humano. A pesar de sí misma porque la misma tradición referida, la teoría francesa que trabaja desde una concepción estructuralista del lenguaje, tiene como punto de partida una ruptura con el sujeto constituyente de sentido que ordenó ciertas formas de la fenomenología. Desde sus primeras formulaciones el estructuralismo fue acusado por antihumanista al descentrar el sujeto. La sola cita de autores como Althusser o Derrida da cuenta de una profunda crítica del humanismo. Sin embargo, para las corrientes teóricas referidas, estas críticas no terminaron de abrirse a otras cosas que excedan lo humano: sea animales, plantas, la vida; sean tecnologías, algoritmos, cibernéticas.

Lo que aparece una y otra vez como cuestionamiento en las perspectivas que cuestionan el humanismo es la crítica de la excepcionalidad del ser humano. Como van a referir múltiples autoras y autores, la discusión se da en el terreno de la ontología: la pregunta por lo que existe y como es caracterizado. Una ontología es un modo de distribuir lo que existe: la partición de lo que es. La discusión sobre el humanismo se dirige precisamente a señalar, desde diferentes reconstrucciones históricas, que se ha estabilizado una región del ser propiamente humana con características excepcionales. Si tal como fue referido, las obras de Haraway y Latour serán centrales para cuestionar esa partición ontológica será porque precisamente muestran la permeabilidad de los límites construidos. No sólo porque aquello que se suponía excluido de lo humano aparece en su misma definición, sino porque sus características más propias parecen propias de existentes no-humanos. Sin embargo, el primer problema es suponer un «gran divisor» ente humano y no-humano, como si el límite fuera único:

Porque en verdad poco importa, puesto que el problema, justamente el problema, contiene ya la forma de la respuesta: la forma de una Gran Partición, de un mismo gesto de exclusión que hace de la especie humana el análogo biológico del Occidente antropológico, confundiendo a todas las otras especies y todos los otros pueblos en una alteridad privativa común. En realidad, interrogarse sobre lo qué «nos» hace diferentes de los otros —otras especies y otras culturas, poco importa quiénes son «ellos» porque lo que importa es «nosotros»— es ya una respuesta. (Viveiros de Castro 2010, 19)

La cita de Viveiros de Castro resulta central porque muestra el modo en que la discusión sobre el humanismo, o lo humano, se ha traducido en los términos de una gran partición. Philippe Descola va a tematizar esto como una «gran división». Desde su reconstrucción la ontología naturalista que define a occidente debe comprenderse desde una historia de largo plazo que muestre la autonomía de la *physis* griega, la autonomía de la creación cristiana y la autonomía de la naturaleza moderna. En este desarrollo,

la naturaleza ser terminará convirtiéndose en un dominio de objetos gobernados por leyes autónomas que funciona como un telón de fondo de la arbitrariedad de las acciones humanas. Resulta central cómo la misma noción de una gran división es inmanente a una ontología naturalista que termina por definir un dualismo entre naturaleza y cultura. La cultura como un sistema de mediación con la naturaleza que la humanidad inventa, sea como técnica, lenguaje o símbolos. En este marco, el dualismo implica un monismo naturalista y un relativismo cultural: una naturaleza unificada y múltiples relaciones culturales con ella. Por ello, la diferencia siempre recae en lo cultural, la humanidad que diversifica sus relaciones con la naturaleza: la discontinuidad está en la interioridad humana y la continuidad en la exterioridad física, leyes de la materia física y diversidad de expresiones culturales de la humanidad (Descola 2021).

Recupero aquí la propuesta de Descola porque efectúa dos procedimientos centrales: por un lado, frente a las perspectivas que sitúan el problema del humanismo en la modernidad, realiza un rastreo de largo plazo que se remonta por lo menos hasta la *physis* griega; por otro lado, porque la contingencia de este dualismo no surge solo de la historicidad, se trata de una ontología entre otras. Descola le otorga espesura espacial a la historia: incluso en un mismo presente histórico existen una multiplicidad de ontologías en disputa. Ahora bien, para Descola la ontología naturalista se define por un dualismo que le otorga autonomía a la naturaleza entendida como fisicalidad regular y autonomía a la cultura entendida como diversidad cultural⁹. En un reciente libro de Facundo Nahuel Martín, se sostiene que este dualismo está en la base de la constitución de la «ciudadela de las humanidades» que tiene dos presupuestos: la autarquía ontológica de la sociedad y la constitución social del conocimiento de la naturaleza (Martín 2023, 31). Estos presupuestos ontológicos, han dado lugar a un método de trabajo en las teorías críticas desde dos aspectos: por una parte, una estrategia de desnaturalización (que equipara lo natural con lo rígido, lo que no se puede modificar); por otra parte, la naturaleza sería una superficie de inscripción pasiva de las operaciones de

la cultura (Martin 2023)¹⁰. Tomando como punto de partida la «cartografía filosófica incompleta» de Martin, quisiera avanzar señalando que existen en la actualidad tres respuestas posibles a la crisis de la ciudadela de las humanidades.

En primer lugar, el monismo pansiquista que encuentra dos formas: por un lado, aquellas perspectivas que destituyen el dualismo proponiendo existentes que reúnen características de lo humano y lo no-humano, esto es, posiciones que postulan algún tipo de ser (redes, ciborgs, etc.) definidos por ser híbridos, por socavar el límite purificado; por otro lado, aquellas perspectivas que funcionan como un antropomorfismo extensivo, esto es, posiciones que «extienden» atributos humanos a existentes que por definición lo portarían tal condición. Martin denomina a la primera perspectiva «monismo neutro» y ubica a autores como Donna Haraway, Bruno Latour y Jason W. Moore y denomina a la segunda perspectiva «materialismo difuso» y ubica autoras como Jane Bennett y Rosi Braidotti. En este sentido, la estrategia más recurrente es atribuir «agencia» a existentes privados de la misma, de allí la centralidad de las discusiones en torno a teorías de la acción: agencia, actantes, agenciamiento, enacción. Redes actantes, cosas que actúan, materia activa. Pero no solo ello: existe todo un campo contemporáneo que utiliza expresiones como el lenguaje de las plantas, bosques que piensan, democracia de los objetos. En cualquier caso, la operación para desactivar el dualismo es extender una supuesta característica privativa de lo humano a lo no-humano. Monismos híbridos o monismos antropomorfizantes.

El segundo lugar, el dualismo redefinido que encuentra dos formas: por un lado, perspectivas como las de Meillassoux o Brassier que serán definidas como eliminativistas, puesto que más que expandir lo humano hacia afuera, eligen limitarlo a su mínima expresión: la tarea es precisamente dar cuenta de un afuera no relacionado con lo humano (el archifósil o la extinción) (Meillassoux 2019; Brassier 2017; Shaviro 2014). El problema, para esta perspectiva, es la reducción de todo lo existente a correlato de un sujeto o del pensamiento. Por otro lado, perspectivas como las de Bhaskar, Foster o Martin, que postulan un dualismo emergentista. Desde esta perspectiva,

si bien se parte de una prioridad de la naturaleza, una especie de monismo realista, lo humano se define como un emergente específico de lo real. Este dualismo pretende solucionar los problemas de la disolución de lo humano del pansiquismo y los problemas de la restricción del eliminativismo (Martin 2023). Dualismo eliminativista o dualismo emergentista.

En tercer lugar, el pluralismo radicalizado que encuentra dos formas: por un lado, el pluralismo ontológico que vuelve a plantear la discusión sobre los modos de existencia, la apuesta en la deriva de Étienne Souriau de Isabelle Stengers o el último Latour donde precisamente para romper el dualismo no se trata de postular un monismo sino dar cuenta de una multiplicidad de existentes (Souriau 2017; Latour 2013; Stengers 2003); por otro lado, un pluralismo perspectival donde no se busca postular una nueva ontología, una clasificación de los seres que excede la ontología moderna, sino hacer del mismo ser una diferencia. En tal sentido, no se postula una nueva definición de ser y de lo modos de existencia, sino que se asume que cada mundo tiene una ontología. Esto es lo que surge, ante todo, en el giro ontológico en antropología con la referencia central de Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro 2010; Holbraad y Pedersen 2018; de la Cadena y Blaser 2018). Si bien son posturas cercanas, la discusión se ubica en el mismo estatuto de un concepto como «ontología»: o dar lugar a una redefinición del concepto de ser o existente, o destituir cualquier definición para dar lugar al diferir inmanente al ser. Pluralismo ontológico o pluralismo perspectival.

4. El problema de la mediación

Si el distanciamiento con lo humano parece configurar un aspecto que reúne buena parte de las parcelas teóricas contemporáneas, para empezar a diferenciar posibilidades me interesa volver a otro aspecto señalado por Colebrook: sea en el modo de plantear problemas, sea en la relación entre lenguaje y mundo, la cuestión parece ser la de la «mediación». Nuevamente, parece pertinente comenzar con una cita. Armen

Avanessian y Suhail Malik en una compilación titulada *Genealogies of speculation* escriben:

La pretensión principal de derrocar la base misma tanto del postestructuralismo, cuyas diversas vertientes se habían convertido para entonces en las doctrinas críticas y teóricas predominantes en las artes y las humanidades, como de la modestia autoimpuesta de la filosofía analítica al limitarse a problemas circunscritos al lenguaje y el empirismo. (...) Estos paradigmas proponen que las condiciones sociales y cognitivas del pensamiento restringen y moldean lo que puede pensarse y repudian la pretensión de que pueda haber conocimiento de lo real como tal si no es en términos de su cognición y discursos. En este sentido, proponen variantes sociales, culturales, psicosimbólicas o pragmáticas de lo que en física se denomina principio antrópico y, en filosofía, del argumento de Immanuel Kant de que el mundo tal como lo conocen los seres humanos está mediado por sus condiciones intrínsecas de conocimiento, con la consecuencia de que lo que está fuera del conocimiento humano no puede conocerse «en sí mismo». (Avanessian y Malik 2016, 1)¹¹

Esta cita resulta pertinente en tanto desde que se acentúa la mediación la genealogía del giro lingüístico remite a una transformación filosófica precedente: el giro copernicano producido por Immanuel Kant. Sin embargo, como todo nombre propio en filosofía supone discusiones en torno a sus implicancias. Desde mi perspectiva, el estatuto del nombre de Kant puede adquirir por lo menos dos sentidos: el nombre de una configuración de la filosofía y el nombre de una forma cultural. Por un lado, desde la elaboración del diagnóstico histórico producido por Quentin Meillassoux, la filosofía posterior a Kant será caracterizada desde la definición de «correlacionismo». Según la definición dada por él mismo: «Por «correlación» entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente» (Meillassoux 2019, 29). Esto significa que desde Kant se volvió insostenible la pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de

la objetividad con independencia una de otra. Por estos motivos, la ruptura con el correlacionismo será pensada como un retorno del realismo, no ya dogmático, sino especulativo. Como señalan P.A. Fradet y T. García:

El concepto de «realismo» se refiere en este caso principalmente a los objetos que son independientes de la mente humana: sillas, árboles, tierra, fuego. Mientras que la filosofía post-kantiana ha tendido a reducir el mundo a lo que aparece en la escena de la conciencia, los realistas especulativos afirman la existencia de una realidad extrínseca y tratan de acceder a ella. En cuanto al término «especulativo», no debe confundirnos. Aunque en el lenguaje cotidiano se refiere a discursos teóricos sobre objetos abstractos, intangibles o inmateriales, tiene un significado diferente en la expresión «realismo especulativo». (García y Fradet 2016)

Ahora bien, si existe un retorno del realismo es porque, en buena medida, el correlacionismo se puede entender como un antirrealismo. Esto remite a un trabajo de L. Braver que precisamente rastrea el antirrealismo de la filosofía continental.

Braver sostiene que el objetivo de pensar el antirrealismo continental surge de la división de la filosofía contemporánea en dos tradiciones: analítica y continental. Dos tradiciones que no sólo parecen antagónicas, sino cuyo mayor problema es que no existen puentes para un diálogo posible. Para saldar este diálogo imposible, Braver busca al realizar una historia del antirrealismo para mostrar los puntos que comparten remitiendo a aquella figura de la que parten ambas tradiciones: Kant. Esto supone como punto de partida poder diferenciar realismo y antirealismo. Recuperando las tesis de H. Putnam, Braver resume de este modo su lectura del paradigma kantiano¹²: «La importancia y la grandeza de Kant residen en que fue el primero en ofrecer una alternativa sistemática al realismo. Me referiré a este sistema como el paradigma kantiano. Consiste en que un único tipo de sujeto trascendental forma los componentes de la realidad que luego son conocidos de la misma manera por todos. Este paradigma reinó durante el siguiente siglo

y medio de filosofía continental» (Braver 2007, 57). El paradigma kantiano que va a reinar en la filosofía contemporánea supone profundos cambios a niveles ontológicos y epistemológicos desde que el sujeto es un organizador activo de la experiencia surge un nuevo aspecto de la realidad, denominado fenómenos, y una nueva definición de verdad, como intersubjetividad universal. Sin embargo, Kant va a conservar dos aspectos del realismo: por un lado, para asegurar la estabilidad del conocimiento organizado por el sujeto, como necesidad y universalidad, las facultades organizadoras de la experiencia tienen que ser permanentes e inmutables; por otro lado, para escapar a un idealismo absoluto que sería incoherente, plantea la realidad independiente de los noumena. Para Braver en el siglo y medio posterior en el que reinará, surgirán por lo menos dos formas de antirealismo: el paradigma kantiano que será continuado por Hegel y Nietzsche, que asumirán su imagen básica pero discutirán los restos de realismo; el paradigma heideggeriano que será continuado por Foucault y Derrida, que dará lugar a un antirrealismo que prescinde por completo del ámbito nouménico y redefine el concepto de verdad.

Por otro lado, Danowski y Viveiros de Castro escriben: «Esa inestabilidad meta-temporal se conjuga con una súbita insuficiencia del mundo —recordemos el argumento de las cinco Tierras que serían necesarias para sustentar la extensión pan-humana del nivel de consumo de energía de un ciudadano norteamericano promedio—, y genera en todos nosotros algo así como la experiencia de una descomposición del tiempo (el fin) y del espacio (el mundo), y la sorprendente degradación de las dos grandes formas condicionantes de la sensibilidad al estatuto de formas condicionadas por la acción humana. Este es uno de los sentidos, y no el menos importante, en que se puede decir que nuestro mundo está dejando de ser kantiano» (Danowski y Viveiros de Castro 2019, 34). Aquí la expresión específica que interesa pensar es «el mundo va dejando de ser kantiano», esto es, existe una adjetivación específica del mundo desde un nombre propio, un mundo kantiano que parece ir desapareciendo (Valentim 2018). ¿Qué puede significar que un mundo, el nuestro, va dejando de ser kantiano?

Primero, señalan Danowski y Viveiros de Castro, la experiencia de una descomposición del tiempo y del espacio, una inestabilidad meta-temporal y la insuficiencia del mundo. Segundo, que esto supone el paso del tiempo y el espacio como formas a priori de la sensibilidad a formas que son condicionadas por la acción humana. Y ambas cuestiones suponen el derrumbe de la idea kantiana de «mundo» (Gaston 2013).

Me interesa destacar que en este caso el nombre de Kant es doble. Es el nombre de una configuración de la filosofía, pero ya no se encuentra referida a la correlación de pensamiento y mundo, sino a la misma constitución de la idea de mundo desde cierta definición de espacio y tiempo. Tiempo y espacio tienen entonces un doble estatuto: son las formas a priori de la sensibilidad, condicionantes como refieren en relación a los fenómenos, pero también existe una configuración espacio-temporal que hace un mundo como totalidad de sentido. Espacio y tiempo parecen ser condicionantes de los fenómenos y condicionantes del mundo. Al mismo tiempo, es precisamente esa configuración la que entra en crisis cuando el tiempo presente, llamado provisoriamente antropoceno (como era geológica definida por los efectos del *anthropos* a una escala que deja marcas en la corteza terrestre), cambia cualitativamente lo que se entiende por tiempo y espacio. Dicho de otro modo, no es el mismo tiempo que se acelera o desacelera, no es el espacio que adquiere mayores o menores dimensiones, sino aquello mismo que entendemos por tiempo o por espacio se encuentra radicalmente redefinido. Esto supone, dar cuenta de una transformación histórica nombrada bajo el concepto de «antropoceno»: una dislocación radical del modo de ordenar tiempo y espacio. En este sentido, lo que está en juego no es la configuración de una filosofía correlacional, sino el antropoceno como «constitución ontológica». De hecho, para un conjunto de autores que encuentran en Alfred N. Whitehead una referencia central, el problema de la constitución ontológica moderna es la «bifurcación de la naturaleza». Se trata de pensar una configuración histórica que termine por establecer un límite purificado entre naturaleza y cultura, o entre lo humano y lo no-humano¹³.

En los términos desarrollados aquí es posible señalar que el paisaje de la teoría contemporánea se define por su carácter posttextual, pero que esto no implica una reducción de las diferencias entre puntos de vista. Desde la perspectiva de Colebrook, lo que unifica la tradición continental en el giro lingüístico es la búsqueda de los límites o el exterior del lenguaje. ¿A qué se refiere esta exterioridad? Esta búsqueda adquiere la forma de una paradoja: el mismo acento en el carácter irreductible del lenguaje, la imposibilidad de un «en sí» no mediado, parece llevar a una búsqueda frenética por algo que exceda esa mediación. La exterioridad puede tener, por lo menos, dos formas. Para una tradición, la imposibilidad de una referencia no mediada por el lenguaje debe remontarse a una transformación precedente en filosofía: el antirrealismo como forma hegemónica del pensamiento continental. Para otra tradición, la imposibilidad de un afuera remite a una ontología que delimita claramente los confines de lo humano, la constitución ontológica heredada de la modernidad define modos de existencia que delimitan las posibilidades de cada campo.

Al atender al problema de la mediación, y su referencia irreductible al pensamiento kantiano, se pudo identificar que su herencia acentúa o bien una cuestión epistemológica o bien una cuestión ontológica. Por ello mismo, al plantear de modo diverso la «prisión» que supone el giro lingüístico las salidas propuestas son diferentes. En todo caso, si el problema se ubica en el carácter irreductible de la mediación lingüística, las posibilidades de ir más allá de ella son dos. Por un lado, es posible «radicalizar» la mediación, es decir, mostrar que el problema es la reducción de la mediación a un esquema que remite siempre a cierto humanismo, sea el sujeto, la cultura o el lenguaje, que excluye de esta mediación existentes no-humanos. Por esto mismo, una amplia tradición, ha señalado que la ruptura con el giro lingüístico da lugar a estrategias de pensamiento que cuestionan la excepcionalidad de lo humano: la mediación puede ser extendida al resto de los existentes. Descentrar la mediación implica deslocalizar su ubicación en lo humano. Por otro lado, es posible suspender la mediación, es decir, mostrar que existe una posibilidad para

lo no-mediado, no sólo que existe algo cuya existencia no se puede entender en relación a lo humano, sino que es posible dar cuenta de ello. Esto es lo que cierta tradición va a entender como una recuperación del realismo: dar cuenta de un «absoluto». El problema de la mediación, entonces, encuentra dos soluciones posibles: o extender la mediación más allá de lo humano, o abrir hacia un pensamiento de lo no-mediado. O fin o radicalización de la mediación

5. De la espera temporal al habitar terrestre

La referencia a Kant parece ineludible en múltiples sentidos: no sólo porque para algunas corrientes teóricas contemporáneas es el antecedente fundamental del giro lingüístico, sino porque en buena medida los presupuestos de los lenguajes teóricos abocados a un presente histórico encuentran también su fuente en su obra. Como si se pudiera decir que el paisaje actual de la teoría se juega en modos de tramitar la herencia kantiana: crítica del correlacionismo, cuestionamiento de la bifurcación de la naturaleza, posturas ante la mediación. Para finalizar quiero volver a una preocupación señalada por Jameson al comienzo que, en buena medida, le otorga sentido a la indagación sobre los lenguajes de la crítica. Para comenzar, una cita del texto referido de Avanesian y Malik:

Esta incapacidad doctrinal y la falta de reconocimiento histórico del postestructuralismo tienen ramificaciones particularmente reveladoras para sus afirmaciones, a menudo ensayadas, de tener potencia política. A pesar del vigor y la constante invención de esta amplia escuela de teoría académica y cultural, a mediados y finales del decenio de 1990 el postestructuralismo parecía presentar un desafío práctico o político cada vez menos eficaz para la consolidación del activismo y la reorganización neoliberales durante ese mismo período (y desde entonces). Esta ineficacia e in-potencia institucional, si se puede decir así, no sólo se da a nivel del campo, ciertamente amplio y mal definido, de la «política» o la «sociedad», sino que alcanza el dominio muy

específico del sector de la educación superior y las instituciones culturales en las que el postestructuralismo se transmite principalmente en Europa occidental y, en particular, en los Estados Unidos. (Avanessian y Malik 2016, 2)

Según se señala, la hegemonía del postestructuralismo en los lenguajes de la crítica cultural se mostró impotente frente a los procesos políticos que buscaba enfrentar. De hecho, los autores señalan, fue cada vez menos eficaz frente a la consolidación y reorganización del neoliberalismo. La consolidación del neoliberalismo será correlativa a la expansión del postestructuralismo en las instituciones académicas que fueron parte fundamental de este proceso político-económico. No sólo no pudieron confrontar, sino que fueron artífices de su desarrollo. Avanessian y Malik afirman que la domesticación del postestructuralismo se debe a la «fetichización de los movimientos del 68» que ha producido por parte de la izquierda cultural una aceptación del posmodernismo, las políticas de la identidad y un giro ético que terminó por deslegitimar cualquier criterio de universalización en términos políticos. Me interesa esta perspectiva porque permite, para cerrar, retomar la pregunta planteada al comienzo por Jameson desde la cual la tarea de la teoría es romper con la confusión social y espacial recuperando nuestra capacidad de concebir nuestra situación como sujetos individuales y colectivos en vistas a la lucha política. Retomo esta cuestión porque la referencia convocada en este apartado señala explícitamente que es en vistas de las transformaciones del presente que resulta necesario destituir ciertos supuestos que orientan los lenguajes de la crítica. Como si se pudiera decir, por fidelidad a la crítica es necesario ir más allá de la crítica. En los términos planteados por Jameson es posible identificar dos aspectos con los que me interesa terminar.

En primer lugar, su acento en la idea de «confusión espacial» como ausencia de una representación del conjunto del espacio que se habita. Desde mi perspectiva, esto supone dos cuestiones: por un lado, indagar qué figura de espacio es la que constituye el mundo contemporáneo. Según indican diversas autoras y autores, ya no se trata de la ciudad, ni del Estado, ni siquiera del globo. Hoy la figura es otra: el

planeta tierra. De allí la insistencia en conceptos como la «planetariedad» o lo «terrestre». La dificultad es entonces mayor: como representarse un espacio que disloca nuestro espacio de experiencia. Por ello un atlas convoca una multiplicidad de paisajes superpuestos que no producen una totalidad sino un conjunto heterogéneo. Hoy la representación se produce en los términos de narración de paisajes. Por otro lado, la cuestión es la ruptura con una orientación ordenada por filosofías de la historia, bajo figuras como el progreso, el desarrollo, el crecimiento. ¿Qué puede un cuerpo en el espacio? ¿Qué puede un cuerpo en un espacio limitado? ¿Qué puede un cuerpo si no hay otro espacio? Si no existe otro espacio, no hay otra tierra, solo resta una pregunta: ¿Cómo habitar?

En segundo lugar, su acento en la necesidad de pensar la reconfiguración de la política. Puesto que Jameson afirma explícitamente que los mapas cognitivos están orientados hacia las posibilidades de acción y de lucha. Esto implica, por un lado, que si las coordenadas de orientación se han desplazado, los lenguajes políticos son redefinidos todo el tiempo. Resulta necesario pensar y producir lenguajes políticos a la altura del tiempo que se vive (Emanuel Biset 2023). Por otro lado, no se trata sólo de una discusión conceptual, sino de aquello que pueda ser convocado para la lucha. Una lucha sin redención, sin mesianismo, sin ninguna salvación futura. Viveiros de Castro y Danowski, en el texto con el cual empezaba, escriben «Ya no hay espera, hay espacio» (Viveiros de Castro y Danowski 2024).

Notas

1. Jeanne Etelain ha avanzado recientemente en una sistematización del giro espacial en el marco del antropoceno (Etelain 2024).
2. Tesis desarrollada posteriormente por Mark Fisher con la categoría «realismo capitalista», esto es, «la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa» (Fisher 2017, 22). Resulta relevante recuperar este diagnóstico porque Fisher parte precisamente del libro de Jameson recuperado aquí para señalar que existen tres diferencias

- entre el realismo capitalista y el capitalismo tardío. En primer lugar, a diferencia de Jameson, Fisher sostiene que la ausencia de alternativas produce agotamiento y esterilidad política; en segundo lugar, se produce una destitución de la fe modernista como vanguardia que innova, el realismo capitalista da por hecho su triunfo sobre el modernismo en tanto es algo que puede regresar periódicamente solo como estilo estético; en tercer lugar, si el capitalismo ocupa la totalidad del horizonte de lo pensable funciona mediante la «precorporación», esto es, el modelado preventivo de los deseos. Me interesa esta referencia porque es precisamente aquello que pone en crisis el concepto de atlas: por un lado, porque no es posible ya pensar en los términos de una totalidad del «horizonte de lo pensable» en tanto hay que dar cuenta de la irregularidad de procesos existentes; por otro lado, porque como ya fue referido, en tanto figura espacial, habilita formas de la imaginación que ya no dependen del imaginario modernista (en tanto depende inequívocamente de una filosofía de la historia).
3. Eva Horn y Hannes Bergthaller han señalado que la reformulación de las escalas que trae el antropoceno trae dos figuras centrales en el marco de la teoría: el tiempo profundo (*deep time*) para el tiempo y la planetariedad (the planetary) para el espacio (Horn y Bergthaller 2020, 140-70; Hui 2020).
 4. El traductor de *Los hongos del fin del mundo* aclara: «En ecología del paisaje se emplea el término inglés patch para definir un área relativamente homogénea que se diferencia de las áreas circundantes» (Anna L. Tsing 2023, 100). En ese libro se opta por traducir patch como «parcela».
 5. En el concepto de atlas se incorpora un aspecto que resulta central en las discusiones teóricas contemporáneas: las perturbaciones de las escalas temporales y espaciales que funcionan como esquemas de orientaciones. De hecho, las autoras del Feral Atlas sostienen que las «escalas» de atención surgen de cada problema en cuestión. No existe uniformidad, magnitudes espaciales o temporales simétricas, sino un ensamblaje de efectos de escala incompatibles. Cf. (Emanuel Biset y Naranjo 2022)
 6. Braidotti escribe: «Lo que está claro es que a mediados de la década de 1990 las diferencias entre las distintas vertientes y ramas del proyecto postestructuralista eran cada vez más explícitas. La posición hegemónica adquirida por la corriente lingüística —desarrollada a través del psicoanálisis y la semiótica en un proyecto deconstructivo que conquistó intelectualmente Estados Unidos— intensificó la necesidad de términos más claros de demarcación y de definición teórica. Así, el «neomaterialismo» surge como un método, un marco conceptual y una postura política que rechaza el paradigma lingüístico, subrayando en su lugar la materialidad concreta, aunque compleja, de los cuerpos inmersos en las relaciones sociales de poder» (Braidotti 2012, 21). En un sentido cercano, Karen Barad escribe: «¿Cómo ha llegado el lenguaje a ser más digno de confianza que la materia? ¿Por qué se concede al lenguaje y a la cultura su propia agencia e historicidad mientras que la materia se considera pasiva e inmutable o, en el mejor de los casos, hereda un potencial de cambio derivado del lenguaje y la cultura? ¿Cómo se puede siquiera indagar en las condiciones materiales que nos han llevado a una inversión tan bruta de las creencias naturalistas, cuando la propia materialidad siempre se presenta dentro de un dominio lingüístico como su condición de posibilidad? Es difícil negar que el poder del lenguaje ha sido sustancial. Se podría argumentar que ha sido demasiado sustancial o, más concretamente, demasiado sustancializante» (Barad 2003, 801).
 7. Expresión utilizada en *De la gramatología*, «il n'y a pas de hors-texte», ha dado lugar a innumerables discusiones. Muchas veces omitiendo que esa misma expresión conlleva la contraria, esto es, que si no existe nada fuera del texto es porque tampoco existe un «adentro» cerrado. He trabajado el tema en otros escritos (Emmanuel Biset 2012)
 8. Me interesa pensar esa diversidad, sistematizar algunos de los problemas que convoca. Para ello, me interesa recuperar un texto de Gabriela Milone y Franca Maccioni titulado «¿Más allá del giro lingüístico?» porque desde un diagnóstico de la imaginación crítica sitúan el problema en la concepción de «signo». Escriben: «(...) asistimos a un cierto retorno de (la confianza en) las similitudes, las semejanzas, los isomorfismos entre los signos y la materia». Esta cita permite desandar la referencia de Colebrook en dos aspectos: por un lado, el problema no es el lenguaje como tal, sino una concepción de signo es la que entra en cuestión; por otro, la cuestión sigue siendo el vínculo entre los signos y la materia. Milone y Maccioni vuelven a Las palabras y las cosas de Michel Foucault para señalar que aún en la escena teórica actual se trata de volver a pensar la relación entre las palabras «y» las cosas

- desde una «conjunción disyuntiva». El problema no estaría en el abandono del signo, sino en un distanciamiento respecto de la arbitrariedad del signo en vistas a una «articulación de los signos y la materia en base a la semejanza». Esto implica un retorno de la experiencia de la «planicie», puesto que sin giro lingüístico las cosas hablan la lengua del mundo. Para entender este retorno, que también es una invención de nuevas figuras, es necesario comprender el proceso por el cual las cosas dejaron de hablar. Recuperando a Latour, Milone y Maccioni señalan que el problema es haber enmudecido al mundo donde la lengua solo podía ser entendida como operaciones humanas sobre el mundo. Si se postula cierto retorno a la prosa del mundo, resulta necesario identificar el proceso que produjo su abandono. En los términos del mismo Foucault, las cosas son enmudecidas cuando sobreviene la «representación»: el cuadro destituye las semejanzas. Sin embargo, el retorno del lenguaje para Foucault, sólo se produce en el paso del clasicismo a la modernidad mediante la separación entre lenguaje y representación: el ser del lenguaje replgado sobre sí mismo. En estos movimientos históricos lo que aparece como imposible es que la cosa produzca signo por sí misma. Sea en la época clásica de la representación, sea en la época moderna del lenguaje, se destituye la prosa del mundo: la cosa que hace signo. De allí que la pregunta de Milone y Maccioni se dirige a las estrategias contemporáneas para «reinventar» una planicie de las semejanzas, una nueva prosa del mundo. (Milone y Maccioni 2023).
9. Pablo Pachilla ha identificado dos zonas de problemas en este campo: «(...) incluir a los no-humanos en política evitando la tentación de fundar un nuevo iusnaturalismo, y asumir el principio común respecto al abandono de la dicotomía naturaleza/cultura sin replicar la vieja división entre las “dos culturas” por medio de estos nuevos horizontes» (Pachilla 2023, 44)
 10. Vale destacar que las posibilidades de exceder lo humano se produce en diversos sentidos: lo posthumano, lo transhumano, lo no-humano, lo inhumano. Cada uno de estos vocablos convoca diferentes tradiciones y apuestas conceptuales. Lo posthumano, tal como aparece en las obras de Hayles, Braidotti o Wolfe (Hayles 1999; Wolfe 2013; Braidotti 2013), se entiende como una crítica a la idea universal del hombre racional y un rechazo de la supremacía de la especie humana sobre otras. Francesca Ferrando ha sistematizado el

posthumanismo filosófico señalando que se trata de la conjugación de tres aspectos: 1) el posthumanismo como comprensión de la pluralidad de la experiencia humana; 2) el postantropocentrismo como descentramiento de lo humano respecto de lo no-humano; 3) el postdualismo como crítica a una forma rígida de definir la identidad desde dicotomías (Ferrando 2019). Lo transhumano como aparece en Nick Bostrom o Ray Kurzweil, es un proyecto de transformación radical de la condición humana mediante la tecnología (Kurzweil 2005; Bostrom 2005). Lo no-humano, como aparece en Grusin, es una crítica a la supuesta teleología del posthumanismo: un paso de lo humano a lo posthumano, una nueva etapa. Lo inhumano en Reza Negarestani remite a una ampliación del humanismo racional que redefine lo humano como jerarquía computacional (Negarestani 2024), en Claire Colebrook (en la estela de Meillassoux y Brassier) remite a una afuera no relacionado a lo humano: la extinción (Colebrook 2015). Cada una de estas tradiciones comparte la necesidad de exceder lo humano, pero al mismo tiempo definen lo humano de diverso modo. En cualquier caso, es posible remitir al problema planteado: la dificultad surge de una formulación del problema que presupone una gran partición que hace de lo humano algo unívoco.

11. La reivindicación misma del término «realismo» convoca diferentes sentidos y, ante todo, modos de definir aquello contra lo cual se confronta. Jason Ānanda Josephson Storm sostiene que quienes defienden el realismo parece convocar dos cosas: por un lado, una noción de realidad que funciona como sustituto de la cosmovisión actual de la física; por otro lado, lo real como algo independiente de la mente. En el primer caso, lo que parece estar en juego es el estatuto de las teorías científicas actuales, tal sería el caso del realismo crítico de Roy Bhaskar. En el segundo caso, el problema parece ser una realidad independiente de la mente (aunque el problema es qué significa «dependiente»: ontológicamente, causalmente, epistemológicamente). En este caso, la referencia a lo dependiente de la mente suele traducirse como «construido socialmente» y por ende la reivindicación del realismo parece ser una objeción contra el constructivismo social (Josephson 2021). La paradoja irreductible es esta: parece que en cada caso la discusión depende del sentido que se le dé a concepto como «real» o «realidad», pero planteada de ese modo

- la discusión se convierte en una discusión sobre el lenguaje, esto es, antirrealista.
12. Braver recurriendo a H. Putnam opone una serie de tesis. El realismo se define por las siguientes tesis: 1) Independencia, 2) Correspondencia, 3) Singularidad, 4) Bivalencia, 5) Pasividad. Cada una de ellas será transformada desde Kant. Jason Ānanda Josephson storm en su libro *Metamodernism* amplía las referencias en torno al realismo: «Para William Alston, “realismo” significa que «las cosas que encontramos son «independientes de la mente»». Para Michael Devitt, un “realista” piensa que “Un objeto tiene existencia objetiva, en cierto sentido, si existe y tiene como naturaleza lo que creemos, pensamos o podemos descubrir: es independiente de las actividades cognitivas de la mente” Bimal Krishna Matilal: “el realista cree que el mundo consiste en algunos objetos independientes de la mente, incluso objetos independientes del discurso”. Hilary Putnam define el primer compromiso del realismo metafísico como estar de acuerdo con la afirmación de que “El mundo consiste en alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente”» (Josephson 2021, 32)
 13. Generalmente el problema de la bifurcación ha sido pensado como una reformulación del dualismo cartesiano entre extensión y pensamiento. Contra ello, Didier Debaise sostiene que resulta necesaria otra lectura: la bifurcación es una operación de diferenciación de la naturaleza que precede al dualismo. Es la operación que diferencia entre cualidades primarias y cualidades secundarias ya presente en John Locke (Whitehead 1968; Debaise 2022).
- Bibliografía**
- Althusser, Louis. 1988. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Freud y Lacan. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Avanessian, Armen, y Suhail Malik. 2016. *Genealogies of speculation: materialism and subjectivity since structuralism*. London: Bloomsbury.
- Barad, Karen. 2003. «Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter». *Signs* 28 (3).
- Biset, Emanuel, ed. 2023. *Arqueologías políticas del porvenir*. Córdoba: UNC.
- Biset, Emanuel, y Isabel Naranjo. 2022. «Arqueologías del futuro». *Mediações* 27 (1).
- Biset, Emmanuel. 2012. *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*. Poliedros. Córdoba: Eduvim.
- Biset, Emmanuel. 2022. «Escena posttextual de la teoría». *Chuy*, no.12.
- Bostrom, Nick. 2005. «A History of Transhumanist Thought». *Journal of Evolution and Technology* 14 (1).
- Braidotti, Rosi. 2012. «Interview with Rosi Braidotti». En *New Materialism: Interviews & Cartographies*, editado por Rick Dolphijn y Iris van der Tuin. Michigan: Open Humanities Press.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Brassier, Ray. 2017. *Nihil desencadenado: (ilustración y extinción)*. *Materia Oscura*.
- Braver, Lee. 2007. *A thing of this world : a history of continental anti-realism*. Evanston: Northwestern University Press.
- Bryant, Levi R., Srnicek, y Graham Harman. 2011. «Towards a Speculative Philosophy». En *The speculative turn*. Melbourne: re.press.
- Cadena, Marisol de la, y Mario Blaser, eds. 2018. *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.
- Colebrook, Claire. 2010. «The linguistic turn in continental philosophy». En *The History of Continental Philosophy*, editado por Alan D: Schrift. Vol. 6. Chicago: University of Chicago Press.
- Colebrook, Claire. 2015. *Death of the PostHuman: Essays on Extinction Vol. 1*. Open Humanities Press.
- Colebrook, Claire. 2016. «What is the Anthropo-Political?». En *Twilight of the Anthropocene Idols*, editado por Claire Colebrook, Tom Cohen, y John Hillis Miller. London: Open Humanities Press.
- Colebrook, Claire. 2019. «La extinción de la teoría». *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 51, no. 146: 44-69.
- Colebrook, Claire. 2023. «Humanidades posthumanas». *Arqueologías del porvenir*. <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/>.
- Danowski, Déborah, y Eduardo Viveiros de Castro. 2019. *¿Hay mundo por venir?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Descola, Philippe. 2021. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Etelain, Jeanne. 2024. «“ Un espace qui dure ” : le tournant spatial de l’Anthropocène». *Les temps qui restent*, no. 1.

- Ferrando, Francesca. 2019. *Philosophical posthumanism*. New York: Bloomsbury publishing.
- Fisher, Mark. 2017. *Realismo capitalista*. Buenos Aires: Caja Negra.
- García, Tristán, y Pierre-Alexandre Fradet. 2016. «Petit panorama du réalisme spéculatif». *Spirale*, no. 255, 27-30.
- Gaston, Sean. 2013. *The concept of world from Kant to Derrida*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Grusin, Richard Arthur (1953-...). 2015. *The nonhuman turn. 21st Century studies*. Minneapolis ; University of Minnesota Press.
- Hayles, Katherine. 1999. *How We Became Posthuman*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holbraad, Martin, y Morten Axel Pedersen. 2018. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horn, Eva, y Hannes Bergthaller. 2020. *The Anthropocene: Key Issues for the Humanities. Key Issues in Environment and Sustainability*. Abingdon, Oxon: Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/9780429439735>.
- Hui, Yuk. 2020. «For a planetary thinking». *E-Flux* 114.
- Jameson, Fredric. 1982. *The Political Unconscious*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jameson, Fredric. 1992. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires: Paidós.
- Josephson, Jason Ānanda. 2021. *Metamodernism*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Kohn, Eduardo. 2021. *Cómo piensan los bosques*. Buenos Aires: Hekht.
- Kurzweil, Ray. 2005. *The singularity is near*. New York: Penguin Books.
- Latour, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos. Espacios del Saber*. Buenos Aires: Paidós.
- Latour, Bruno. 2020. «Who needs a philosophy of history?» *Journal of the Philosophy of History* 14 (3).
- Martin, Facundo Nahuel. 2023. *Ilustración sensible*. Buenos Aires: Ediciones IPS.
- Meillassoux, Quentin. 2019. *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Milone, Gabriela, y Franca Maccioni. 2023. «¿Más allá del giro lingüístico?» *Chuy* 10, no. 15: 76-99.
- Negarestani, Reza. 2024. *Abducting the Outside*. New York: Urbanomic/Sequence.
- Pachilla, Pablo. 2023. «La filosofía y sus otros: antropología y biología en el debate contemporáneo». En *Posnaturalismos*, editado por Pablo Pachilla. Buenos Aires: RAGIF.
- Shaviro, Steven. 2014. *The Universe of Things: On Speculative Realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Souriau, Étienne. 2017. *Sobre los diferentes modos de existencia*. Buenos Aires: Cactus.
- Stengers, Isabelle. 2003. *Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.
- Tsing, Anna L. 2023. *Los hongos del fin del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Tsing, Anna L., Jennifer Deger, Alder Keleman Saxena, y Feifei Zhou. 2021. «Feral Atlas: The More-Than-Human Anthropocene». Stanford University Press. 2021. <http://feralatlant.org>.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, Andrew S. Mathews, y Nils Bubandt. 2019. «Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology: An Introduction to Supplement 20». *Curr. Anthropol. Current Anthropology* 60 (S20): S186-97.
- Valentim, Marco Antonio. 2018. *Extramundandade e sobrenatureza ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas canibales*. Buenos Aires: Katz.
- Viveiros de Castro, Eduardo, y Déborah Danowski. 2024. «El pasado aún está por venir». *Arqueologías del porvenir*. <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/>
- Wolfe, Cary. 2013. *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Emmanuel Biset (emmanuel.biset@unc.edu.ar) es doctor en Filosofía por la Univeristé Paris 8. Actualmente forma parte del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad. Ha publicado los libros: *Violencia, justicia y política* (Eduvim, 2012) *El signo y la hiedra* (Alcion, 2013), *EL ritmo y la distancia* (Ubu, 2015). Asimismo ha compilado los libros: *Ontologías políticas* (Imago mundi, 2011), *Sujeto. Una categoría en disputa* (La cebra, 2015), *Soberanías en deconstrucción* (UNC, 2019) y *Arqueologías políticas del porvenir* (UNC, 2023).

Recibido: 8 de julio, 2024.
Aprobado: 15 de julio, 2024.

Laura Pelegrín y Luciana Martínez

Kant, Meillassoux y las propiedades matemáticas de los objetos

Resumen: *En este artículo, se señala una limitación de las objeciones del realismo especulativo de Meillassoux contra el idealismo trascendental de Kant. Más específicamente, se explica por qué no es factible un acceso a las cosas mismas a través del conocimiento matemático. Para ello, a través de un examen de la noción de cantidad, se especifica la determinación sensible e intelectual de todo conocimiento matemático, que hace que él no pueda sino referirse a los objetos de una experiencia posible para nosotros.*

Palabras clave: *Idealismo trascendental, realismo especulativo, cosa en sí, experiencia, cantidad.*

Abstract: *This paper points out a limitation of Meillassoux's speculative realism objections against Kant's transcendental idealism. More specifically, it explains why access to things in themselves via mathematical knowledge is not feasible. To clarify this, the notion of quantity is examined, specifying the sensible and intellectual determination of all mathematical knowledge, which means it can only refer to objects of possible experience for us.*

Keywords: *Transcendental Idealism, Speculative Realism, Things in Themselves, Experience, Quantity.*

Introducción

En el marco de una corriente filosófica que intentaba rehuir las consecuencias de un relativismo epistémico exacerbado, Quentin Meillassoux desarrolló una serie de objeciones contra una tendencia que recorría, a su juicio, toda la historia de la filosofía, al menos desde Immanuel Kant. A saber, el «correlacionismo». Esta tesis compartida afirma que no es posible escapar a la correlación con el sujeto cuando investigamos la naturaleza de los objetos. Contra ella, Meillassoux se inscribe en el así llamado realismo especulativo que afirma que hay un acceso a las cosas tal y como ellas son, con independencia de nuestra manera de conocerlas. Para este filósofo, además, ese acceso es de carácter matemático. El propósito de este artículo es objetar esta tesis.

En otras contribuciones, hemos examinado la noción de cosa en sí y el argumento del archifósil¹. Aquí, nos centraremos en las condiciones del conocimiento matemático en general, de acuerdo con la posición del idealismo trascendental. Entenderemos por «idealismo trascendental» el núcleo mismo de la posición filosófica de Kant, según la cual tenemos conocimiento de los objetos de la experiencia, que se encuentran ya condicionados por las determinaciones constitutivas de ella, que son ineludibles. Tales condiciones, para el filósofo regiomontano, son de carácter sensible (las formas puras de nuestra sensibilidad) e intelectual (los conceptos que proporciona el entendimiento para la síntesis de



lo múltiple sensible). Esto significa que no tenemos acceso a las cosas mismas, pero sí tenemos conocimiento objetivo. Ese conocimiento no es ficticio o arbitrario, sino que se encuentra determinado por las leyes de la naturaleza.

A continuación, en primer lugar presentaremos de manera esquemática las objeciones de Meillassoux en contra del idealismo trascendental. En segundo lugar, explicaremos las nociones de cantidad extensiva y cantidad intensiva en Kant. Por último, explicaremos por qué tales nociones no permiten pensar una clase de conocimiento que alcance las cosas mismas.

1. Meillassoux contra el idealismo trascendental

En primer lugar, debemos tomar en consideración que Meillassoux propone recuperar una tesis de la filosofía moderna, en parte caída en desuso. Se trata, a saber, de la teoría de la diferencia entre las cualidades primarias y las cualidades secundarias de los objetos. Las cualidades secundarias de los objetos, dicho en términos muy generales, son aquellas que nos enseñan los sentidos. Los sabores, colores, temperaturas, incluso el sentimiento de agrado que despertan en nosotros son propiedades secundarias de los objetos. Estas propiedades existen en la medida en que tiene lugar una relación entre aquello que afecta y el cuerpo afectado.

La descripción de las cualidades primarias es bastante más compleja. En la tradición de la filosofía moderna, las propiedades primarias son las que se vinculan con la extensión². Así, por ejemplo, la forma y las dimensiones del objeto constituyen esta clase de propiedades. Meillassoux propone sustraer las propiedades espaciales, en virtud de que a su juicio esas propiedades también se vinculan con los datos sensibles. Lo que queda es el aspecto de las cosas que puede ser cuantificado, es decir, las determinaciones *matemáticas* de las cosas, que el francés identifica con las propiedades de las cosas mismas, al margen de nuestra peculiar manera de percibir las.

Por consiguiente, luego de recuperar y de reinterpretar de una manera muy libre la tesis de las dos clases de propiedades, concluye lo siguiente:

tiene sentido pensar como propiedad del objeto en sí a todo lo que puede ser formulado del objeto en términos matemáticos. Todo lo que, del objeto, puede dar lugar a un pensamiento matemático (una fórmula, una traslación a números), y no a una percepción o a una sensación, es lo que tiene sentido convertir en una propiedad de la cosa sin mí tanto como conmigo. (Meillassoux 2015, 26)

Esto significa que identifica las propiedades primarias con las características matemáticas, que opone a las sensibles, y sostiene que esas características les pertenecen a las cosas mismas y no, en cambio, a nuestra manera de percibir las. Dicho de otra manera, el conocimiento matematizable de las cosas pertenece al terreno de la filosofía no relativa, es decir, al terreno de la filosofía absoluta; por consiguiente, permite sustraerse de la correlación y dirigirnos a las cosas mismas.

Meillassoux reconoce que este razonamiento es precrítico, en la medida en que desde Kant lo que las cosas sean en sí mismas es algo que no podemos conocer y determinar qué propiedades les pertenecen a las cosas y cuáles resultan de nuestra manera de conocerlas es algo que parece estar más allá de los límites de nuestras posibilidades. Hay un punto en el que el francés no se demora y que es sin embargo crucial para comprender por qué, desde Kant, no tiene sentido sostener que los aspectos matemáticos de las cosas les pertenecen a éstas con independencia de que sean algo para nosotros³. En la filosofía kantiana, el conocimiento matemático no puede ser conocimiento de las cosas mismas no sólo porque éstas son lo que no podemos conocer. Hay una razón más, y muy significativa, por la que no tiene sentido, en la filosofía poskantiana, presumir que el conocimiento matemático es conocimiento de las cosas mismas. El conocimiento matemático, para Kant, está él mismo determinado por nuestras facultades de conocer. Al margen de ellas, no hay matemática.

Retomaremos este razonamiento en lo que sigue de este artículo.

Así, por un lado, el filósofo francés señala que hay propiedades de las cosas que pueden determinarse con independencia de la correlación. Estas propiedades son las propiedades primarias, que son matematizables. Más aún, en particular, hay algunas ciencias que contienen conocimientos que no pueden reducirse a la lógica de la correlación. Las ciencias de la datación son capaces de establecer una trama temporal que incluye acontecimientos anteriores a la aparición de la vida en la tierra y, en este sentido, anteriores a la posibilidad misma de la correlación.

En este sentido, el problema que le interesa a Meillassoux se define en los siguientes términos:

La pregunta que nos interesa es entonces la siguiente: ¿de qué hablan los astrofísicos, los geólogos o los paleontólogos cuando discuten la edad del Universo, la fecha de la formación de la Tierra, la fecha del surgimiento de una especie anterior al hombre, la fecha del surgimiento del hombre mismo? ¿Cómo captar el *sentido* de un enunciado científico que se refiere explícitamente a un dato del mundo postulado como anterior a la emergencia del pensamiento, e incluso de la vida, es decir, postulado como anterior a toda forma humana de relación con el mundo? O, para decirlo con más precisión: ¿cómo pensar el sentido de un discurso que hace de la relación con el mundo -viviente y/o pensante- un hecho inscripto en una temporalidad en el seno de la cual esa relación solo es un acontecimiento entre otros, inscripto en una sucesión de la cual no es más que un jalón, y no el origen? ¿Cómo puede la ciencia simplemente pensar tales enunciados, y en qué sentido se les puede atribuir una eventual verdad? (Meillassoux 2015, 36)

En este extenso pasaje, el autor desarrolla el problema que nos interesa cuestionar. Nos parece que su análisis requiere atender, al menos, a tres cuestiones: el problema de los objetos de investigación, el problema del sentido de ésta y el problema de su verdad. Comentaremos someramente estos tres aspectos. Nos hemos ocupado de responder a ellos desde una posición kantiana

en otros trabajos y no repetiremos nuestros argumentos aquí.

En primer lugar, tenemos que revisar la índole de los acontecimientos u objetos a los que hace referencia. Estos objetos son asunto de algunas ciencias particulares y empíricas, como la astrofísica, la geología y la paleontología. Los astrofísicos, por ejemplo, discuten acerca de la edad del universo. ¿Cómo lo hacen? ¿En qué procedimientos sustentan su investigación? ¿Se apoyan en conocimiento empírico? ¿En cálculos? ¿En mera especulación? ¿Prefieren otros procedimientos no contemplados en nuestra enumeración? ¿Realizan una combinación de todos ellos? ¿Qué clases de premisas aceptan y cuáles rechazan? ¿Cómo se formula y cómo se decide una discusión acerca de la edad del universo? ¿Qué conocimientos ya disponibles intervienen? El filósofo no se refiere a esto.

El énfasis, en cambio, está puesto en la distancia que separa esos objetos de nuestra experiencia. Meillassoux establece un vocabulario para ello:

denominamos *ancestral* a toda realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma registrada de vida sobre la Tierra; - denominamos *archifósil* o materia fósil no a los materiales que indican huellas de vida pasada, que son los fósiles en sentido propio, sino a los materiales que indican la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral, anterior a la vida terrestre. Un archifósil designa entonces el soporte material a partir del cual se hace la experimentación que da lugar a la estimación de un fenómeno ancestral, por ejemplo un isótopo cuya velocidad de descomposición se conoce a través de la radioactividad, o la emisión de luz de una estrella susceptible de darnos información acerca de la fecha de su formación. (Meillassoux 2015, 36s.)

Así, el tema de estas ciencias que le interesan a Meillassoux es la realidad ancestral y los materiales para el acceso a ella son los archifósiles. ¿En qué consiste tal realidad ancestral? Parece ser todo el conjunto de los acontecimientos previos a la aparición de la vida sobre la tierra. Así,

por ejemplo, la lluvia que caía sobre la tierra una semana antes de que hubiera el primer ser vivo, o el fuego causado por un rayo en algún rincón del planeta dos meses antes son ancestrales. Además, para Meillassoux hay materiales que permiten hacer experimentos para estimar que hubo rayos, fuegos y lluvias antes del surgimiento de la vida, y esos materiales son, precisamente, lo que él denomina *archifósiles*.

Esos archifósiles no han de ser confundidos con los fósiles. ¿Cuál es la diferencia entre ambos? Los archifósiles son materiales que «indican la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral, anterior a la vida terrestre». Los fósiles, como los restos óseos de los dinosaurios que se encuentran en la Patagonia argentina, son objetos que refieren la existencia de seres vivos en una época previa al origen histórico de la especie humana. La composición química de tales restos indica que constituyen materia orgánica y la forma de su organización indica que, en particular, corresponden a organismos del tipo de los que categorizamos como pertenecientes al reino animal. Asimismo, la composición de tales restos permite inferir que pertenecieron a especies que habitaron el planeta mucho antes de que el ser humano surgiera.

Los archifósiles indican un período incluso previo a éste. Es decir, un tiempo en el que no había siquiera vida en absoluto. Los ejemplos que proporciona el autor son los siguientes: «un isótopo cuya velocidad de descomposición se conoce a través de la radioactividad, o la emisión de luz de una estrella susceptible de darnos información acerca de la fecha de su formación». El primer ejemplo remite a un procedimiento que se emplea para calcular la antigüedad de diversos objetos (superficies terrestres, rocas, cuerpos) por medio de las propiedades físico químicas de sus elementos. El segundo ejemplo remite al método para estimar la antigüedad que tienen las estrellas por medio del examen de sus propiedades ópticas. En ambos casos, se data un acontecimiento anterior al origen de la vida por medio de un estudio metódico de fenómenos dados en la experiencia.

Por otro lado, la explicación posterior de Meillassoux arroja otra pista acerca de la diferencia entre los fósiles y los archifósiles. Los

primeros son objetos que pertenecen a nuestro mundo, que se encuentran en nuestra experiencia y son índices de algo más, que habría sucedido antes de toda experiencia. El modo en el que nos permiten datar los acontecimientos es relativo: nos permite establecer órdenes y distancias entre acontecimientos. La noción de archifósil, por su parte, remite a técnicas de carácter absoluto.

En el extenso pasaje que citamos antes, empero, se mencionan otros dos problemas, estrechamente vinculados, del conocimiento ancestral, que son el problema de su sentido y el de su verdad. Si los enunciados ancestrales se refieren a acontecimientos datados antes de la emergencia de la vida y, más aún, antes del surgimiento de la posibilidad de correlación, ¿cómo es posible darles sentido? La ciencia señala un tiempo que es previo a toda forma de vida. ¿Cómo podemos salir de nosotros mismos y preguntar cómo se ve el mundo cuando nadie lo observa? Para Meillassoux es importante destacar que no se trata de una situación de donación incompleta, en la que parte del fenómeno se sustrae. Se trata de la pregunta por acontecimientos anteriores a la mera posibilidad de donación misma en general. Este problema no se plantea de manera más satisfactoria, de acuerdo con él, si diferenciamos apenas la subjetividad trascendental de la conciencia empírica o de su encarnación en un cuerpo. El autor parece señalar al sujeto empírico, al hombre como especie que comienza a existir en un momento determinado de la historia del universo, como una condición fáctica para la posibilidad del sujeto cognoscente, por más atributos trascendentales que tenga. Antes de la vida, señala, no hay sujeto de ninguna índole. Es el conocimiento que tenemos de una temporalidad previa a la mera posibilidad fáctica de que haya donación en absoluto lo que parece estar en juego en el argumento del archifósil.

Pensamos que este planteo es insatisfactorio y que la filosofía crítica de Kant consigue explicar la significatividad y el problema de la verdad de los enunciados ancestrales. Además, esta posición filosófica puede dar cuenta satisfactoriamente de la diferencia entre el plano trascendental y el plano empírico de la investigación y de las razones por las que constituye un error pensar la emergencia de la especie como

un origen cronológico de la subjetividad. En este artículo nos centraremos en un aspecto de la argumentación que permite advertir que las pretensiones de este realismo de acceder a las cosas mismas son infundadas. En particular, intentaremos mostrar que, incluso prescindiendo de las determinaciones espaciales del conocimiento geométrico, todo nuestro conocimiento matemático se basa en condiciones trascendentales de toda experiencia posible para nosotros y es, por consiguiente, conocimiento de objetos.

2. Kant y las cantidades extensivas

Se sabe que la noción de cantidad representa, en el contexto de la filosofía crítica de Kant, la rúbrica de un tipo de categorías. Es decir, la cantidad es un criterio de acuerdo con el cual nuestra imaginación, con las representaciones provistas por el entendimiento como guía, es capaz de enlazar lo múltiple sensible. Las tres categorías de cantidad son: unidad, pluralidad y totalidad. Estos tres nombres, por sí solos, enseñan bastante poco acerca de los procedimientos por los que la imaginación enlaza lo múltiple a través de ellos. Para comprender este aspecto de la conformación de los objetos, es necesario establecer, según Kant, una mediación entre los conceptos que produce nuestro entendimiento y la multiplicidad que proporciona la sensibilidad⁴. En el caso de las categorías cuantitativas, esa mediación está dada por el número y el procedimiento por el que la imaginación reúne lo múltiple consiste en recorrer y reunir las representaciones, una a una, agrupándolas.

La enumeración se basa en un procedimiento lógico elemental que hunde sus raíces en la naturaleza de nuestras facultades. Estas facultades involucran una receptividad incapaz de dar orden y estructura a lo dado y una espontaneidad pensante. Kant denomina «sensibilidad» a la primera de tales capacidades y «entendimiento» a la otra. Para él, toda nuestra experiencia está configurada por las formas *a priori* de ellas. La prueba según la cual las representaciones *a priori* de nuestras capacidades de conocer son significativas tiene que satisfacer dos objetivos. El primero de ellos consiste en mostrar que todo

aquello que pertenezca a una experiencia posible ha de estar informado por tales determinaciones de la sensibilidad y el entendimiento. Esta parte de su prueba se encuentra desarrollada en la «Estética trascendental» y en la «Analítica trascendental» de la *Crítica de la razón pura*. En el primero de estos textos, se prueba que todo aquello que sea algo para nosotros en general es conocido a través de la sensibilidad y que en nosotros esta sensibilidad tiene dos formas puras, que son el espacio y el tiempo. Luego, en la «Analítica trascendental» se prueba que la objetividad se constituye por medio de ciertas reglas de síntesis, sólo en virtud de las cuales hay experiencia para nosotros. Tales reglas son los conceptos puros del entendimiento, o categorías, que organizan el proceso de síntesis. A lo largo de estos capítulos, por consiguiente, Kant consigue probar que el espacio y el tiempo y las categorías del entendimiento son condiciones constitutivas de todo aquello que haya de ser parte de nuestra experiencia posible.

El segundo objetivo que tiene que verificar la argumentación kantiana consiste en probar que más allá de los límites de la experiencia posible el espacio, el tiempo y las categorías no son nada. Kant lo hace a través de una línea de argumentación compleja que tiene su núcleo en la «Dialéctica trascendental» pero también remite a los textos previos. Esta línea de argumentación es central para la filosofía crítica de Kant porque le permite mostrar que las pretensiones de hacer metafísica especulativa se encuentran mal encaminadas e involucran premisas que conducen a absurdo.

Para dar respuesta a las pretensiones de Meillassoux, tenemos que especificar qué son las cantidades (es decir, de qué se ocupa la matemática) y por qué ellas no pueden referirse a las cosas, más allá de las condiciones de nuestro conocimiento de ellas. Kant parece identificar dos nociones de cantidad diferentes: la de cantidad extensiva y la de la cantidad intensiva. La cantidad extensiva es aquella que se concibe como un agregado en el que sólo podemos representarnos el todo a partir de las partes. En otras palabras, las partes son precedentes, tanto desde el punto de vista lógico como desde el del orden: las partes hacen posible el todo y anteceden. En

el caso de la cantidad intensiva, en cambio, la parte se obtiene como determinación del todo, que precede⁵. Comencemos nuestro examen por las primeras.

Para Kant, el espacio y el tiempo determinados sólo pueden pensarse como cantidades extensivas, es decir por la agregación de las partes que los constituyen. Respecto del espacio, señala que si queremos representarnos una línea, tenemos que generarla a partir de un punto. La recta es el resultado de ese trazado. Lo mismo se verifica respecto de una cantidad de tiempo determinada, que se piensa a través del tránsito de un instante a otro y por la agregación de ellos. Por consiguiente, todos los fenómenos, informados espacial y temporalmente, se intuyen como agregados que aprehendemos en una síntesis sucesiva⁶. Esta manera de ser conocidos está ya requerida por el carácter espacial y temporal de su forma determinada. Según ésta, intuimos las partes y los momentos y los agregamos en el todo que es el objeto determinado, que ocupa un espacio, tiene una forma y se encuentra en un momento⁷. Todas estas determinaciones involucran que como objeto se constituya como una cantidad en la que el todo se presenta como agregado. Así, el objeto, como una unidad, es un todo en el que se agrega el múltiple de las partes.

Por consiguiente, para Kant, todo aquello que haya de ser objeto de nuestros sentidos es cuantificable. Ahora bien, ¿es cuantificable algo, al margen de ser percibido por nosotros? No lo es. La cuantificación no resulta sino de los procesos intelectuales a través de los cuales se constituye el objeto. No sólo involucra las formas puras (e ineludibles) de nuestra sensibilidad, que en la matemática kantiana hacen posible la síntesis del conocimiento matemático, sino también la síntesis misma de la imaginación según la guía de los conceptos del entendimiento. Es en virtud de este proceso, en el que la multiplicidad dada en el sentido interno se enlaza, uno a uno, en un agregado, que se constituyen, a través del esquema del número, las cantidades extensivas. El número es un esquema, es decir una representación de la imaginación que establece el enlace entre el múltiple temporal y las categorías de cantidad⁸. Que seamos capaces de cuantificar y de medir algo es el resultado de nuestra constitución sensible

e intelectual. Esta constitución es precisamente la que constituye una experiencia en la que hay objetos. De esta manera, en el marco teórico del idealismo trascendental, las cantidades extensivas, que se incluyen en las así denominadas «propiedades primarias» de Meillassoux, constituyen legítimas *propiedades objetivas*, no idiosincráticas ni dependientes de nuestras disposiciones afectivas, sociales o corporales. Esas propiedades, sin embargo, no pertenecen a las cosas, tales y como son en sí mismas, que por definición son inaccesibles para nosotros.

3. Las cantidades intensivas de Kant

En la Estética trascendental, Kant ha mostrado que el espacio y el tiempo son las formas de la intuición. Estas formas condicionan el modo en el que recibimos representaciones. Todo lo dado a la sensación está condicionado por la forma del espacio y del tiempo. Por ello, las representaciones de nuestra sensibilidad son fenómenos, representaciones que siempre adoptaran la forma de nuestra peculiar facultad receptiva. Sin embargo, el fenómeno posee, además de una forma, una materia. La materia del fenómeno es dada a la sensibilidad mediante la sensación⁹. Mientras que la forma «está presta a priori en la mente» (KrV, A20/B34), la materia es dada. Los axiomas de la intuición, es decir el principio de las cantidades extensivas que analizamos en el apartado previo, explican cómo podemos tener una matemática de los objetos dados en la intuición pura. Es decir: hemos establecido una matemática de la *forma* pura de los fenómenos. Sin embargo, los fenómenos de nuestra experiencia poseen además *materia*. Luego, ¿cómo podemos cuantificar el aspecto material de los fenómenos? ¿Cómo puede la matemática aplicarse a las cualidades? La determinación de las cantidades intensivas responde a estos interrogantes.

En la primera parte de la Lógica trascendental, la analítica de los conceptos, Kant muestra que disponemos de conceptos que surgen del entendimiento. Estos conceptos son reglas de síntesis, que determinan el modo en el que enlazamos las representaciones que provee la sensibilidad. La cantidad intensiva es

aquella que se deriva a partir de las categorías de cualidad. En la deducción metafísica de las categorías, Kant toma como punto de partida la tabla de los juicios como hilo conductor para el descubrimiento de las funciones lógicas del entendimiento¹⁰. Las categorías de cualidad se derivan de los juicios afirmativos, negativos e infinitos, respectivamente¹¹. Las categorías de cualidad, deducidas a partir de estos juicios, son la realidad, la negación y la limitación. Este punto es de particular relevancia, pues la forma que adquiere la cantidad intensiva depende de su vínculo con estos conceptos. La realidad adquiere una peculiar definición en este contexto. Como concepto meramente lógico, la realidad es la determinación mediante un juicio afirmativo (KrV, A246/B302). Se afirma que al sujeto le corresponde determinado predicado. Una nota es una propiedad (KrV, B 133n.)¹². La realidad es el atributo positivo de un concepto. En sentido lógico, la realidad es una nota de un concepto. Kant distingue entre la realidad como atributo de un concepto y la realidad en el fenómeno (*realitas phaenomenon*)¹³. La realidad fenoménica no es un mero atributo lógico sino una cualidad positiva del objeto. La peculiar realidad que se atribuye al objeto no es construida por el entendimiento sino dada a la sensación. La realidad indica un ser en el tiempo con una propiedad determinada. En su vínculo con la sensación, la realidad se conecta con el concepto de materia. La realidad del fenómeno corresponde a una sensación (KrV, A143/B182), es la materia del objeto¹⁴. La realidad es «lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación» (KrV, A186/B246). Por ello, la realidad indica un efectivo ser en el tiempo¹⁵. En este sentido, la realidad del fenómeno, su atributo positivo, no es puesta por el entendimiento sino que es dada. La efectiva realidad que corresponde al fenómeno es dada el entendimiento. En este sentido, Kant sostiene que «la *cualidad* de la sensación es siempre meramente empírica y no puede ser representada *a priori*» (KrV, A 175/B217).

La materia dada a la sensación llena un instante de tiempo. Este instante de tiempo puede estar más o menos pleno, es decir, «toda sensación tiene un grado o una cantidad, por la cual puede llenar más, o menos, el mismo tiempo»

(KrV, A143 B183). Un instante de tiempo puede estar más o menos pleno de acuerdo con el específico grado de influjo de la materia sobre la facultad receptiva¹⁶. A diferencia de las meras realidades lógicas, la realidad en el fenómeno no solo presenta un atributo positivo, sino que incluye realidades con diferentes intensidades, pues el influjo de la materia en la sensación puede variar en intensidad. Cada instante puede estar más o menos lleno dependiendo del grado de influjo de la materia sobre la sensación. En la experiencia, los estímulos que afectan los sentidos pueden variar en la intensidad de su cualidad. Una misma cualidad puede tener diferentes intensidades. La intensidad permite distinguir la variación cuantitativa dentro de una misma cualidad. La intensidad del influjo puede crecer de 0 a un determinado grado o ir disminuyendo. Dado que toda sensación tiene un contenido¹⁷, el punto de partida es el instante con un grado determinado. Su aumento o disminución no se obtienen por composición. Por ello, la cantidad de la realidad en el fenómeno no es una cantidad compositiva. La cantidad de la cualidad se obtiene por limitación. Como observamos anteriormente, la cantidad que se construye en la intuición pura del espacio y del tiempo se obtiene por agregación. Por el contrario, la cantidad de la cualidad en el fenómeno no se obtiene por adición de partes. Kant proporciona varios ejemplos para ejemplificar este punto¹⁸. Si tenemos 13 taleros de plata, podemos afirmar que son 13 de acuerdo con su cantidad extensiva, propia de la categoría de cantidad. Podemos obtener su cantidad específica por adición de unidades. Si añadimos una unidad, tendremos 14 taleros en lugar de 13. Por el contrario, los trece taleros son tan de plata como los 14. Así también, la adición de más monedas de plata no dará como resultado una modificación de su brillantez. Los 13 taleros son tan de plata tiene el mismo grado de brillantez que los 14. Este peculiar modo de alteración no se obtiene por composición. La variación en la intensidad de un color no se obtiene por adición o supresión de partes.

Ciertamente, la cantidad específica de la cualidad depende del peculiar influjo que ejerza la materia. Un mismo instante de tiempo puede estar más o menos pleno de acuerdo con su

peculiar influjo. Por ello, el grado específico solo puede ser determinado a posteriori. Sin embargo, el entendimiento posee a priori la función que permite determinar la forma de la cantidad de la cualidad. Esta función de síntesis determina la forma de la variación de la realidad en un único instante¹⁹. En tanto cada realidad llena un instante de tiempo, la síntesis peculiar de la cualidad no puede ser compositiva. Una superficie roja no es más o menos roja que un punto rojo. La superficie y el punto difieren respecto a su cantidad extensiva pero pueden compartir la misma intensidad de la cualidad. Del mismo modo, una superficie de una tonalidad específica de rojo no cambia su intensidad agregando o quitando parte. No obstante, estas diferencias existen y la expresión de la cantidad extensiva resulta insuficiente para explicarlas. Esto se debe a que, a diferencia de la unidad compositiva de la cantidad, la variación en la cualidad no ocurre por una síntesis sucesiva que forme la totalidad de la representación. Por lo tanto, el grado de la cualidad no puede determinarse por la cantidad extensiva, ya que no hay una progresión en la percepción que permita determinar la cantidad de la intensidad. La determinación de la intensidad por limitación permite distinguir la variación cuantitativa en una misma cualidad. Por ejemplo, podemos respecto de un mismo color determinar su peculiar intensidad. La alteración en la cantidad de la cualidad depende de una función del entendimiento que permite respecto de una misma cualidad establecer sus variaciones. La determinación de la cantidad de la intensidad es una función de entendimiento que permite establecer el modo de alteración de una cualidad: la cualidad varía por grados. La intensidad de una cualidad puede crecer de la nada a un determinado grado a través de infinitas intensidades. El grado específico de la intensidad de una cualidad es dada a posteriori. Sin embargo, el modo en el que esta cualidad se mide se puede establecer a priori. Podemos concluir que: «en todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene cantidad intensiva, es decir, un grado» (KrV, B207)²⁰. El grado en que se presenta una cualidad determinada se establece a posteriori pero la forma específica de ese grado es una función del entendimiento, que es

lo que permite determinar esta específica forma de variación. La cualidad, que se relaciona con lo empírico, posee un grado continuo cuya cantidad se expresa mediante un número. Por ello, lo que se puede anticipar a priori es la cantidad de la cualidad, su cantidad intensiva, es decir, el grado. Se garantiza así que cada cualidad tiene una expresión mensurable en términos numéricos, y de esta manera, la gradación indefinida se convierte en una serie ordenada. Esto hace posible una matemática de la cualidad y, con ello, la ciencia de las cualidades: la física. La posibilidad de esta transición se garantiza por la posibilidad de una determinación objetiva de la expresión de la cantidad en el grado. De este modo podemos tener una matemática para la intensidad²¹.

A diferencia de lo que sostiene Meillassoux, el correlacionismo tiene una doble virtud en este respecto. En primer lugar, garantiza que el entendimiento posee una herramienta adecuada para la determinación de la variación de la cualidad. En segundo lugar, en tanto las condiciones de posibilidad de la experiencia son las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, podemos saber a priori que todo objeto satisface este principio, todo fenómenos tiene una variación de su cantidad intensiva que se puede medir de forma objetiva mediante el ‘instrumento’ del entendimiento, la matemática de la intensidad. Esto sólo es posible porque los objetos de la experiencia son fenómenos y no cosas en sí. Como hemos visto, esta distinción no imposibilita el conocimiento de un objeto como el archifósil. Muy por el contrario, la distinción entre cosas en sí y fenómenos nos garantiza un conocimiento de este tipo de objetos tanto respecto de su forma, en virtud de la matemática de lo extensivo, como en relación a su materia, gracias a la matemática de las propiedades intensivas.

Recapitulación

Nos hemos propuesto, en el comienzo de este artículo revisar la propuesta del realismo especulativo según la cual tenemos un acceso matemático a las cosas mismas. Nuestra respuesta es que ese acceso no alcanza a las cosas mismas, sino a los objetos de la experiencia, si atendemos al

modo como el idealismo trascendental de Kant explica esta diferencia. Hemos visto que, incluso si desatendemos las propiedades geométricas de los objetos, como astutamente propone Meillassoux, las determinaciones cuantitativas de ellos brindan un acceso interesante a la naturaleza de los objetos de la experiencia, pero de ninguna manera enseñan algo acerca de las cosas mismas²². Esto se debe, precisamente, a que la cuantificación involucra ella misma la constitución de nuestro intelecto. Ella es el producto de la espontaneidad de nuestra manera de pensar y sería absurdo, por consiguiente, atribuirle a las cosas mismas, al margen de nuestra manera de conocerlas.

Desde luego, restan todavía al menos dos opciones para mantener la objeción realista contra el idealismo trascendental de Kant. La primera que se nos ocurre consiste en poner en suspenso el problema de que no tiene sentido preguntar por las condiciones para conocer lo que por definición no es accesible y describir una noción de cantidad que no se encuentre condicionada por las determinaciones intelectuales que describimos en este artículo. Es decir, proponer una noción de cantidad que sea alternativa a las nociones de cantidades extensivas y cantidades intensivas.

El segundo camino para mantener la mera posibilidad de la tesis realista es deconstruir la noción misma de cosa en sí. En otras palabras, este camino consiste en desarticular o reformular la distinción entre los objetos de la experiencia y las cosas mismas y retornar a la ontología precrítica. Este camino conduce a socavar el núcleo de la tesis del idealismo trascendental, pero tiene que hacerse cargo de y dar respuesta a la fortaleza de (i) los argumentos positivos por lo que Kant prueba que la experiencia está constituida por las determinaciones de nuestra manera de conocer, en la «Estética» y la «Analítica trascendental», y (ii) los argumentos negativos que enseñan que si negamos la tesis del idealismo trascendental caemos en conflictos irresolubles, que tienen entre otras consecuencias la imposibilidad de comprender la libertad. Pensamos que cualquiera de estos caminos produciría una alternativa filosófica interesante y robusta, pero no vemos que la línea argumentativa que Meillassoux

desarrolla en *Después de la finitud* resulte suficiente para ello.

Notas

1. En rigor, ya algunos autores racionalistas prekantianos habían advertido que la matemática es una ciencia significativa para nuestra subjetividad y no determinante de las propiedades de las cosas mismas.
2. K. Pollock (2015, 927) explica que las dos clases de cantidades corresponden a sendos modos de la composición (*Zusammensetzung*): las cantidades extensivas son agregados de lo homogéneo, en tanto que las cantidades intensivas se tienen por coalición.
3. Martínez, Pelegrín, 2024.
4. Cf. Scaglia 2024.
5. En este sentido, Kitcher (1975) señala que el concepto de número, del que trata la aritmética, es intelectual, si bien su significado concreto requiere el espacio y el tiempo.
6. Cabe señalar que ya en los estudios kantianos se ha señalado la posibilidad de separar el concepto de número de la representación del espacio y se ha distinguido la ciencia del número (o Aritmética) del problema de la determinación científica del tiempo. Véase por ej. Friedman (1990; 1995). Para un examen detallado del concepto kantiano de número, véase Tait (2020).
7. H. Klemme (1998, 255) sostiene que el principio según el cual todas nuestras intuiciones son cantidades extensivas sugiere una preeminencia de la aritmética respecto de la geometría, que la presupone. El principio, en tal y como se encuentra formulado en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, determina no sólo los fenómenos, sino la intuición en general, sea ésta empírica o pura. Asimismo, A. Chignell señala que ese principio hace referencia a *todo* lo que se presenta en la experiencia (2015, 931). Acerca de la relación entre las diferentes ciencias matemáticas pueden consultarse los siguientes textos: L. Shabel (1998) y D. Sutherland (2006).
8. Chignell (2015, 930) considera que las partes referidas no necesitan ser atómicas, simples o discretas, sino sólo homogéneas.
9. Puede encontrarse un estudio detallado del tratamiento de la diferencia entre cualidades primarias y secundarias en la filosofía moderna en Nolan (2011).

10. Kant denomina a este principio «Anticipaciones de la percepción». Todo principio del entendimiento es, en cierto sentido, una anticipación, ya que establece las condiciones a priori de los objetos de la experiencia. Sin embargo, el principio de las Anticipaciones de la percepción es peculiar porque anticipa un aspecto de los fenómenos no con respecto a la forma de los fenómenos sino a su materia (KrV, A167/B209). Cassirer explica que en este caso, no se trata «de anticipar en una norma general, simplemente la forma de la percepción, sino también su *contenido*» (1993, 213). El principio de las Anticipaciones pertenece a los principios matemáticos. Las categorías matemáticas son aquellas que refieren a la intuición pura. Las categorías dinámicas refieren a la intuición empírica. Varios comentaristas han notado un posible problema en este punto. Paul Guyer sostiene que el principio de las Anticipaciones de la percepción no debería pertenecer a las principios matemáticos sino a los dinámicos, pues se refiere a la materia del fenómeno y, consecuentemente, a la sensación. (Guyer 1987, 187). También Klemme argumenta en esta dirección (Klemme 2015, 138).
11. Kant enfatiza este punto para distinguir su peculiar idealismo de otras formas de idealismo. Sostiene: «Se nos haría injusticia si se nos atribuyese el idealismo empírico, tan desacreditado ya desde hace tiempo; el cual, mientras supone la propia realidad efectiva del espacio, niega la existencia de los entes extensos en él [...] Por el contrario, nuestro idealismo trascendental concede que los objetos de la intuición externa son efectivamente reales, tales como son intuidos en el espacio; y que en el tiempo [son efectivamente reales] todas las mutaciones, tales como las representa el sentido interno. Pues como el espacio es ya una forma de aquella intuición que llamamos la externa, y sin objetos en él no habría ninguna representación empírica, resulta que podemos y debemos suponer en él entes extensos que sean efectivamente reales; y así es también con el tiempo». (KrV A491 /B519).
12. Cf. Giovanelli, 2011, 24ss.
13. «Como fenómenos, entonces aquello que en éstos corresponde a la sensación es la materia trascendental de todos los objetos» (KrV, A143/B183).
14. «Realidad es, en un concepto puro del entendimiento, aquello que corresponde, en general, a una sensación; aquello, por tanto, cuyo concepto en sí mismo indica un ser en el tiempo» (KrV, A143/B182).
15. El grado es la cantidad en la variación de la intensidad de la realidad: la cantidad de la cualidad (Prol, AA 04: 307).
16. En la *Crítica de la razón pura*, Kant proporciona los siguientes ejemplos de cantidades intensivas: luminosidad; calor, color, momento de la gravedad, sabor (KrV, A169/B211). Lorne Falkenstein analiza la diversidad de ejemplos de cantidades intensivas (Falkenstein, 1995, 126ss).
17. Los juicios afirmativos son aquellos que asignan un contenido positivo al concepto («el alma es mortal»). En los juicios negativos, se retira un predicado del ámbito de un concepto («el alma no es mortal»). En los juicios infinitos, se asigna un predicado negativo a un concepto («el alma es no-mortal»). (KrV, A72/B97).
18. KrV B95.
19. Toda sensación tiene un contenido puesto que es el resultado de la afección (KrV, A19/B34). No hay sensación vacía.
20. Cassirer, 1993, 216.
21. Cf. Caimi (2013, 97).
22. Cf. Smit 2000.

Referencias bibliográficas

- Caimi, Mario. 2013. «Das Schema der Qualität bzw. der Realität». En *Das Leben der Vernunft*, compilado por Carsten Olk y Stefan Klingner, 117-130. Berlin: De Gruyter.
- Cassirer, Ernst. 1993. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chenet, Françoise-Xavier. 1994. *L'assise de l'ontologie critique: L'esthétique transcendante*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Chignell, Andrew. 2015. «Axiome der Anschauung», «Extensive Grosse», «Quantum (quanta)». En *Kant-Lexikon*, editado por Willaschek, Marcus, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr y Stefano Bacin, 209-211, 930. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Cohen, Hermann. 1907. *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig.
- Cohen, Hermann. 1871. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
- Friedman, Michael. 1995 *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press.
- Friedmann, Michael. 1990. «Kant on concepts and intuitions in the Mathematical sciences», *Synthese* 84, no.2: 213-257.

- Giovanelli, Marco. 2011. *Reality and Negation – Kant’s Principle of Anticipations of Perception. An Investigation of its Impact on the Post-Kantian Debate*. New York: Springer.
- Guyer, Paul. 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Imhof, Silvan. 2015. «Quantität». En *Kant-Lexikon*, editado por Willaschek, Marcus, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr y Stefano Bacin, 1872-1874. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Kitcher, Philip. 1975. «Kant and the Foundations of Mathematics». *The Philosophical Review* 84, no.1: 23-50.
- Klemme, Heiner. 1998 «Die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung». En *Immanuel Kant Kritik der reinen Vernunft*, editado por Mohr, Georg y Marcus Willaschek, 247-266. Berlin: Akademie Verlag.
- Klemme, Heiner. 2015. «Antizipationen der Wahrnehmung». En *Kant-Lexikon*, editado por Willaschek, Marcus, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr y Stefano Bacin, 138-141. Berlin: De Gruyter.
- Martínez, Luciana y Laura Pelegrín. 2024. *La cosa, en sí. Por qué volver a Kant*. Barcelona: Herder.
- Meillassoux, Quentin. 2015. *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Nolan, Lawrence. 2011. *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*. Oxford: Oxford Academic.
- Pollock, C. 2015. «Größe». En *Kant-Lexikon*, editado por Willaschek, Marcus, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr y Stefano Bacin, 927-929. Berlin: De Gruyter.
- Pringe, Hernan. 2004. «El papel de la Exposición Trascendental en la argumentación de la Estética». *Cuadernos de Filosofía* 49: 25-42.
- Schliemann, Oliver. 2010. *Die Axiome der Anschauung in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: De Gruyter.
- Shabel, Lisa. 1998. «Kant on the ‘Symbolic Construction’ of Mathematical Concepts». *Studies in History and Philosophy of Science* 29: 589-621.
- Smit, Houston. 2000. «Kant on Marks and the Immediacy of Intuition». *The Philosophical Review* 109, no. 2: 235-266.
- Sutherland, Daniel. 2005. «The Point of Kant’s Axioms of Intuition». *Pacific Philosophical Quarterly* 86, no. 1: 135-159.
- Sutherland, Daniel. 2006. «Kant on Arithmetic, Algebra, and the Theory of Proportions». *Journal of the History of Philosophy* 44, no. 4: 533-558.
- Tait, William W. 2020. «Kant on ‘Number’». En *Kant’s Philosophy of Mathematics*, editado por Posy, Carl y Ofra Rechter. *Kant’s Philosophy of Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press: 267-291.

Luciana Martínez (luciana.martinez@uba.ar) es secretaria del Grupo de Estudios Kantianos. Ha trabajado como investigadora y como docente en diversas universidades. Ha publicado numerosos artículos sobre la filosofía teórica y estética de Kant.

Laura Pelegrín (laupel_88@hotmail.com) es becaria del CONICET y secretaria del Grupo de Estudios Kantianos. Se doctoró por la Universidad de Leiden y la Universidad Diego Portales. Investiga temas kantianos y neokantismo de Marburgo.

Recibido: 8 de julio, 2024.
Aprobado: 15 de julio, 2024.

Mariela Solana

John Money y los orígenes sexológicos del concepto de género: más allá del debate naturaleza/cultura

Resumen: *John Money es una de las figuras más controvertidas en los estudios de género y sexualidad, cuestionado tanto por el feminismo y el activismo LGBTIQ como por los movimientos antigénero. Muchas de estas críticas sostienen que Money es un hiperconstruccionista que sobrevalora el poder de la crianza y la socialización en la formación de la identidad de género en detrimento de las fuerzas biológicas (cromosomas, hormonas, gónadas). En este artículo, argumento que esta crítica no es completamente adecuada y que necesitamos otro marco interpretativo para evaluar su obra, uno que no nos obligue a elegir si el género es natural o cultural.*

Palabras clave: *John Money, naturaleza/cultura, plasticidad, género, sexo*

Abstract: *John Money is one of the most controversial figures in gender and sexuality studies, challenged by both feminist and LGBTIQ activism as well as anti-gender movements. Many of these criticisms argue that Money is a hyperconstructionist who overemphasizes the power of rearing and socialization in shaping gender identity at the expense of biological forces (chromosomes, hormones, gonads). In this article, I argue that this criticism is not entirely adequate and that we need another interpretive framework to evaluate his work, one that does not force us to choose between whether gender is natural or cultural.*

Keywords: *John Money, nature/culture, plasticity, gender, sex*

¿Duque o monstruo?

El psicólogo neozelandés John Money (1921-2006) es una de las figuras más controvertidas en los estudios de género y sexualidad. Por un lado, fue quien acuñó por primera vez el concepto de género a mediados de la década de 1950 o, mejor dicho, fue quien extrapoló por primera vez la noción gramatical de género para hablar de la masculinidad y feminidad de los seres humanos. Solo eso lo convierte en un antecedente clave de la teoría feminista contemporánea, aunque no siempre sea reconocido como tal. Money también inventó otras categorías que seguimos utilizando actualmente, como parafilia y orientación sexual (era un gran admirador de Linneo y compartía su afán taxonómico). Para quienes aprecian su obra, se trató de un científico visionario, un explorador de los rincones ocultos de la sexualidad humana. Por ejemplo, en la contratapa de *Gendermaps*, un libro que Money publicó a mediados de la década de los 1990, el famoso director de cine e ícono *queer*, John Waters, lo bautizó «El duque de la disfunción» y agradeció que tratara los problemas sexuales con suficiente cuidado y dignidad como para hacerlo sentir casi normal (citado en Downing, Morland y Sullivan 2015, 1).



Money también es una figura denostada desde distintos y, a menudo, opuestos flancos. Su reputación cayó en desgracia a mediados de los 1990, cuando dos científicos, el biólogo Milton Diamond y el psiquiatra Keith Sigmundson (2014), publicaron un artículo cuestionado uno de sus casos más famosos: John/Joan (como se lo conoció públicamente). El caso es sobre dos gemelos, Bruce y Brian Reimer, nacidos en 1965 en Winnipeg, Canadá. A los ocho meses de edad, su familia decide hacerles una circuncisión rutinaria que, en el caso de Bruce, sale mal: el cauterizador quema completamente su pene, resultando en una ablación. Después de ver en la televisión una entrevista al doctor Money (para ese entonces ya era reconocido por su trabajo con pacientes intersexuales y transexuales), la familia Reimer se contacta con él y le pide ayuda. Money toma el caso y les explica que no importa con qué cromosomas, gónadas o genitales nació su hijo, durante los primeros meses de vida, cualquier persona puede convertirse en mujer o en varón. Para que esto funcione exitosamente, se tienen que dar dos condiciones: 1) que los genitales sean los adecuados para el género elegido (en el caso de pacientes intersexuales esto implica cirugías y tratamientos hormonales «normalizadores») y 2) que la familia y el entorno lo críe ya sea como niño o como niña.

Dado que los procedimientos para recrear un pene eran muy difíciles, Money le recomienda a la familia Reimer feminizar el cuerpo de su Bruce, cambiarle el nombre y criarlo como una niña. Así es que Bruce devino Brenda y su familia comenzó el largo proceso de feminización de su (ahora) hija, que incluía no solo visitas anuales a la clínica John Hopkins, sino también una crianza estricta para lograr que Brenda llegue a ser una niña como cualquier otra.

A los ocho años de comenzar el tratamiento, Money publica un artículo en el que presenta el caso como un éxito; además lo toma como prueba de que su teoría de la adquisición de género funciona para todo el mundo, no solo para pacientes intersexuales. El hecho de que Brenda haya tenido un gemelo, con pene intacto y criado como varón, le daba más valor al caso ya que tenía el grupo de control ideal.

Pero el seguimiento que Diamond y Sigmundson hicieron del caso, una vez que la familia Reimer abandonó sus visitas a John Hopkins, cuenta otra historia: una de sufrimiento, violencia médica y abuso de autoridad. Lo cierto es que Brenda nunca se identificó como mujer y vivió todo el tratamiento de reasignación de género como una forma de tortura y un «lavado de cerebro» (Colapinto 2013, 6). Al llegar a la pubertad, logró que reconocieran su identidad como varón y cambió su nombre a David.

Diamond y Sigmundson ponen en cuestión los dos postulados en los que se apoyó Money para tratar a Bruce/Brenda/David: «1) los individuos son psicosexualmente neutros al nacer, y 2) un desarrollo psicosexual saludable depende de la apariencia de los genitales» (2014, 21). Con respecto al primer punto, ellos sostienen que hay varios estudios científicos que identifican un sustrato biológico que predetermina nuestros comportamientos dimórficos como varones o mujeres (los autores vinculan este dimorfismo a nuestra herencia como mamíferos). También afirman que hay evidencia de que existen impulsos prenatales que predeterminan la orientación sexual. Con respecto al segundo punto, recomiendan no apurarse a realizar cirugías de reasignación sexual en menores de edad intersexuales.

La idea de que Money es un antibiologicista alcanzó mayor popularidad cuando el caso fue retomado por el periodista de la *Rolling Stones*, John Colapinto. Después de escribir un ensayo lapidario sobre Money en esa revista, en el año 2000 publica el libro *Como la naturaleza lo hizo: el niño que fue criado como niña*, donde cuenta la historia de David Reimer luego de haberle realizado varias entrevistas. El libro también retoma la disputa entre Money y Diamond en torno al debate naturaleza/cultura. Colapinto es explícito sobre el bando que prefiere: «[E]l libro pretendía ser un claro correctivo a la postura que sobrevalora el papel de la crianza de los años 1960 y 1970, cuando las influencias biológicas sobre la identidad de género y la orientación sexual fueron descartadas por completo» (2013, 154). Si bien su *target* principal era John Money, el libro arremete contra cualquier teoría que minimice el poder de la biología y priorice la fuerza de

la socialización. Entre estas posturas, el autor incluye a la teoría feminista.

Esta forma de caracterizar la obra de Money (y la teoría feminista) todavía tiene vigencia, especialmente tras la irrupción, en las últimas décadas, de los movimientos antigénero. Estos movimientos se caracterizan por atacar la (mal) llamada «ideología de género» entendida, en palabras de Sonia Correa, como «un sistema de pensamiento donde las diferencias entre el hombre y la mujer, a pesar de las obvias diferencias anatómicas, no corresponden a una naturaleza fija, sino que son unas construcciones culturales y convencionales» (Correa y Gutiérrez 2018, 108). En muchos discursos de los movimientos antigénero, Money es presentado como el primer eslabón en la cadena hiperconstruccionista que culmina con los estudios de género, el feminismo y la teoría *queer*. Estas narrativas representan a Money como un monstruo, un científico loco o un tecnócrata que creía que podía convertir, a su gusto, a cualquier persona en varón o mujer (#NadieMenos 2021; Jordan B. Peterson clips 2023; Spiked 2023). El caso Reimer es recuperado como una prueba no solo de los excesos de Money (y del feminismo) sino también de que ser varón o mujer es una cuestión natural y, como tal, no puede ser cambiada.

Pero Money también ha sido cuestionado por la teoría feminista y los movimientos LGBTIQ, y no solo por la mala praxis en el caso John/Joan, sino también por haber sido uno de los máximos responsable de la creación e implementación de los protocolos de tratamiento a pacientes intersexuales. Estos protocolos resultaron en numerosas mutilaciones genitales y tratamientos hormonales no consentidos en pacientes menores de edad.

En este artículo quisiera examinar la obra de John Money pero por fuera del marco de análisis con el que suele ser leída, a saber, el dualismo naturaleza versus cultura. Para eso, en las próximas dos secciones del artículo, hago una reconstrucción de su teoría sexológica, particularmente, la que desarrolla en el período en que acuña la noción de género. A partir del análisis de su noción de período crítico, refuto su caracterización como un construccionista radical desinteresado por las fuerzas de la naturaleza. Pero

mi objetivo último no es defender su teoría. En las últimas dos secciones del artículo, muestro que hay serios problemas teóricos y éticos que se siguen de sus planteos, como el defender una concepción demasiado rígida y fija de la identidad de género, asumir una visión normalizante del género sostenida en los ideales del binarismo y complementariedad entre varones y mujeres, así como cometer graves abusos de autoridad médica. Lo que sostengo es que quedarnos atrapados en la pregunta sobre si el género es natural o construido desvía nuestra atención de estos otros problemas, que a mi entender son mucho más acuciantes, en la teoría de Money.

Género: la categoría que faltaba

John Money presentó su novedosa teoría de la adquisición de género entre 1955 y 1966 en cinco artículos coescritos con el matrimonio Joan y John Hampson. Los artículos aparecieron en el famoso Boletín del Hospital John Hopkins, donde Money se desempeñaba como docente e investigador. Desde el doctorado, su tema de estudio fue lo que, en ese entonces, se conocía como hermafroditismo y que hoy en día denominamos intersexualidad (que es el término que usaré a lo largo de este trabajo, aunque sea anacrónico en la obra de Money). La intersexualidad remite a toda una serie de variaciones corporales que no coinciden con lo que tradicionalmente se espera de un cuerpo femenino o masculino promedio. No se trata de una patología sino de una «no conformidad física con criterios culturalmente definidos de normalidad corporal» (Cabral 2003, 121). Por ejemplo, se utiliza para hablar de personas con clítoris demasiado grandes o penes demasiado pequeños (según los estándares médicos), personas con tejido ovárico y testicular, individuos con cromosomas XXY, XYY, etc. Es una variación corporal atípica pero no infrecuente: hay debates sobre el número exacto pero se suele afirmar que entre el 1% y 2% de la población tiene rasgos intersexuales.

Money acuña la noción de género para referirse a la masculinidad y femineidad de quienes no eran fácilmente reconocibles, en términos biológicos, como varones o mujeres. Lo que el

científico notó en su investigación doctoral, para la que revisó y sistematizó 60 años de literatura médica sobre este tipo de casos, es que, en general, las personas intersexuales se identificaban como varón o mujer según la forma en que habían sido criadas y socializadas. Personas intersexuales con diagnósticos idénticos, por ejemplo, podían identificarse ya sea como niñas, ya sea como niños, según su tipo de educación.

Money y sus colegas de John Hopkins llegaron a la conclusión de que los datos biológicos no permiten predecir si una persona intersexual se identificará como varón o mujer. Es decir, si examinamos solamente los cromosomas, las hormonas o las gónadas, no podremos saber si esa persona adoptará una identidad de género masculina o femenina. Necesitamos algo más, alguna categoría extra que nos permita ir más allá del sexo para adentrarnos en la mente y la historia del individuo.

Como afirma Money, antes de que él introdujera la noción de género, en las ciencias biomédicas solo existía la noción de sexo (2016)¹. Sexo remitía a toda una serie de rasgos biológicos vinculados a los sistemas reproductivos. El problema era que se trataba de un concepto demasiado ambiguo. Se empleaba para hablar de aspectos corporales (sexo masculino para individuos con pene y testículos, sexo femenino para quienes tenían vagina y ovarios), de relaciones sexuales (i.e. tener sexo), de la preferencia erótica (i.e. homosexual, heterosexual, bisexual, etc.) o para nombrar los roles socialmente establecidos de varones y mujeres.

Además de esta polisemia, Money afirmaba que los avances científicos del siglo XX complicaron cualquier búsqueda de una «definición unitaria del sexo» (2016, 21). Si en el siglo anterior se creía que el sexo estaba determinado por las gónadas, los desarrollos endocrinológicos y genéticos de principios de siglo XX mostraron que existía una gran variedad de elementos relacionados con el sexo, como los cromosomas, los estrógenos y los andrógenos. Estos elementos no solo eran irreductibles entre sí sino que, a veces, no se alineaban como era esperado. La expectativa era que los cromosomas sexuales den lugar a gónadas y genitales determinados. En general, los individuos XY desarrollan testículos que, a

su vez, producen los andrógenos que dan lugar al pene; las personas XX, por su parte, suelen desarrollar ovarios que luego secretan los estrógenos que permiten la conformación de la vulva y vagina. Pero, en la práctica, encontramos muchísima más variedad corporal. Combinaciones cromosómicas alternativas a XX o XY, individuos con gónadas masculinas y genitales femeninos, personas insensibles a los andrógenos o estrógenos, solo para mencionar algunos ejemplos.

Money propuso una clasificación de cinco variables relacionadas con el sexo: sexo cromosómico, sexo gonadal, sexo morfológico interno, sexo morfológico externo y sexo hormonal. A esto, le sumó una sexta categoría: el sexo de asignación y de crianza que, en general, depende de la morfología externa. Pero faltaba algo más:

El séptimo lugar al final de esta lista era un espacio en blanco anónimo que pedía a gritos un nombre. Después de quemarme las pestañas, llegué al término rol de género, conceptualizado al mismo tiempo como algo privado, en cuanto imaginación e ideación, y como algo público, en cuanto manifestación y expresión (Money 2016, 21).

Para Money, rol de género remite a dos caras de la misma moneda: es la sensación interna de ser varón o mujer (lo que, luego, el psiquiatra Robert Stoller llamó identidad de género) y cómo se expresa públicamente ese sentimiento (a través de gestos, preferencias, comportamientos). Estos dos aspectos del género (sentido interno y expresión externa) no solo no pueden ser escindidos sino que se retroalimentan. Como afirma Nikki Sullivan, «el rol de género es performativo en dos sentidos: es una acción o conjunto de acciones que una persona realiza corporalmente, en un mundo de y con otros y, al mismo tiempo, es constitutivo del yo» (2015, 22).

Como él mismo afirmó, su noción de rol debe entenderse en un sentido sociológico, es decir, no se trata de un guion que un actor pueda abandonar cuando deja el escenario sino que «en el cerebro, se convierte en una plantilla permanente o en mapa mental personalizado» (1985, 281). Además, la persona no solo es portadora de un rol de género sino que se convierte en un

ejemplo «a través del cual ese modelo es transmitido socialmente a los otros» (281).

Introducir la noción de género, le permitió a Money traspasar el plano exclusivamente biológico para centrarse en la psicología del individuo así como en los marcos culturales que inculcan cuáles son los comportamientos adecuados para mujeres y varones². Pero, ¿qué sucede, entonces, con las otras variables relacionadas con el sexo? Como vimos, Money creía que no permitían predecir la identidad de género de una persona. La única variable que el doctor consideraba relevante era la morfología externa pero no porque sea una fuerza biológica que nos conduzca a actuar como varones o mujeres sino porque suelen ser utilizada como criterio para asignar el sexo masculino o femenino.

Pero que el sexo no permita predecir o determinar el género de un individuo no significa que sea insignificante. Por un lado, como veremos en breve, para Money la mente es parte del cuerpo (incluso llegó a afirmar que el órgano sexual más importante es el cerebro). Por otro lado, nuestra identificación como varones o mujeres no es independiente de nuestra autopercepción corporal. Hay un sentido importante en el que la apariencia biológica influye en nuestro sentido del yo, incluido el rol de género. Money se fastidía con quienes pretendes desexualizar el género, como si las personas fueran mentes sin cuerpo, como si ser varón o mujer no tuviera nada que ver con nuestra apariencia biológica (1985, 2016).

Es así que llegamos al segundo hito de Money (el primero, recordemos, fue introducir la noción de género): la creación de los protocolos de intervención en pacientes intersexuales. Estos protocolos estaban basados en dos principios: primero, intervención quirúrgica y hormonal para normalizar la genitalidad ambigua y, segundo, recomendaciones a la familia y entorno cercano sobre cómo tratar a sus hijos o hijas. Para Money la crianza y socialización, ya sea como varón, ya sea como mujer, no era independiente de la apariencia biológica de sus pacientes intersexuales. En estos casos, primero había que fijar el sexo para después fijar el género. La primera tarea caía en manos del equipo médico (de las áreas de pediatría, cirugía, endocrinología) y la segunda

era responsabilidad de la familia. Una vez que se determinaba cuál era el mejor sexo para el paciente, su entorno debía asegurarse de criar a su bebé en concordancia, enseñándole todo lo que un niño o una niña debe aprender para poder ser llamado niño o niña.

A pesar de que Money reconocía que las diferencias en los roles de género son variables en tiempo y espacio, consideraba que, en general, todas las sociedades asignan conductas dimórficas a varones y mujeres; y esto era lo que la familia debía enseñar. Por ejemplo, en el artículo sobre el caso Reimer, Money relató cómo era la crianza diferencial que recibían Brenda y su hermano gemelo, Brian (Money 1975). Ni bien transformaron a Bruce en Brenda, le pusieron vestidos, le dejaron crecer el pelo, le dieron muñecas y la obligaron a hacer pis sentada; también se la reprimía cuando se exploraba eróticamente (a su gemelo sí se lo permitían) y cuando jugaba bruscamente; las tareas domésticas eran responsabilidad de la madre y de Brenda, a Brian no le interesaban y tampoco se lo demandaban. Ambos aprendieron que la meta en la vida era formar una familia (heterosexual) pero a Brenda le enseñaron que su rol principal era cuidar más que proveer (Money les aconsejó que le adelantaran que ella iba a poder ser madre pero por adopción). Esta crianza dimórfica y estereotipada era estrictamente orquestada por Money.

Quisiera cerrar esta sección destacando que el cambio de paradigma que trajo aparejado la teoría de Money fue radical. En palabras de Jennifer Germon, «El equipo médico ya no estaba obligado a descubrir el verdadero sexo de una persona; ahora su trabajo consistía en determinar el mejor sexo para cada uno de sus pacientes» (2009, 24). Lo novedoso, también, es que la excepción explicaba la regla. Si bien Money acuñó la noción de género para pensar la intersexualidad, rápidamente se volvió una herramienta para explicar cómo todas las personas desarrollamos nuestra identidad de género (y, por eso, podía funcionar en caso como el de Reimer, donde la variación corporal no dependió de una condición hereditaria, sino de mala praxis).

Período crítico

Aunque intenté mostrar que Money reconoce la importancia de la apariencia biológica, así y todo se le podría objetar que desestima el poder causal de las variables biológicas. Esto es en parte cierto; sin embargo, Money explícitamente repudiaba la etiqueta de constructor social, por lo que entendía un «determinismo sociocultural» (2016, 27). Aunque era un fuerte crítico del dualismo cartesiano, reconoce que, por su formación como psicólogo, tendió a sobrestimar el papel de la crianza y las relaciones sociales. Pero esto solo explica el *resultado* del proceso, no sus *condiciones de posibilidad*. Como señala Sullivan, Money se consideraba a sí mismo un interaccionista, es decir, alguien que «reconoce los efectos generativos tanto de la biología como de la cultura» (2015, 19). Para mostrar la imbricación entre lo biológico y lo cultural, Money desarrolló su propia versión del llamado *período crítico*. Esta noción tenía como fin propiciar «un cambio de paradigma que se alejara de la yuxtaposición de los dos términos, naturaleza/cultura, hacia una integración de tres términos: naturaleza/período crítico/cultura» (Money, 1985, 284).

A partir de la comparación con estudios de etiología animal, Money llegó a la conclusión de que, en los seres humanos, las hormonas gonadales generan un esquema cognitivo —que luego llamará mapa de género— que permite codificar la masculinidad, la feminidad o la androginia (Money 2016). Qué tipo de esquema desarrolle un individuo depende de los estímulos que reciba en el *período crítico*. Este período es importante ya que le permite conectar aquello que, a veces, aparece separado: lo innato y lo adquirido. Es una noción que no inventa él sino que retoma de la endocrinología, más particularmente de la obra de Charles Stockard en la década de 1920, quien introdujo esta noción para describir eventos prenatales cuyos efectos se manifiestan después del nacimiento (Germon 2009). Se trata de un período no solo altamente sensible a los estímulos externos sino que tiene consecuencias prácticamente irreversibles en el futuro desarrollo del individuo.

Money recupera esta noción pero la sitúa ya no en la etapa prenatal sino en la posnatal: es una ventana de tiempo que se abre en el nacimiento y que dura hasta aproximadamente los dieciocho meses de vida o los dos años de edad. Durante la pubertad, también hay un período de alta sensibilidad a los estímulos externos, aunque menos determinante que la primera. En estos primeros meses de vida, en general, el individuo comienza a identificarse con su progenitor y con sus pares del mismo sexo y se diferencia de su progenitor y de sus pares del sexo opuesto. Se trata de un proceso positivo de identificación y negativo de complementación: aprendemos a actuar no solo de forma similar a nuestro sexo sino también de forma complementaria al otro sexo. Si hay solapamientos entre la identificación y la complementación, resulta en un esquema andrógino que suele ser menos usual.

Money sostenía que aprender el género es igual a aprender un lenguaje: todos los seres humanos tenemos la misma habilidad biológica de aprender un idioma pero qué idioma aprendamos depende del entorno social: «El mismo principio se aplica al dimorfismo de roles masculino/femenino. La capacidad está dada filogenéticamente, mientras que la actualidad está dada ontogenéticamente» (2016, 36).

En una publicación conjunta con Anke Ehrhardt, ambos caracterizan la génesis del rol de género como un proceso *multivariado* y *secuencial*: hay toda una serie de estímulos internos y externos (i.e. influencias hormonales, genéticas, patrones cerebrales, imagen corporal, autopercepción, socialización, comportamiento del entorno) que van operando en distintos momentos y que permiten explicar, en conjunto, el género que adopta una persona adulta (Money y Ehrhardt 1972). Así y todo, el período crítico tiene prioridad. En este punto Money es categórico: una vez que el género se imprime en el cerebro en estos primeros dieciocho meses, queda establecido y es casi imposible desaprenderlo. Esto es así tanto para el desarrollo normal como para el atípico: «Sea cual sea la consecuencia de un desarrollo fallido o erróneo durante el período crítico, es fija e irreversible. No es posible retroceder y comenzar de nuevo una segunda vez» (Money 2016, 95). Así como nunca olvidamos

nuestro idioma nativo (aunque nos mudemos a otro país y aprendamos nuevas lenguas), lo mismo podemos afirmar del género.

Todo esto es importante para entender la premura en el tratamiento de pacientes intersexuales: una vez que esta ventana de tiempo de cierra, la identidad de género puede verse corrompida. También es lo que permite entender que Money rechace las terapias de conversión para personas transexuales adultas: una vez que esa persona ha adquirido su rol de género (aunque este no coincida con el que se espera de esa persona por su genitalidad), no hay convencimiento que pueda anularlo (Money y Tucker 1975). Nadie ni nada puede cambiar el género de una persona transexual adulta, solo es posible ayudar a que su morfología externa coincida con su sentido interno (y cabe mencionar que, desde los 1970, Money viró su atención al tratamiento de reasignación sexual a personas transexuales). Como afirma en un libro coescrito con Patricia Tucker, *Sexual Signatures*, «Una vez que se cierra, la puerta de la identidad de género queda firmemente asegurada. (Money y Tucker 1975, 98).

Más allá del debate naturaleza/cultura

Al situar el período crítico ya no en la vida intrauterina sino en el lapso que va del nacimiento a los dieciocho meses de vida, Money pudo incluir una gran cantidad de factores que entran en juego en la determinación del género: variables sexuales (cromosomas, hormonas, gónadas) pero también aquellas relacionadas con la crianza y la socialización. En su modelo interaccionista o biosocial, la biología importa por dos motivos: porque la condición de posibilidad de los mapas de género es hereditaria y porque la morfología sexual es importante para la auto-percepción propia y ajena. Pero, recordemos, que ninguna variable biológica tiene, por sí sola, el poder de determinar el rol de género de una persona: ni los cromosomas, ni las hormonas, ni las gónadas.

Para Money, el órgano sexual por excelencia es el cerebro; esta es la interfaz en la que lo cultural y lo biológico interactúan, especialmente durante el período crítico. La génesis del género,

por ende, no es ni puramente natural ni puramente cultural.

La plasticidad biológica que Money le adjudica al cerebro permite entender el valor preferencial que le otorga a la crianza y socialización; pero esta plasticidad tiene un límite, tanto en términos de sexo como de género. Money señala que, en principio, las gónadas de un feto pueden desarrollarse en cualquiera de las dos direcciones (lo que en biología se conoce como *bipotencialidad*) pero una vez que se especifican, no hay vuelta atrás (es decir, una vez que se convirtieron, por ejemplo, en testículos, no se pueden transformar en ovarios). Lo mismo sucede con el comportamiento: «Al principio conducías por toda la carretera, pero a medida que ibas avanzando, tendías a ceñirte cada vez más a los carriles señalados y socialmente prescritos para tu sexo» (Money y Tucker 1975, 73).

Money llegó a afirmar que, al fin de cuentas, no importa tanto saber si el origen del género es natural o adquirido ya que una vez que algo se imprime en el cerebro, «funciona como naturaleza» (2016, 96), es decir, se transforma en parte de la biología estructural del cerebro³. En su modelo interaccionista, los ojos, los oídos y los otros sentidos tienen la misma capacidad de programar el cerebro que los genes y hormonas. Si bien es importante saber qué factores afectan y cuándo, «es todavía más importante saber que una vez que ingresan en el cerebro, se fijan inmutablemente» (2016, 96).

A diferencia de lo que plantean algunos de sus críticos, para Money sexo y género no son opuestos.

Es cierto que el sexo no es lo mismo que el género pero sí es uno de sus elementos constitutivos. Como afirma Germon, «Money insistía en que sexo y género no eran sinónimos ni antónimos, aunque a menudo se utilizaban como tales» (2009, 82). Si queremos entender por qué se lo piensa como opuestos, tenemos que introducir un nuevo personaje en esta historia: el psicólogo Robert Stoller.

Stoller se dedicó a separar aquello que, para Money, estaba unido: rol de género e identidad de género, por un lado, y sexo y género, por el otro. En primer lugar, el autor sostuvo que puede haber incongruencias entre las expresiones públicas del

género y la identidad de género de un individuo, como se ve en etapas tempranas de la vida de personas transexuales. En segundo lugar, remarcó que hay diferencias fuertes entre el género (que es objeto de estudio de la psicología e incluye comportamientos, pensamientos y personalidad) y el sexo (que es objeto de estudio de las ciencias biológicas e incluye las variables que Money había identificado). Según este esquema dual, el género es lo adquirido y el sexo, lo innato (una distinción temporal que Money repudiaría). Además, ya no son consideradas fuerzas en colaboración sino agentes causales que pueden anularse mutuamente.

Como psicólogo, Stoller proponía centrarse en el género, sin recurrir a fuerzas biológicas para explicar cómo y por qué los varones y mujeres son como son. Sin embargo, como remarcan sus críticas, el sexo reaparecía constantemente en su obra, especialmente cuando su modelo psicológico flaqueaba. Aquellos momentos en que Stoller no podía explicar por qué una persona actuaba de una forma discordante a lo que su genitalidad y su crianza parecían indicar, la respuesta solía yacer en «algunas fuerzas biológicas» (Germon 2009, 69). Si, para Money, esas discordancias tenían su génesis en fallas ocurridas durante el período crítico, para Stoller la explicación yacía en algún tipo de influencia biológica (a veces, las hormonas, otras veces, los cromosomas sexuales). Ya no se trataba de errores en un proceso biocultural, como en Money, sino de dos fuerzas en pugna: lo natural y lo cultural, lo innato y lo adquirido. Según Stoller, la biología sí tenía el poder de anular la influencia de la crianza y la socialización.

Por todo lo anterior, creo que no es tan fácil afirmar, como hacen algunos referentes de los movimientos antigénero, que Money sea un constructor radical desinteresado por la biología. Como vimos, la biología es importante aunque ninguna de las variables por sí solas sea responsable de determinar el rol e identidad de género. La adquisición de género es un proceso multivariado y secuencial en el que interactúan diversos elementos; algunos de ellos suelen asociarse con la biología y otros con la cultura, pero todos entran en juego de forma compleja. Es cierto que la crianza y la socialización tienen

preeminencia y pueden, de hecho, producir una identidad de género que difiera del sexo genético y gonadal. Pero esta crianza y socialización necesitan encarnarse en un cuerpo con una genitalidad socialmente reconocible (i.e. vulva para las mujeres y pene para los varones). La biología es importante para Money ya no como una fuerza causal independiente de nuestras acciones sino como la materia que puede y debe ser intervenida para garantizar la alineación entre el género y la morfología externa. Si bien esto le permite eludir la crítica del desinterés biológico, no es algo positivo en sí mismo: esta forma de pensar la alineación necesaria entre sexo y género es lo que le permite vulnerar los derechos de sus pacientes menores de edad.

Coincido con Bernice Hausman (2000) cuando nos invita a superar la falsa bifurcación a la que nos llevan planteos como los de Diamond y Sigmundson o el de Colapinto:

O bien la identidad de género es construida socialmente a través de las respuestas del individuo a los estímulos del entorno antes de los dos años, o bien la identidad de género es innata y está determinada por la genética, las hormonas prenatales o alguna otra fuerza psicológica (o combinación de fuerzas) durante el desarrollo fetal. (Hausman 2000, 116)

Pero hay otras opciones para caracterizar la constitución del género, opciones que no necesariamente abrevan en el dualismo naturaleza/cultura. Si bien no puedo desarrollarlas aquí en profundidad, la epistemología feminista y los nuevos materialismos feministas, se han dedicado en las últimas tres décadas a ofrecer varias alternativas (Pitts-Taylor 2016; Solana 2022; Keller 2023).

Tampoco es el único enfoque desde el cual se puede analizar la obra de Money. De hecho, creo que enfocarnos únicamente en la pregunta de cuán constructivista es su obra desvía la atención de otros problemas más graves, muchos de los cuales expondré en el próximo apartado. Por eso, considero que necesitamos desarrollar otro marco crítico para interpretar su teoría, uno que

nos permita trascender la dicotomía naturaleza/cultura.

Los problemas son otros

En *El espejismo de un espacio entre naturaleza y cultura* (2023), la filósofa feminista Evelyn Fox Keller analiza las implicancias, supuestos y malentendidos que generó el debate naturaleza/cultura. En especial, objeta una de las formas en que este debate fue interpretado: como si existieran dos fuerzas que, independientemente, contribuyen a dar forma a un rasgo. Para esta autora, cuando pensamos en rasgos de un individuo (como su altura o su inteligencia) es imposible «separar las contribuciones de la naturaleza y las de la crianza para tratar de estimar su importancia relativa» (2023, 12). Y es imposible por varios motivos: porque los términos en uso son ambiguos (no siempre lo natural y el entorno significan lo mismo), porque en procesos multicausales y sobredeterminados no podemos desglosar tajantemente los factores de influencia, y porque muchas veces lo que se quiere discutir es otra cosa.

Keller señala que a pesar de que este debate suele ser descartado como obsoleto o superado, todavía hay algo en la oposición entre naturaleza y cultura que capta el interés del público. La popularidad del libro de Colapinto y la reciente irrupción de la crítica a la «ideología de género» parecen respaldar esta afirmación. Según la filósofa, parte de este interés está vinculado a una de las preocupaciones subyacentes en este debate: la cuestión de cuán fija o maleable es la naturaleza humana. Cuando decimos que un rasgo es natural o cultural, a menudo lo que queremos decir es que ese rasgo es o bien innato y no puede ser cambiado tras el nacimiento, o bien adquirido y sí puede transformarse por influencias del entorno. Pensemos, por ejemplo, en la expresión «nació así». Esta frase no debe ser tomada en sentido literal: no significa que tal persona haya sido de esta forma desde que nació sino que nada de lo que le sucedió posteriormente tiene el poder de cambiar su destino. Es cierto, afirma Keller, que hay rasgos prácticamente imposibles de cambiar tras el nacimiento, como la cantidad de dedos

que tenemos (salvo un accidente) o el no tener la capacidad de respirar bajo el agua. Pero hay otros que sí cambian, especialmente los llamados «rasgos conductuales, ya que hoy sabemos que casi nada en el cerebro queda del todo fijado en ningún punto del desarrollo» (Keller 2023, 118).

Si nuestra preocupación es determinar cuán maleable es un rasgo —y creo que, en los debates sobre la identidad de género y la orientación sexual, esta es la pregunta de fondo— la autora propone «reformular la pregunta por la naturaleza y la cultura, y preguntar, en cambio: ¿qué tan maleable es un rasgo, en una determinada edad de desarrollo?» (118). La ventaja de esta pregunta, a diferencia de la anterior, es que puede ser abordada empíricamente, observando si cierto rasgo ha sido modificado, cómo y cuándo. Además, tiene el beneficio de que «abandona toda implicación sobre la agencia causal por la cual un rasgo llega a ser más o menos fijo o más o menos maleable» (119), algo que en procesos multicausales y sobredeterminados es importante. Ya no se trata de ver cuánto aporta la naturaleza y cuánto la cultura, ni si uno tiene el poder de anular al otro. Se trata de preguntar cuánto plástico es un rasgo y en qué momento permite más mutaciones.

Keller agrega que es conveniente dejar de pensar a la plasticidad como relacionada a influencias pre y/o posnatales ya que «no hay nada especial en el nacimiento como punto de corte» (118). Money estaría de acuerdo en no concebir al nacimiento como momento bisagra, pero se le podría replicar que tampoco hay nada de especial en el período crítico, como veremos a continuación.

Siguiendo las advertencias de Keller, creo que la pregunta por la plasticidad está en el corazón de los intereses de Money y de sus críticas. Y no es solo uno de sus aspectos centrales sino también uno de los más cuestionables. Como señala la pensadora feminista Victoria Pitts-Taylor, la plasticidad cerebral es un hito de las neurociencias modernas. En este campo, se sabe que el cerebro es relativamente plástico desde hace más de un siglo. Sin embargo, los estudios neurocientíficos del siglo pasado solían limitar esta noción «al desarrollo de cerebros muy jóvenes, al aprendizaje y la memoria, y a la recuperación de lesiones» (2016, 17). En el siglo XXI,

en cambio, la tesis de la plasticidad neuronal fue extendida y es común hoy en día escuchar que el cerebro se modifica por la experiencia a lo largo de toda la vida.

Ahora bien, no todas las áreas de la experiencia humana son concebidas como igual de plásticas. Pitts-Taylor remarca que, incluso en los estudios neurocientíficos recientes, hay un área que no goza de la misma flexibilidad que otras: la diferencia sexual. En estos estudios, especialmente aquellos influenciados por las teorías evolucionistas, se siguen manejando con un cerebro del siglo XX: dimórfico, fijo y programado prenatalmente:

Incluso en la era de la plasticidad neuronal, algunos investigadores de la diferencia sexual afirman no solo que el cerebro se organiza en el útero como masculino o femenino, sino también que esta organización da forma a la identidad de género, la orientación sexual y los rasgos cognitivos de los individuos. (Pitts-Taylor 2016, 6)

Es cierto que, según Money, la codificación del género no ocurre intrauterinamente. Sin embargo, el hecho de situarla en el período crítico, fuera del útero, no lo protege contra la fijeza e irreversibilidad de la identidad de género adquirida. Siguiendo a Keller y Pitts-Taylor, creo que es importante reconocer mayor dinamismo al cerebro generizado o por lo menos durante una mayor cantidad de tiempo.

No obstante, tampoco se trata de romantizar la plasticidad. Pitts-Taylor advierte que hay que tener una actitud recelosa hacia la plasticidad cerebral, especialmente cuando puede ser explotada para el control y la manipulación. Siguiendo a Catherine Malabou, la autora marca una afinidad entre la exaltación de la plasticidad cerebral y la demanda de constante flexibilidad, multitasking y resiliencia del capitalismo tardío. Afortunadamente, según estas autoras, la constitución cerebral no es tan fácil de controlar y alterar biopolíticamente: «la verdadera plasticidad es más rebelde» (Pitts-Taylor 2016, 19).

Este punto es importante para revisar otro de los problemas del planteo de Money: el voluntarismo que subyace a la confianza del

equipo médico para decidir y recrear el «mejor» género para sus pacientes intersexuales. Todo esto nos conduce a hablar de los abusos de autoridad médica. Para empezar, es importante señalar que el deseo de intervenir en cuerpos sexualmente ambiguos es problemático, ya que la gran mayoría de casos de intersexualidad no representan un riesgo para la vida. Estos cuerpos suelen ser sometidos a corrección no por motivos de salud, sino por razones estéticas y culturales. La teoría y el activismo intersexual han resaltado que esto obedece «al sistema cultural de los géneros en el que la biomedicina funciona, y la estigmatización de los cuerpos que varían» (Benzur y Cabral 2005, 295). En el caso de Money, es sorprendente que a pesar de estar familiarizado (por su investigación doctoral) con numerosos casos de pacientes intersexuales que, sin haber recibido intervenciones, llevaban vidas adultas felices, jamás haya contemplado la posibilidad de no intervenir tempranamente. El binarismo es un valor más que un hecho. Cuando los nacimientos intersexuales ponen en duda este valor, lejos de multiplicar las categorías, se busca adaptar los cuerpos al esquema dual. Como sugieren Diana Maffía y Mauro Cabral, esto se da en «una cultura dicotómica que fuerza no sólo la interpretación de los cuerpos sino su misma apariencia» (2003, 88).

Germon plantea algo similar: «A pesar de tener conocimiento de primera mano de que los humanos existen en más variedades que $n=2$, estos investigadores no pudieron concebir una subjetividad hermafrodita o intersexual saludable» (2009, 51). Si las únicas opciones consideradas «normales» son dos, varón o mujer (y con genitales concordantes), la intersexualidad será percibida como una anomalía a ser resuelta. El problema se intensifica cuando esta resolución no queda en manos del paciente (que es menor de edad) sino del equipo médico. Como afirma Cabral, la intervención temprana le roba «a ese niño o niña la posibilidad de decidir acerca de la necesidad de modificar [su cuerpo] o no en el futuro, con pleno conocimiento de las consecuencias que cada decisión comporte» (Benzur y Cabral 2005, 295).

En el libro de Colapinto y en el artículo de Diamond y Sigmundson, aparecen varios

testimonios de David Reimer en el que afirma que nunca fue escuchado y que eran los médicos quienes tenían la última palabra.

Como dijimos, estas intervenciones obedecían a un enfoque demasiado voluntarista de la adquisición del género. La visión fija e irreversible de la identidad de género, una vez que se cierra el período crítico, convive con una confianza excesiva en la capacidad del equipo médico de crear el «mejor» género para sus pacientes en ese brevísimo lapso de tiempo. A pesar de que Money haya fundamentado su teoría del rol en la sociología, no retoma de esta una de sus enseñanzas claves: no hay ningún médico, familia o entorno inmediato que tenga la habilidad de crear el género de nadie.

Para cerrar esta sección crítica, quisiera introducir otro sesgo en la obra de Money que podemos poner en duda: la complementariedad entre varones y mujeres. Esta complementariedad es una parte integral de los protocolos de intervención a pacientes intersexuales porque se necesita para el correcto desarrollo de los mapas de género. Para que los esquemas de género logren imprimirse en el cerebro sin fallas, lo más importante es aprender la diferencia entre varones y mujeres, tanto en su biología como en sus conductas. Cuando vimos con el caso Reimer, la educación de Brenda y de su gemelo era radicalmente dimórfica: mientras a la primera se la inculcaba para asumir una femineidad estereotipada, al segundo se le educaba en la masculinidad más tradicional.

Si bien no pude desarrollar los lineamientos de esta crianza dimórfica, algunas de las técnicas desplegadas por Money eran éticamente reprobables. Por ejemplo, para que sus pacientes entendieran la diferencia sexual, el doctor les mostraba imágenes pornográficas. En el libro de Colapinto, aparecen testimonios de David en los que relata que Money era una persona completamente diferente dependiendo si su madre o padre estaban con ellos en el consultorio. Cuando Money estaba solo con los gemelos, les mostraba fotos de niñas y niños sin ropa y de adultos teniendo sexo; el objetivo era que aprendieran «lo que las mamás y los papás hacen» (Colapinto 2013, 64). David también recuerda que obligaban a los gemelos a desnudarse, uno frente al otro,

para que compararan cómo eran los genitales de una niña y de un niño.

Germon (2009) destaca una contradicción en Money: si bien estaba explícitamente a favor de la liberación femenina y de las nuevas posibilidades para las mujeres del siglo XX, no les otorgaba la misma libertad a sus pacientes intersexuales. En estos casos, como la meta era reforzar la opción de género elegida, no había mucho margen para experimentar ni para alejarse de las normas sociales.

Se podría objetar que estas críticas son injustas y que no podemos juzgar a Money con el diario del lunes. Hoy en día, los ideales del binarismo y de la complementariedad fueron ampliamente cuestionados, pero no era el caso en las décadas de 1950, 1960 o 1970.

No obstante, recordemos que Money era contemporáneo a Alfred Kinsey y estaba familiarizado con los experimentos de William Masters y Virginia Johnson (el matrimonio, de hecho, fue invitado a colaborar en uno de los libros que él compiló). Al mismo tiempo que Money defendía sus protocolos para «corregir» y «normalizar» la ambigüedad genital, había otras investigaciones que ponían en duda la idea misma de una «vida sexual normal». Ian Morland (2015) señala, por ejemplo, que a pesar de que Money conocía de primera mano los estudios empíricos de Masters y Johnson que demostraban que, para alcanzar el orgasmo, las mujeres no dependían tanto de la penetración como de la estimulación del clítoris, al momento de tratar el caso Reimer, el doctor no pudo contemplar la posibilidad de que llevara una vida (hetero)sexual plena sin tener un pene.

Cierre

Siguiendo la propuesta de Keller, creo que el interés por saber hasta qué punto fenómenos como la identidad de género o la orientación sexual son naturales o culturales está vinculado a nuestro deseo de comprender cuán maleables o rígidos son. Mientras que gran parte de la teoría queer ha argumentado que los modos de ser gay, heterosexual, cis o trans son históricos, situados y contextuales, una parte del activismo LGBT recurre a una estrategia divergente: la afirmación

de que «nacimos de esta forma». Para estos grupos, apelar al innatismo es una forma de resistir las terapias de conversión, las cuales asumen que las orientaciones sexuales e identidades de género son elecciones que pueden ser cambiadas a voluntad. Esta estrategia puede parecer similar a la de los grupos conservadores que defienden un orden natural que diferencia (y jerarquiza) entre varones y mujeres, así como entre heterosexuales y homosexuales; pero su fin es completamente diferente. En este sentido, acuerdo con Julieta Massacese (en prensa) cuando propone que no hay un vínculo necesario entre el construccionismo y el progresismo ni entre el determinismo biológico y el conservadurismo. En todo caso, la tarea consiste en analizar de qué manera las teorías y narrativas que se apoyan ya sea en la idea de naturaleza, ya sea en la de construcción social (o en ambas), caracterizan el mundo, la política y la acción humana.

En este sentido, considero que, si queremos reconocer los matices, las potencialidades y las limitaciones de una teoría de género, es conveniente salir del atolladero natural versus cultural. En este artículo, centré mi crítica hacia Money en otra preocupación: la pregunta sobre la plasticidad (o no) de los roles e identidades de género. Hablar de una identidad o sexualidad que se fija durante el período crítico (y por lo tanto es irreversible), dificulta reconocer los vaivenes y mutaciones que cualquier individuo puede experimentar. En general, las narrativas gays más populares son las del coming out: un sujeto finalmente descubre su verdad oculta, que le atraen las personas del mismo sexo. Pero la teoría y cultura queer muestra que también hay otras trayectorias: personas gays que luego se enamoran de personas del otro sexo; personas trans que, después de un tiempo, detransicionan, etc. El deseo y la identificación no tienen por qué ser entendidos como puntos de llegada definitivos; también pueden ser considerados paradas transitorias en un proceso de final abierto.

En este artículo sugerí que en lugar de tomar posición en el debate sobre si el género es natural o construido, es más productivo indagar sobre su plasticidad y dinamismo. No solo es imposible establecer cuánto contribuye la naturaleza y cuánto la cultura a la identidad (dado que no

son fuerzas independientes), sino que centrarnos en este dilema no nos permite identificar problemas más urgentes. Al fin y al cabo, no importa tanto si Money es un construccionista o un biologicista; sus dificultades son otras. Por un lado, Money adopta una concepción demasiado estática e irreversible de la identidad de género (i.e. lo que sucede durante el período crítico es prácticamente inmutable). Por otro lado, esta rigidez coexiste con una mirada demasiado voluntarista y maleable de la constitución del género durante ese breve período. El modelo de Money, así, reemplaza la fe en el destino biológico por la fe en otro destino que, aunque sea el resultado de una interacción biosocial, es igual de limitante. Si a esto le sumamos los otros problemas que identificamos, como los abusos de autoridad médica, la adhesión acrítica al binarismo y la defensa de una crianza dimórfica basada en la complementariedad entre varones y mujeres, podemos ver que no hace falta dilucidar si Money era construccionista o no para cuestionar su obra. Tenemos elementos de sobra.

Notas

1. En realidad, como vimos, sí existía el género pero en su uso gramatical: «El sexo pertenecía a los genitales y a la procreación como hombre o mujer. El género pertenecía a la filología y la gramática, para la clasificación de sustantivos, pronombres y adjetivos en masculinos, femeninos o neutros» (Money, 2016, 17-18).
2. Money da un buen ejemplo para entender la diferencia entre sexo y género: las muñecas Barbie y Ken son fabricadas sin sexo (o, mejor dicho, sin sexo morfológico externo, según su clasificación). Pero ciertamente no son fabricadas sin género. A pesar de no tener ni vaginas ni penes, manifiestan un género (femenino en el primer caso y masculino en el segundo) que no solo son fácilmente discernibles sino incluso exagerados (2016, 12).
3. A medida que avanzaba su obra, Money otorgó un papel cada más relevante a las hormonas sexuales prenatales como precursores de la masculinidad y feminidad. En este artículo no puedo entrar en estos detalles ya que me centro en su producción más temprana. Para profundizar sobre los cambios en la teoría de Money,

recomiendo el libro de Downing, Morland y Sullivan (2015).

Referencias bibliográficas

- #NadieMenos. 20 de febrero 2021. La primera víctima de la IDEOLOGÍA DE GÉNERO. El experimento de John Money [EDITADO]. YouTube. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=B-HQIc3HME4&ab_channel=%23NadieMenos
- Cabral, Mauro. 2003. «Pensar la intersexualidad hoy». En Maffia, Diana, comp. Sexualidades migrantes. Género y transgénero. Buenos Aires: Feminaria: 117-126.
- Cabral, Mauro y Gabriel Benzur. 2005. «Cuando digo intersex. Un diálogo introductorio a la intersexualidad». *Cadernos Pagu* 24: 283-304.
- Colapinto, John. 2013. *As Nature Made Him: the Boy Who Was Raised as a Girl*. Nueva York: HarperCollins. (Versión Epub)
- Diamond, Martin y H. Keith Sigmundson. 2014 [1997]. «La reasignación del sexo al nacer». *Revista Sexología y Sociedad* 8, no. 21: 20-27. Disponible en: <https://revsexologiaysociedad.sld.cu/index.php/sexologiaysociedad/article/view/243/303>
- Downing, Lisa, Iain Morland, y Nikki Sullivan. 2015. «Introduction: On the Duke of Dysfunction». En Downing, Lisa, Morland, Iain y Sullivan, Nikki. *Fuckology: Critical Essays on John Money's Diagnostic Concepts*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press: 1-18.
- Germon, Jennifer. 2009. *Gender: A Genealogy of an Idea*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Gutiérrez, Mabel Alicia y Sonia Correa. 2018. «Significante vacío: ideología de género, conceptualizaciones y estrategias. Entrevista con Sonia Correa». *Observatorio Latinoamericano y Caribeño* 2, 1: 107-113.
- Hausman, Bernice. 2000. «Do Boys Have to Be Boys? Gender, Narrativity, and the John/Joan Case». *NWSA Journal* 12, no. 3: 114-138.
- Jordan B. Peterson clips. 18 de abril 2023. *The Monster Behind Gender Theory, and the Atrocious Lie He Based It On*. YouTube. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=0Zw1EdRKoCI&ab_channel=JordanBPetersonClips
- Keller, Evelyn Kox. 2023. *El espejismo de un espacio entre naturaleza y cultura*. Traducido por Renata Prati. Buenos Aires y Madrid: Katz Editores.
- Maffia, Diana y Mauro Cabral. 2003. «Los sexos ¿son o se hacen?». En Maffia, Diana, comp. *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Feminaria: 86-96.
- Massacese, Julieta. En prensa. «Curiosas criaturas. Constructivismos conservadores y determinismos biológicos progresistas». En La Greca, María Inés y Solana, Mariela, comps. *El discurso no es destino. Debates feministas sobre el cuerpo, la naturaleza y las ciencias*. Buenos Aires: Madreselva.
- Money, John. 1975. «Ablatio Penis: Normal Male Infant Sex-Reassigned as a Girl». *Archives of Sexual Behavior* 4, no. 1: 65-71.
- Money, John. 1985. «The Conceptual Neutering of Gender and the Criminalization of Sex». *Archives of Sexual Behavior* 14, no. 3: 279-290.
- Money, John. 2016 [1995]. *Gendermaps. Social Constructionism, Feminism and Sexosophical History*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Money, John y Anke Ehrhardt. 1972. *Man and Woman, Boy and Girl. The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Money, John y Patricia Tucker. 1975. *Sexual Signatures: On Being a Man or a Woman*. Boston: Little, Brown.
- Morland, Iain. 2015. «Gender, Genitals, and the Meaning of Being Human». En Downing, Lisa, Morland, Iain y Sullivan, Nikki. *Fuckology: Critical Essays on John Money's Diagnostic Concepts*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press: 69-100.
- Solana, Mariela. 2022. «Figuras no dualistas de la naturaleza y la cultura en la teoría feminista». *Cadernos Pagu* 65, e226520: 1-15.
- Spiked. 13 de diciembre 2023. *Dr. John Money and the sinister origins of the trans movement*. YouTube. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=ibd-Y2XDp_s&ab_channel=spiked
- Sullivan, Nikki. 2015. «The Matter of Gender». En Downing, Lisa, Morland, Iain y Sullivan, Nikki. *Fuckology: Critical Essays on John Money's Diagnostic Concepts*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press: 19-40.

Mariela Solana (mariela.solana@gmail.com) es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es Investigadora Asistente de CONICET en el Instituto de Investigaciones de Estudios de Género (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Es Directora del Programa de

Estudios de Género de la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ). Es autora del libro *La noción de subversión en Judith Butler* (Buenos Aires: Teseo, 2017). Ha compilado los libros: *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (Título, 2015), junto a Cecilia Macón; *Debates y acciones feministas en las universidades* (UNAJ Edita, 2021), junto a Daniela Losiggio; *Affect, Gender and Sexuality in Latin America* (Palgrave MacMillan, 2021)

junto a Macón y Nayla Vacarezza; y *El discurso no es destino: debates feministas sobre el cuerpo, la naturaleza y las ciencias* junto a María Inés La Greca (Madreselva, 2024). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6894-8082>

Recibido: 8 de julio, 2024.
Aprobado: 15 de julio, 2023.

Pablo Pachilla

¿Es la naturaleza nuestra aliada? Sobre el debate en torno a los «actos contra la naturaleza»

Resumen: *Partiendo de un diagnóstico referido a la mutación de las estrategias críticas visible en los nuevos materialismos, en el presente trabajo se explora el debate en torno a los llamados «actos contra natura» a partir de las posiciones de Karen Barad y Elizabeth Wilson. El problema concierne a la relación entre naturaleza y moralidad, y el diferendo radica en el rol de la negatividad. Por último, se recurre al trabajo de Lorraine Daston para plantear la pregunta por el concepto de naturaleza en juego y por el tipo de pasiones que se despiertan cuando dichas naturalezas se ven desestabilizadas. Sostengo que la relación entre naturaleza y normatividad es ineludible, y propongo por ende utilizar la categoría de «naturomoral».*

Palabras clave: *actos contra natura, antinatural, naturomoral, ecología queer, nuevos materialismos*

Abstract: *Starting from a diagnosis referring to the mutation of critical strategies visible in new materialisms, this paper explores the debate about so-called «acts against nature» from the positions of Karen Barad and Elizabeth Wilson. The problem concerns the relationship between nature and morality, whereas the differendum lies in the role of negativity. Finally, the work of Lorraine Daston is drawn upon to raise the question about the concept of nature at stake and the kinds of passions that are aroused*

when such natures are destabilized. I argue that the relationship between nature and normativity is inescapable, and thus propose to use the category of «naturemoral».

Keywords: *acts against nature, unnatural, naturemoral, queer ecology, new materialisms*

I. Naturaleza y crítica

Me aparece en Instagram un video o reel en el que la artista y activista drag Pattie Gonia interpreta, con esas velocidades extremas que manejan las redes, una serie de personajes bien caracterizados que afirman lo siguiente (los nombres genéricos de los personajes aparecen escritos en pantalla):

T3RFS: Discúlpenme, pero hay solo dos sexos.

BIÓLOGOS: La genética es más complicada que eso.

ANTROPÓLOGOS: La cultura también es más compleja que eso.

MICÓLOGOS: Quizás el más asombroso [es] el *Schizophyllum commune* (*Split Gill commune*). Tiene 23.328 sexos biológicos (tipos únicos de apareamiento). Me recuerdan a vestidos de baile y fractales. La Naturaleza es Queer. Y nosotrxs también.¹



Como epílogo, vemos escrito en pantalla «y la Madre Naturaleza es lesbiana». Una posición como esta habla, más allá de las redes sociales, de un cierto estado de las humanidades. En efecto, hace algunos pocos años el video probablemente hubiese terminado con los antropólogos; es decir, hubiese terminado con un argumento culturalista. En este sentido, la aparición final de los micólogos es paralela a la escena teórica actual correspondientes a los llamados «nuevos materialismos», cuyo objetivo consiste en «dejar atrás tradiciones intelectuales limitadas por los aparentes ‘dualismos’ entre epistemología y ontología, así como entre diferentes áreas del ser como naturaleza y cultura, mente y materia, o vida y tecnología» (Rosa, Henning y Bueno 2021, 5)—. El remate del hongo con miles de sexos coincide por ejemplo con uno de los puntos clave del xenofeminismo, el abolicionismo de género, cuyo lema es «¡Que florezca un centenar de sexos!» (Hester 2019, 125). De hecho, el Schizophyllum es invocado en un texto breve pero pionero intitulado «Naturalmente queer» (Hird 2004, 86). No es entonces un ejemplo aislado, sino que participa de un argumento muy extendido en los debates teóricos actuales de las humanidades.

En este pasaje de la posición culturalista a la «neo-materialista», son dignos de remarcar dos movimientos correlativos: un cuestionamiento con respecto a qué significa hacer crítica y un renovado interés por la naturaleza, que conduce a redistribuir sus bordes, cuando no a cuestionar la pertinencia misma del concepto. El núcleo común de ambos movimientos radica en que, hasta no hace mucho, tener una posición crítica significaba principalmente *desnaturalizar*. Todo aquello que era considerado natural debía ser mostrado en su faceta humana, social y política. Como escriben Rosa, Henning y Bueno:

El pensamiento progresista a menudo asumía que para hacer lugar a la libertad y la emancipación había que restringir el reino de la naturaleza; (...) en teoría esto significaba desnaturalizar las fuerzas motrices de tales procesos, es decir, desmitificarlas y descubrir su verdadera «naturaleza», que ya no era natural. Para las teorías críticas,

detrás de esa dinámica siempre estaba la no-naturaleza, algo más humano y más social, más plástico y modificable: la Razón, en el caso kantiano, o el Espíritu, en la variante hegeliana, o aún (...) la cultura y la sociedad. (...) En resumen, durante la mayor parte del siglo XX, criticar era desnaturalizar, y tener una mentalidad crítica significaba ser un no-naturalista [*to be a nonnaturalist*]. (2021, 4)

Este frente de batalla fue útil durante dos siglos y, por esa razón, no sería prudente denostarlo. Si las relaciones sociales eran consideradas datos naturales, entonces se percibían como inmutables, puesto que la naturaleza era inmutable. Si la esclavitud hubiese seguido siendo percibida como un «hecho natural», probablemente seguiría rigiendo legalmente —por más que empíricamente nunca haya desaparecido—. Pero ¿qué sucede cuando sabemos que la naturaleza no es inmutable? El contexto que se puede resumir con la palabra «Antropoceno» da cuenta, en efecto, de un punto de partida diferente: por un lado, el ideal de progreso que motorizaba la crítica se ve desdibujado en los tiempos que corren; por el otro, los eventos llamados naturales se ven tan mezclados con acciones humanas que resulta imposible separarlos. Si ya no sabemos muy bien qué es o qué deviene la naturaleza —porque las ciencias de la Tierra nos muestran que «eso» cambia, porque la antropología nos hace cuestionarnos si hay tal cosa como una naturaleza, y porque las biotecnologías permiten modificar lo que otrora era considerado inmutable—, entonces ya no resulta necesario acudir a un espacio trascendente para ejercer la crítica, es decir, para defender argumentativamente políticas emancipatorias. Puesto que la encrucijada en cuanto a qué significa hacer crítica en este nuevo contexto ya fue explicitada en otro lugar (Biset, 2024), me gustaría explorar el otro aspecto del problema: la reaparición de un «interés por la naturaleza» que se sirve de las ciencias naturales para fines ético-políticos al mismo tiempo que desafía la división entre naturaleza y cultura.

El campo emergente de la ecología queer integra, desde una perspectiva heredera de Foucault, «una constelación interdisciplinaria de prácticas que pretenden, de diferentes maneras,

alterar las articulaciones institucionales y discursivas heterosexistas predominantes sobre la sexualidad y la naturaleza, así como reimaginar los procesos evolutivos, las interacciones ecológicas y las políticas medioambientales a la luz de la teoría queer» (Sandilands 2016, 169). Es desde este punto de vista que se explora a continuación el debate sobre los «actos contra natura» entre Elizabeth Wilson (2018) y Karen Barad (2012) como caso testigo de los usos políticos de la naturaleza en el contexto de los nuevos materialismos queer. En particular, me interesa explorar la estrategia de «queerizar la biología» (Prum 2023, 35) e incluso la naturaleza en el sentido de la física. A continuación, se recurre al trabajo de Lorraine Daston (2020) para plantear la pregunta por el concepto de naturaleza en juego y por el tipo de pasiones que se ven despertadas cuando dichas naturalezas se ven desestabilizadas. Por último, se subraya la importancia de discutir el concepto de naturaleza presente en apelaciones particulares a la universalidad, esto es, en operaciones teológico-políticas relativas a lo natural.

II. Actos contra la naturaleza

En un contexto en el cual, aún en los deportes de alto rendimiento, «la propia biología sexuada se revela plástica, técnicamente mediada y susceptible de modulación parcial» (Martín 2023, 64), no es extraño que los argumentos en favor de sexualidades disidentes hayan abandonado en buena medida el culturalismo para volcarse a la materialidad. Dentro de los feminismos, cabe remarcar la importancia de *Feminismo de las tripas* (2021 [2015]), libro en el que Wilson desarrolla una investigación sobre la relación entre el intestino y la depresión que sortea el dualismo naturaleza/cultura. Como sostiene allí, el libro «no es un argumento que coloca el intestino por *sobre* el cerebro, las drogas *en lugar de* la palabra, la biología *sin* la cultura; más bien, es una exploración de las notables intra-acciones de eventos melancólicos y farmacéuticos en el cuerpo humano» (Wilson 2021, 58). Si bien el caldo de cultivo venía dado por la obra de Sandra Harding y especialmente de Donna Haraway, marcan un punto bisagra en el cambio de siglo

los trabajos de Anne Fausto-Sterling (2000) y Evelyn Fox-Keller (2000), los cuales «difundieron en una amplia audiencia la idea de que la biología era un sitio de argumentación política y conceptual importante para el feminismo» (Wilson 2021, 44).

Me interesa detenerme, sin embargo, en la objeción que Wilson plantea, en un texto posterior, a la afirmación de Karen Barad (2012) según la cual no existen «actos contra natura» o «actos contra la naturaleza». Si bien el texto de Barad merecería un análisis más detallado, el argumento que aquí nos concierne se puede resumir en los siguientes términos: si «no hay un afuera de la naturaleza desde el cual actuar» (2012, 47), entonces no hay «actos *contra* la naturaleza», sino solo «actos *de* la naturaleza». Un procedimiento simple y eficaz para desmontar la noción misma consiste en señalar su ambigüedad intrínseca: son concebidos como *por fuera del orden natural*, pero también como *un exceso de naturaleza*. Esto resulta claro cuando se acusa a alguien de «actuar como un animal» al cometer un crimen *contra natura*.

Es evidente que la división naturaleza/cultura está en juego y en peligro [*at issue and at stake*], pero la lógica que intenta mantenerla es bastante perversa. Por un lado, está claro que se entiende que los seres humanos son los actores, los ejecutores de esos «actos contra natura». El sentido de exterioridad es absoluto: el crimen es contra la propia Naturaleza, contra todo lo natural. La naturaleza es la víctima, la victimada, la agraviada. Al mismo tiempo, se dice que los humanos que cometen «actos contra la naturaleza» actúan como animales. En otras palabras, se considera que el «perpetrador» daña a la Naturaleza desde afuera, pero al mismo tiempo es vilipendiado por devenir parte de la Naturaleza. (Barad 2012, 30)

Desde el momento en que lo *antinatural* es simultáneamente *ultranatural* o demasiado natural, el concepto de naturaleza inevitablemente tambalea. De este modo, no es sorprendente que la figura de lo «natura» provoque pasiones intensas, en la medida en que su topología paradójica jaquea la distinción misma entre naturaleza

y cultura sobre la cual se asienta la cosmología llamada occidental. Sin embargo, más allá de la paradoja señalada, el argumento conservador le otorga a la naturaleza características arbitrarias de un modo subrepticio y empíricamente cuestionable. Al considerar que la práctica de la sodomía es un acto contra la naturaleza, por ejemplo, se da por sentado implícitamente que la naturaleza es heterosexual. Pero ¿qué pasaría si la naturaleza misma fuese «unx zurdx [*a commie*], unx perversidx, unx queer» (Barad 2012, 29)? Es aquí que entra en juego la estrategia consistente en informarnos sobre la diversidad sexual en el mundo animal para rebatir argumentos conservadores —como sostiene Marlene Wayar, «no nos podemos desentender de lo ficcional que es sostener que la naturaleza es eso que piensan ellos» (2021, 215)—. El trabajo de Bruce Bagemihl (1999) adopta dicha estrategia, relevando criaturas homosexuales, bisexuales y transexuales en más de 450 especies. Acudir a la zoología en pos de una filosofía queer es un primer paso, pero Barad pretende ir más lejos. Si en trabajos como el de Bagemihl se trata específicamente del reino animal, en Barad lo queer son las vibraciones mismas de las que estamos hechxs: de la biología a la física, lo queer permea la realidad natural.

En un texto intitulado precisamente «Acts against nature» (2018), Wilson se dedica a problematizar la posición monista subyacente a los intentos de difuminar los límites entre naturaleza y humanidad —que vale, *mutatis mutandis*, para toda una serie de teóricxs contemporánexs—. Según Wilson, Barad «extiende el proyecto de Bagemihl para abarcar no solo el mundo animal sino la naturaleza en general», de tal manera que Jlos mohos mucilaginosos, los relámpagos, las mantarrayas, los dinoflagelados unicelulares y los átomos son leídos como ‘bichos queer’ [*queer critters*] que ejemplifican los entrelazamientos constitutivos del mundo material» (2018, 24, 21). En este sentido, Barad «nos insta a replantearnos la naturaleza de la naturaleza misma: si el reino natural se conceptualiza en términos menos deterministas e intransigentes, quizá no sea necesario marcar una oposición entre él y la sodomía» (2018, 22). Su reparo radica en que «las lecturas queer de la naturaleza que valorizan lo inhumano y revalorizan la naturaleza»

terminarían reforzando «la legibilidad de lo humano o de lo homosexual como un lugar que hay que proteger contra la deshumanización» (2018, 28). De este modo, la autora puede llegar a afirmar que «la política de lo queer inhumano se orienta hacia fines antisodomitas y afectivamente aplacados [*defanged*]: la claridad, la identidad y la transformación-afirmación del mundo, la ley y la naturaleza» (27). Las buenas intenciones son forzosamente castigadas.

La ausencia de negatividad, en efecto, volvería inofensivos los intentos —como el de Barad, pero también los de la constelación teórica de la cual participa— de asociar una política queer a una ontología afirmativa.² En este sentido, según Wilson, «la sodomía no sólo viola las identidades y posiciones que se identifican con demarcaciones racistas, homófobas o misóginas de [las dicotomías] naturaleza/cultura, masculino/femenino o yo/otro», sino que también «arruina los consuelos de los gestos políticos, más cercanos, que bajo la rúbrica de la justicia social o la crítica queer intentan enderezar el mundo» (2018, 24). Así, la autora reivindica una lógica de la sodomía entendida como la potencia de corroer identidades opresoras y enarbolar la nota disonante frente a todo intento de normalización.

La formación en física por parte de Barad juega un rol no subestimable en la extensión de la lógica de lo queer desde los seres vivos hacia la materia en general. Desplegando la ontología de la intra-acción propuesta en *Meeting the Universe Halfway* (2007), Barad apela a la indecibilidad entre onda y partícula desarrollada por Niels Bohr para ampliar la queerificación de la identidad y la relacionalidad desde la sexualidad animal hasta la producción ontológica misma. De este modo, puede llegar a preguntarse: «¿Y si lo queer [*queerness*] no residiera en la infracción de la naturaleza/cultura per se», como sucede en las paradójicas acusaciones antisodomitas, «sino en la naturaleza misma de la espaciotiempomaterialización [*spacetime mattering*]?» (2012, 29) Si algo nos muestra la física es que, de cerca, nada es normal.

En un argumento de inspiración psicoanalítica, Wilson subraya que la primera versión del artículo de Barad (2011) utiliza en la cita previa la palabra *breach*, que es la palabra

ortográficamente correcta para algo así como «infringir». Sin embargo, en la segunda —y «autorizada»— versión del texto, se utiliza —por alguna razón inaprehensible para la conciencia— la ortografía (errónea para el sentido aparentemente deseado) *breech*, un término en desuso para referirse a la parte baja de la espalda en mamíferos bípedos. Wilson juega con el aparente lapsus para parafrasear la pregunta de Barad en los siguientes términos: «¿y si lo queer estuviera acá (como espaciotiempomaterialización) pero no allá (en el trasero [*breech*]?)» (25). Wilson concluye de allí que la negatividad —de la cual la sodomía es portadora— retorna a pesar de todos los intentos de erradicarla o pacificarla, y de este modo la pregunta de Barad termina siendo leída como «un gesto antisodomita» (2018, 25).

Así, según Wilson, las ambiciones políticas de Barad se verían invertidas: «ha apostado por la eficacia política de la espaciotiempomaterialización contra la sodomía que antes se había tomado tanto trabajo en defender» (2018, 25). El error de Barad parecería haber sido subestimar el poder de la sodomía entendida como negatividad: por más que intentemos desentendernos, ella siempre reaparece —aunque sea en las grietas del discurso—. Para Wilson, Barad «tiende a subestimar [*under-read*] la negatividad y la confusión que conlleva lo queer, y así vuelve a la naturaleza, así como a la política que podríamos extraer de ella, más digeribles de lo que quizás deberían ser» (21). La crítica consiste entonces en que «al hacer de la sodomía un acto *de* la naturaleza y en vez de un acto *contra* la naturaleza» (22), Barad intentaría someter y domesticar su negatividad característica. Pero la lógica negativa de la sodomía conlleva «confusión, sustitución [e] inversión», y «no se puede extirpar de las escenas naturales y de las políticas que extraemos de ellas» (25). De ahí que, según Wilson, las vicisitudes de la sodomía siempre terminen estropeando «nuestra capacidad de hacer el bien con la naturaleza y de hacer el bien por naturaleza [*to do good with nature and to do good by nature*]» (26).

Cabe aclarar que «queer» es un término altamente polisémico, y sus sentidos se van desplazando en estxs autorxs. La definición clásica de Halperin refiere lo queer a «todo lo que está

en desacuerdo [*is at odds with*] con lo normal, lo legítimo, lo dominante» (1995, 62). Si bien este sentido resulta transversal, su aspecto opositivo se ve resaltado en Wilson, mientras que es más bien el elemento extraño el que prima en Barad —para quien «la identidad es difracción/*différance*/diferir/diferenciante» (2012, 32)—. En efecto, para Barad, queer es todo aquello que deconstruye la identidad y el determinismo causal: la causalidad no-lineal en la formación de un relámpago —donde la comunicación precede a los polos comunicados—, la identidad enredada de las neuronas de las mantarrayas —que actúan entre ellas a distancia—, la indeterminación ontológica de los átomos —cuyos niveles energéticos efectúan saltos cuánticos discontinuos—. De ahí que «queer» no sea una especie o clase natural aplicable a ciertos individuos ni un conjunto que agrupa determinadas entidades, sino el carácter performativo de lo real —discontinuo, ilocalizable e indecible—. Los ejemplos baradianos se dirigen a mostrar no que *eso también existe*, sino *cómo funciona lo real*. Por eso, de Bagemihl a Barad, también se produce un desplazamiento en el sentido de lo queer que va desde lo empírico hacia lo trascendental: de la naturaleza *en* el espacio-tiempo a la naturaleza *de* la espaciotiempomaterialización.

Ahora bien, si la estrategia utilizada por Barad —pero esparcida a lo largo y a lo ancho de la academia y de las artes— consiste en negar la existencia de actos «contra natura» porque todo es naturaleza, aún lo contra natura —o más precisamente, porque la natura *es* contra natura—, Wilson abreva en una tradición que, en lugar de negarlos, los afirma para tomarlos como bandera. Ya en su libro de 2015 recurría a los trabajos en torno a la sodomía de Leo Bersani (2009 [1987]), Lee Edelman (2007) y Jonathan Goldberg (2010 [1992]) en aras de sostener que «la negatividad es intrínseca (en lugar de antagónica) a la socialidad y la subjetividad» (2021, 49). En este sentido, su objeción a Barad consiste en reivindicar en la sodomía la expresión de una negatividad ya siempre presente en el mundo natural y refractaria a cualquier intento de asimilación. Si bien el movimiento radica en llevar la llamada «tesis antisocial» en teoría queer (Halberstam 2008) al plano de la naturaleza, es preciso tener en cuenta

que, para la autora, el trabajo de Bersani, Edelman o Goldberg «no es antisocial en absoluto» sino que apunta más bien a «construir teorías que puedan soportar la participación fundamental de la negatividad en la socialidad y la subjetividad» (Wilson 2021, 49). De este modo, habría que decir que su propia posición no es «antinatural», sino más bien un intento de abrazar lo negativo que carcome la legibilidad de lo natural.

En la misma línea, su comentario a Barad consiste en subrayar que «la negatividad, nunca bajo nuestro control, tiene un lugar permanente en la espaciotiempomaterialización del mundo» (24). Si bien no es definida de modo explícito, su concepción de la negatividad parece cercana a la de Berlant y Edelman, quienes la refieren a «las incoherencias y divisiones psíquicas y sociales, tanto conscientes como inconscientes, que perturban cualquier totalidad o fijeza de la identidad» (2014, viii). Pero a diferencia de estxs autorxs, para quienes los efectos de la negatividad «no son sólo negativos, ya que la negatividad desata la energía que permite la posibilidad del cambio» (ix), para Wilson es importante que la negatividad se mantenga negativa y, antes que volverse productiva, sea capaz «de tolerar su propia capacidad de daño» (2021, 50).

Resulta curioso el contraste entre esta posición y la sostenida por la autora en la introducción al dossier sobre normatividad y teoría queer de la revista *differences* escrito junto a Robyn Wiegman. Allí, las autoras critican la «política de la oposicionalidad» (Wiegman y Wilson 2015, 12) que perciben como dominante en teoría queer, y proponen complejizar la noción de normatividad reemplazando el «moverse *contra*» por un «moverse *a través* [*athwart*]» (Wiegman y Wilson 2015, 11). La transversalidad que busca allí junto a Wiegman se materializa en el artículo en cuestión a través del concepto edelmaniano de «homografesis», que está llamado a cumplir dos tareas contradictorias: por un lado, «nombrar las condiciones por las que la homosexualidad puede llegar a ser personal y culturalmente inteligible» y, por el otro, «nombrar las condiciones por las que esa inteligibilidad es siempre provisional, nunca autopresente, y por lo tanto no totalmente disponible para fundamentar una política del auto-empoderamiento o una ética de la conexión

y el compromiso» (Wilson 2018, 27). En este sentido, Wilson subraya que es tanto con como contra Barad que sugiere «que las lecturas queer de la naturaleza intenten permanecer vivas ante la incesante, confusa y estropeadora negatividad de las operaciones homografemáticas de la naturaleza» (28).

* * *

No es aquí la intención hacer un balance que haga justicia a las complejidades de los textos de Barad y Wilson, lo cual requeriría de un espacio mucho mayor. El debate ontológico entre positividad y negatividad, por su parte, es tan antiguo como la filosofía misma, y no es este el lugar para resolver las diferencias entre Hegel y Spinoza o entre Adorno y Deleuze. El objetivo de este apartado fue simplemente el de ofrecer un panorama de la discusión poniendo el foco en la utilización del concepto de naturaleza, y esto en aras de mostrar algunos de los modos en que el mismo reaparece en la nueva escena teórica descrita en el primer apartado. Haciendo ahora un *zoom out* hacia la discursividad en juego, las condiciones del debate y los supuestos compartidos por ambxs autorxs, quisiera utilizar el siguiente apartado para intentar esclarecer qué se entiende por naturaleza en el debate previo y cuál es la relación que allí se juega entre naturaleza y moralidad.

III. Naturomoralidad

Resulta de utilidad traer a colación aquí la distinción establecida por Daston (2020 [2018]) entre tres significados a menudo unidos pero no idénticos del concepto de «naturaleza», a los que llama, respectivamente, *naturaleza local*, *naturaleza específica* y *ley natural universal*. A cada una de ellas les corresponde una ciencia, una pasión y un modo de violación. Así, si la *ecología* es la ciencia de las naturalezas locales, y las naturalezas específicas son objeto de la *taxonomía*, las leyes naturales universales se inspiran en la *mecánica*. Si el *desequilibrio* es la violación de una naturaleza local y el *monstruo* el de la naturaleza específica, la figura correspondiente para la ley natural universal es la del

milagro. Estas violaciones producen a su vez tres pasiones distinguibles a las que la autora llama, respectivamente, *terror*, *espanto* y *asombro*.

Todos y cada uno de estos tres órdenes naturales se han utilizado para definir una forma característica de lo antinatural [*Unnatürlichen*] y oponerse a ella: los monstruos [*Monster*] que violan el orden de las naturalezas específicas, los desequilibrios [*Störungen*] que dan un vuelco al orden de las naturalezas locales y el indeterminismo [*Indeterminismus*] que quebranta el orden de las leyes naturales. Es un hecho sorprendente que estas versiones de lo antinatural también provoquen respuestas emocionales características: espanto [*Entsetzen*], terror [*Schrecken*] y asombro [*Staunen*], respectivamente. (51, trad. modificada)

Sin pretender agotar con esto la inabarcable polisemia del término, la distinción resulta esclarecedora en relación al debate previamente visto en la medida en que nos muestra que «naturaleza» se dice de muchas maneras. Si en Barad la performatividad queer de la naturaleza es una lógica ubicua que alcanza incluso a los átomos, de lo que se trata es de «queerizar» las propias *leyes naturales universales*, entendiendo por ello una deconstrucción que las abre hacia una lógica agencial múltiple y diferenciante —como escribe en otro texto, «la naturaleza misma es una deconstrucción continua de la naturalidad» (Barad 2015, 412)—. Sin embargo, el concepto de naturaleza que se encuentra en juego en Wilson parece ser el de *naturaleza específica*, definida taxonómicamente en relación a su afuera, objeto de la teratología (lo monstruoso de la sodomía). Como sostiene Daston, el concepto de naturaleza específica «suele verse perturbado cuando el mecanismo de su reproducción se desvía: monstruos que transgreden las fronteras entre especies o, sobre todo en la tradición cristiana, formas de sexualidad que no conducen a la reproducción, entre ellas la homosexualidad» (2020, 22-23). Es precisamente esta ruptura con respecto a la lógica reproductiva acostumbrada lo que repele a la tradición en los «actos contra natura», y lo que Wilson reivindica allí como gesto filosófico-político: una negatividad ejercida no sobre las

leyes naturales universales de la física ni sobre las naturalezas locales ecológicamente concebidas, sino sobre la *naturaleza específica humana*. Usando las categorías de Daston, entonces, si Wilson apela a la figura del monstruo sodomita, Barad pone en juego la del milagro permanente de la espaciotiempomaterialización. El diferendo es, en definitiva, si podemos o no «pensar en el mundo natural como un aliado de las políticas sexuales progresistas» (Wilson 2018, 20). Ahora bien, no es lo mismo aliarse con la naturaleza humana que con la naturaleza de lo real en cuanto tal: desde una posición posthumanista, lo segundo resulta más atractivo que lo primero.

Existe un segundo punto señalado por Daston en relación a las pasiones de lo antinatural que resulta de interés para el debate mentado, y que concierne a la imbricación inextricable entre lo natural y lo moral:

En muchas ocasiones resulta extremadamente difícil, cuando no imposible, determinar si el desorden que desencadena una de estas pasiones es natural o moral. Por ejemplo, el espanto de los monstruos que parecen atravesar las fronteras entre especies, como la imagen burlesca de una oreja humana que parece brotar del cuerpo de un ratón; ¿es una reacción ante el quebrantamiento de un límite natural o ante la transgresión de un tabú moral que prohíbe la zoofilia [*bestiality*] o la arrogancia [*hubris*] científica? El terror desatado por una inundación o una avalancha, ¿es simplemente el miedo magnificado de un riesgo extremo para la vida y la propiedad, o es el miedo acrecentado por la culpa debida a la responsabilidad parcial por la catástrofe? El asombro por los milagros (o la libre voluntad), ¿lo evoca la ruptura de la cadena de causación material o la aseveración de una volición, humana o divina, que desafía deliberadamente todas las constricciones? Plantear incluso estas preguntas en términos de alternativas excluyentes parece un tanto forzado. Es característico de estas pasiones desdibujar la diferencia entre lo moral y lo natural. (52-53, trad. modificada)

Como vemos, en las pasiones específicas desencadenadas por la violación de cada uno de los tres conceptos de naturaleza se presenta un

problema en relación a la división naturaleza/moralidad, y es que el objeto mismo parece rechazar la alternativa. En cuanto a las naturalezas locales, el terror frente a las catástrofes llamadas naturales parece estar teñido por la sospecha de que, de hecho, no son completamente naturales. Incluso en lo que concierne a las leyes naturales universales, el asombro frente a un milagro radica precisamente en la ruptura de la autonomía de la causalidad natural que, en la versión clásica, se ve interrumpida por un acto del espíritu y, en su versión cuántica, se ve desdibujada por la indeterminación. Sin embargo, es sin duda el caso de las naturalezas específicas donde esta imbricación resulta más notoria: los monstruos que las transgreden producen un espanto cuyo componente cognitivo se funde con la consideración sobre las acciones humanas causantes de la quimera. Daston resume con claridad el embrollo del siguiente modo:

No resulta tentador desafiar a un monstruo, reprender a una sequía o regañar al puro azar. Solo cuando estos desórdenes naturales se transforman poco a poco en culpabilidad humana, la indignación tiñe las pasiones de lo antinatural. Si se cree que el monstruo es progenie de una unión pecaminosa, si se cree que la sequía se debe a la codicia de los acaparadores de tierras, si se cree que la desvinculación de causa y efecto es una intervención divina o demoníaca... solo entonces se desata la indignación. En estos casos, las perturbaciones del orden moral se consideran cómplices de las perturbaciones del orden natural. (2020, 60, trad. modificada)

La estética del espanto, pero también la del milagro, implica de este modo necesariamente una consideración naturocultural o, en todo caso, «naturomoral». Si este es el caso, es decir, si lo antinatural y lo inmoral son dos caras de la misma moneda, se puede tanto mostrar la paradoja para desactivar el dispositivo como asumir estratégicamente los momentos de ruptura con respecto a la naturomoralidad que se presenta (engañosamente) como única y (violentamente) como obligatoria. Barad realiza el primer movimiento de un modo eficaz, y su argumento

debería ser el punto de partida para cualquier consideración ulterior. En cuanto al segundo movimiento, si bien el énfasis de Wilson realza un aspecto importante, no parece ser el caso que el momento disruptivo esté ausente en el pensamiento de Barad. Es posible que falten elementos en «Nature's Queer Performativity» para dar cuenta de la producción de identidades «móviles» (Deleuze y Guattari, 1980), y que sea esa ausencia la que produzca el razonable temor a no poder dar cuenta de la opresión. Sin embargo, todos sus ejemplos se dirigen a mostrar precisamente hasta qué punto lo real difiere, tanto en sí mismo como con respecto a la metafísica naturalista que llevan como estandarte los guerreros de la identidad.

IV. Naturaleza y normatividad

Es bien conocido que las posiciones conservadoras tienen la costumbre de apelar a la naturaleza —más aún, al oxímoron «naturaleza humana»— para corregir a quienes se desvían de ella. De hecho, el artículo de Barad en cuestión comienza considerando la afirmación de un profesor norteamericano de filosofía política según la cual «la sodomía debe ser condenada porque el fundamento racional de toda moralidad es la naturaleza, y la sodomía es contraria a la naturaleza» (2012, 28). No tiene sentido enumerar los casos, porque están por doquier. Sin embargo, podemos ver que el recurso de «apelación a la naturaleza» no solo es utilizado desde posturas conservadoras, sino que subyace también a los debates internos a la izquierda en términos amplios. Ahora bien, cabría preguntar si, en todos los casos, lo que se está haciendo no es fundar un nuevo iusnaturalismo. Sea heteronormativo o queer, TERF o trans, la pregunta sobre la legitimidad del procedimiento permanece. Si queremos apostar por una ética plural en los modos de vida, *¿cómo conviene usar a la naturaleza? ¿Conviene usarla? Más aún, ¿se puede no usarla?*

Sean cuales sean nuestros credos, es probable que encontremos apelaciones a la naturaleza para justificar tanto cosas con las que estamos a favor como otras con las que estamos en contra

—a las cuales llamaremos, según de qué lado estemos, dogmas o conquistas—.

Las majestuosas traslaciones de las estrellas modelaron la buena vida para los sabios estoicos; los derechos del hombre fueron suscritos por las leyes de la naturaleza en la Francia revolucionaria y en los recién nacidos Estados Unidos; ambas partes en los recientes debates sobre el matrimonio homosexual y los organismos genéticamente modificados invocan rutinariamente a la naturaleza como su aliada. La naturaleza ha sido invocada para emancipar, como garante de la igualdad humana, y para esclavizar, como fundamento del racismo. La autoridad de la naturaleza ha sido invocada por reaccionarios y revolucionarios, por devotos y laicos por igual. (Daston 2014, 579)

Si es cierto entonces que ambos bandos han acudido a ella, hubo una determinada época en la cual el movimiento crítico se dedicó a *desnaturalizar*. El constructivismo social, con mayor o menor dosis de idealismo, parecía el mejor medio para combatir el esencialismo natural de la derecha ontológica.³ Esta posición de la crítica consistía en desligar *normatividad* y *naturaleza*: lo natural no dicta las normas. Denunciar una supuesta «falacia naturalista» constituía así el núcleo duro del movimiento crítico. Sin embargo, la estrategia tiene dos problemas: en primer lugar, las leyes naturales también fueron invocadas con fines emancipatorios, y fueron exitosas a su modo; en segundo lugar, este desinterés dejaba casi intacto el concepto de naturaleza usado por el adversario. La naturaleza podía ser domesticada, dialectizada o deconstruida, pero seguía siendo aquello que se contraponía al aspecto relevante, definido por algo así como una no-sustancia social o espiritual.

Sin embargo, tanto el argumento de Barad como la crítica de Wilson dan cuenta de un terreno de base diferente. El hecho de que se esté discutiendo sobre el concepto de naturaleza desde un punto de vista ontológico a raíz de un problema político habla ante todo de una mutación del movimiento crítico. El problema de los actos contra natura y su relación con la sodomía resulta interesante precisamente porque

muestra esta reaparición a partir de una apelación a la naturaleza que ya no pretende ni adoptar la actitud positivista de poner entre paréntesis la relación entre ontología y política, ni acudir a la posición tradicional de la crítica consistente en desnaturalizar. La relación entre normatividad y naturaleza está de vuelta.

No deja de ser cierto que parece haber dos posiciones ontológicas bien marcadas en este debate interno a los materialismos queer: una en la cual los movimientos de la naturaleza misma son antinaturales, otra en la cual lo antinatural es un momento de la naturaleza que subvierte todo intento de aprehenderla y conlleva una ineluctable economía de la confusión. Por un lado, la positividad que va de los animales gay de Bagemihl a los átomos queer de Barad; por el otro, la negatividad de la sodomía en Bersani o Edelman y la reivindicación de la infracción en Wilson. Desde este punto de vista, ambos aspectos pueden resultar complementarios: así como Wilson puede otorgarle a la negatividad esa característica peculiar al inconsciente de insistir a pesar de la conciencia y de reaparecer donde menos lo esperamos, nada impide pensar esa desviación como una creación positiva, irreductible a la mera oposición. Si la negatividad produce grietas en el tejido de lo real, el manto pagano de la positividad tiene la capacidad para envolverlo todo.

Sería precipitado definir a Barad como naturalista y a Wilson como antinaturalista. En Barad, «las prácticas mismas de diferenciación entre lo ‘humano’ y lo ‘no humano’, lo ‘animado’ y lo ‘inanimado’, así como lo ‘cultural’ y lo ‘natural’, producen efectos materializadores cruciales que pasan desapercibidos si se inicia el análisis una vez que ya se han establecido esos límites» (2012, 31). En otras palabras, la naturaleza no es ni un punto de partida ni el receptáculo que debería integrar a su opuesto, sino un resultado siempre provisorio. Por eso, al igual que Haraway, no es «ni naturalista, ni constructivista social» (2004, 330). En cuanto a Wilson, su rechazo a tomar la naturaleza como aliada política no implica un antinaturalismo, sino más bien la inscripción de una dialéctica negativa inmanente a la materia —de ahí que en sus libros (2004, 2021) se detenga en el intestino,

en el hipotálamo y hasta en los inhibidores selectivos de la recaptación de la serotonina en vistas al problema de la depresión considerado desde un punto de vista que no podría rechazar el apelativo de político.

Todo parece indicar que, tal como sostiene Latour, el concepto de naturaleza siempre va acompañado «por una afirmación sobre la manera de reformar la vida pública» (2021a, 45). Ahora bien, si este es el diagnóstico, se trata de ser conscientes de la imbricación e intentar sortear los obstáculos a los que nos enfrenta. En este sentido, si es cierto que «la comprensión de la naturaleza moldea los discursos sobre la sexualidad» y viceversa (Sandilands y Erickson 2010, 2-3), no parece prudente eludir la responsabilidad que significa asumir un determinado concepto de naturaleza.

* * *

Al terminar de escribir estas líneas en la ciudad de Buenos Aires, no puedo evitar ver una extensa entrevista radial que le hacen al escritor de extrema derecha Nicolás Márquez (2024a). Márquez es un personaje oscuro y al mismo tiempo deslucido: transpira odio y resentimiento y, a la vez, algo en él recuerda a la estrechez de pensamiento de ese hombre que, habiendo hecho cosas terribles e inimaginables, rechazaba *Lolita* por considerarla inmoral cuando los guardias que custodiaban su muerte le ofrecían algo para matar el tiempo. Pero lo invitan porque no solo habló en actos de campaña y es retuiteado por el presidente, sino que acaba de publicar su biografía oficial, y es una voz relevante en el ecosistema del gobierno actual en Argentina. Católico convertido de padres ateos y amigos militantes kirchneristas, parece estar peleándose internamente con personas cercanas sin importarle lo que eso pueda producir a una escala mayor. La entrevista sale al aire el viernes 3 de mayo, y en la madrugada del lunes 6 un hombre arroja una bomba molotov a cuatro mujeres lesbianas en el barrio porteño de Barracas. Tres de ellas mueren por las quemaduras.⁴

Márquez argumenta, y cita datos. «Yo lo pongo en evidencia, después que todo el mundo haga lo que quiera.» (1h 1') Sus datos están

elegidos de modo sesgado, y la causalidad que establece a partir de correlaciones estadísticas no resiste ningún examen epistemológico. Pero parece pretender a un saber inmovible, por más que sea arbitrario. Unos días después de la entrevista, el activista Manuel Lozano (2024) se vio obligado a salir a responderle en un medio de comunicación masivo, refutando un argumento del ultraderechista que funde el dato de que las personas homosexuales tienen en promedio una menor esperanza de vida con la categorización valorativa de «insano»; no hace falta ser ningún genio para darse cuenta de que las personas que no encajan en la normatividad heterosexual pueden sufrir conflictos subjetivos debido precisamente a discursos de odio circulantes como el del entrevistado —que no es más que un ejemplo exacerbado de una heteronormatividad que lo excede—. En este sentido, cuenta las «terapias» por las que pasó en su infancia y juventud, incluyendo un profesional de la salud mental que lo torturó mandándole todas las mañanas un mail durante más de cien días diciéndole cómo se tenía que suicidar. Evidentemente, muchas preguntas podrían hacerse pero, en el contexto de este epílogo, quisiera enfatizar cómo Márquez fundamenta sus afirmaciones sobre la manera de reformar la vida pública en una idea de naturaleza.

Un impulso morboso me lleva a revisar el libro coescrito entre Márquez y Agustín Laje, *El libro negro de la nueva izquierda*. La parte de Márquez se titula «Homosexualismo cultural». Allí describe el sexo gay como «una conducta reñida con la naturaleza» (2016, 138), una «práctica contraria a [la] naturaleza» (184) consistente en «violentar la naturaleza» (148), y sostiene que «así como en materia nutricional hay quienes tienen una dieta desordenada o autodestructiva —los obesos, los bulímicos, los coprófagos o los anoréxicos por ejemplo—, en el plano sexual también hay quienes mantienen una sexualidad trastornada o contraria a la naturaleza» (182). Si bien la insistencia del autor en palabras como «recto» —tanto en el sentido anatómico como en el moral— y su pavor frente al intento por parte de sus enemigos de «penetrar el lenguaje» se prestarían sin mayor esfuerzo a una interpretación psicoanalítica, me llama poderosamente la

atención un argumento referido al mundo natural. Podría argumentarse, escribe,

que «el comportamiento homosexual es observable en animales y como los animales siguen su instinto conforme la naturaleza y el hombre es también un animal, la homosexualidad debería entonces estar de acuerdo con la naturaleza». Con este parangón tendríamos que aceptar como bueno o natural el canibalismo, el incesto o el que los padres maten o coman a sus crías —praxis recurrentes en algunas especies— y legitimar dichas conductas por medio de una ley: pero es la naturaleza la que le impuso a la conducta humana el detalle de que ésta se encuentre subordinada a la razón y no al impulso salvaje, de ahí que las conductas bestiales antedichas suelen provocar instintiva y espontánea aversión o repugnancia en la conciencia del hombre. (148)

La paradoja señalada por Barad se hace allí patente: las prácticas «contrarias a la naturaleza» son al mismo tiempo calificadas de «conductas bestiales», de tal modo que lo antinatural y lo ultranatural convergen en un espacio imposible. Curiosamente, la objeción que presenta el autor ante su propio razonamiento va en la línea de Bagemihl: en el mundo natural, la sodomía existe. ¿Cómo salir entonces del aprieto? ¿En qué sentido debe comprenderse el imperativo de seguir a la naturaleza? La solución propuesta repite el locus occidental clásico: la naturaleza nos dotó a los seres humanos de *razón*. El círculo vicioso es evidente: hay que seguir a la naturaleza, pero —puesto que en la naturaleza *hay de todo*— solo hay que seguirla en el sentido indicado por la razón. ¿Y cuál es la razón? La que impuso la naturaleza. El poder del argumento está en su capacidad para desentenderse simultáneamente de dos objeciones. Por un lado, ¿qué pasa si alguien tiene una concepción diferente de la naturaleza? Se responderá que no es la racional. Por el otro, ¿qué pasa si alguien tiene una idea diferente de la razón? Se responderá que no es la natural. Y sin embargo, la circularidad entre la ley natural objetiva y la razón humana que la capta, como sabemos a partir de la tradición, no cierra sin un Dios legislador que

garantice el isomorfismo entre ambas partes. Este momento no tarda en llegar, y el positivismo recalitrante apegado a los meros hechos y a los datos objetivos se transforma en un tomismo más cercano a los fundamentalismos contemporáneos que a las sutilezas del Doctor Angelicus. Para Márquez —diplomado en Filosofía Tomista por la Universidad FASTA, sigla que corresponde a la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino—, la sexualidad homosexual «es objetivamente desordenada, puesto que padece una tendencia contraria a la finalidad para la cual la sexualidad fue diseñada» (183). El diseño inteligente viene así a colmar la brecha entre «las normas que emanan del orden natural» y «la inteligencia, que es la que en definitiva guía nuestras acciones» (184)⁵.

Un amigo me dice que no está seguro de la relevancia de discutir el concepto de naturaleza, porque cuando la derecha dice «naturaleza», en realidad está diciendo «la Biblia». Si bien el caso Márquez confirma esa sospecha, no me parece prudente abandonar la discusión, teniendo en cuenta que al concepto de naturaleza, queramos o no, lo tenemos adentro. Es evidente que las ultraderechas «apelan a la naturaleza», iterando figuras clásicas sobre la unidad e inevitabilidad de lo natural en comparación con las distintas posibilidades culturales humanas, alguna de las cuales serían correctas porque se rigen por la naturaleza, mientras que otras serían erradas porque se desvían de ella o la invierten —para usar dos términos a gusto de esa tribu—, convirtiéndose en criminales contra la naturaleza o «agentes de la contranatura» (Márquez 2024b). No se trata solo de la homosexualidad, sino también del aborto y de cuestiones metafísicas relativas a la «ley natural» en general. Pero el concepto de naturaleza también *está entre nosotros*, y la pregunta es qué hacer con él. ¿Usamos la naturaleza para refutar argumentos conservadores empíricamente infundados, señalando los bizarros comportamientos sexuales de organismos no humanos como hace Bagemihl? ¿O mejor esperamos que su propia negatividad se invierta, al modo de Wilson? La experiencia argentina revela las carencias de la estrategia consistente en «romper las reglas»: en efecto, el actual gobierno no parece tener demasiada

consideración por las «leyes naturales» en el sentido tradicional que el conservadurismo reivindica —lo cual va de la mano con su concepción hipercapitalista de los «derechos naturales»—. Que un humano considere hijos a sus perros, que defienda la venta de órganos o que los medios de comunicación bromeen a diario con la supuesta relación filial incestuosa del primer mandatario hubiese sido inaceptable en un consenso liberal como los que estábamos acostumbrados a ver en las últimas décadas. Incluso su relación «meramente fisiológica» con la comida («Si vos me dieras una forma de alimentarme vía pastillas sin tener que estar comiendo, me mando las pastillas») tiene un claro tinte transhumanista; recordemos que uno de los eslóganes a favor de su contrincante en el ballottage de 2023 fue «voté al tipo normal»⁶. Y, sin embargo, estos aparentes actos contra natura no redundan en ningún beneficio para las subalternidades.

Otra opción es construir un concepto de naturaleza empíricamente más ajustado y teóricamente más sólido, lo cual implica ante todo aceptar su pluralidad y su carácter disputable. En otras palabras, implica abandonar el supuesto de la unidad de lo natural así como el de su separación con respecto a lo moral y a lo político —la creencia mágica en la naturaleza como piedra de toque capaz de poner fin a cualquier discusión y de ordenar la vida pública—. Implica al mismo tiempo cuestionar los cortes por los cuales establecemos las distinciones diferenciales entre naturaleza y moral, sin tomar su comprensión previa como un dato unívoco, es decir, responsabilizarnos por las alianzas y lazos entre seres humanos y no humanos que efectuamos cada vez que estamos a favor o en contra de algo. Implica, en definitiva, asumir las naturalezas como un terreno de disputa, teniendo presente que «la batalla cultural» de la nueva ultraderecha gramsciana consiste principalmente en pasar la naturaleza por debajo de la mesa. Una naturaleza muy particular⁷.

Notas

1. https://www.instagram.com/p/C2u0_pZLhn2/
La traducción es mía, y las mayúsculas están

en el texto que aparece en pantalla. TERF es el acrónimo de *trans-exclusionary radical feminist*, feminista radical trans-excluyente.

2. El rechazo de Wilson hacia lo que ve como intentos de conciliación, así como su defensa de la desviación a la norma, se emparentan con la posición de Michael Warner hacia la estrategia consistente en mostrar que las personas homosexuales son «tan normales» como las demás, lo cual es caracterizado por el autor como un gesto antipolítico. Al respecto, véase Solana, 2018.
3. Tomo este término de Viveiros de Castro 2013, 51.
4. No se trata, desde luego, de establecer una relación causal lineal entre ambos episodios. Muchos factores entran en juego, incluyendo —como señala Julieta Massacese— el recuerdo corporal de «la sensación de la vida cotidiana en la dictadura» por parte de varones mayores de sesenta años, relativo a «la idea de cierto derecho natural sobre las mujeres que se ha perdido por razones históricas» (en Carrasco 2024). Sin embargo, la entrevista en cuestión es un indicador del caldo de cultivo para la violencia patriarcal que caracteriza al proceso político actualmente en curso. Remito en este sentido a una concepción de la causalidad no-lineal, estadística y catalítica como la que propone Manuel DeLanda (2021).
5. El autor refiere al libro del filósofo católico anticomunista Carlos Sacheri *El Orden Natural* (2007 [1975]). Sin entrar en un análisis en profundidad del libro, allí Sacheri pasa rápidamente de la existencia de un orden —algo que todo grupo humano encuentra sin dificultades— a la existencia de un creador que puso fines estáticos en su creación —una idea comprensible pero no muy actualizada bibliográficamente—.
6. Clip viral de Tomás Rebord en el programa de streaming MAGA: <https://www.youtube.com/watch?v=5mWPsEbqCvg>
7. Agradezco profundamente a todas las personas que leyeron un borrador de este texto y me hicieron algún comentario que contribuyó a mejorarlo, especialmente a Mariela Solana, Emiliano Exposto, Regina Ruete y Marco Vielma.

Referencias bibliográficas

- Bagemihl, Bruce. 1999. *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. Nueva York: St. Martin's.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of*

- Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Barad, Karen. 2011. «Nature's Queer Performativity». *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 19, no 2: 121–58.
- Barad, Karen. 2012. «Nature's Queer Performativity (The Authorized Version)». *Kvinder, Køn & Forskning*, no. 1-2: 25-53.
- Barad, Karen. 2015. «TransMaterialities: Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 21.2–3: 387–422.
- Berlant, Lauren y Edelman, Lee. 2014. *Sex, or the Unbearable*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Bersani, Leo. 2009 [1987]. «Is the Rectum a Grave?», en *Is the Rectum a Grave & Other Essays*: 3–30. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Biset, Emmanuel. 2024. «El abandono de la crítica». *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, no. 19: 40-71.
- Carrasco, Adriana. 2024. «Desglosando las influencias sociales y políticas detrás del ataque lesbodianta en Barracas», *Página12*, 15/5/2024: <https://www.pagina12.com.ar/736659-desglosando-las-influencias-sociales-y-politicas-detras-del>
- Daston, Lorraine. 2020 [2018]. *Contra la naturaleza*. Traducción de Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder.
- Daston, Lorraine. 2014. «The Naturalistic Fallacy Is Modern», *Isis*, no. 105: 579–587.
- DeLanda, Manuel. 2021. *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1980. *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*. París: Minuit.
- Edelman, Lee. 2007. «Ever After: History, Negativity, and the Social». *South Atlantic Quarterly* 106, no. 3: 469-476.
- Fausto-Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nueva York, Basic Books.
- Fox-Keller, Evelyn. 2000. *The Century of the Gene*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Goldberg, Jonathan. 2010 [1992]. *Sodomities: Renaissance Texts, Modern Sexualities*. Nueva York: Fordham University Press.
- Halberstam, Jack. 2008. «The Anti-Social Turn in Queer Studies». *Graduate Journal of Social Science* 5, no. 2: 140-156.
- Halperin, David. 1995. *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*. Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, Donna. 2004. *The Haraway Reader*. Nueva York: Routledge.
- Hester, Helen. 2019 [2018]. *Xenofeminismo*, trad. Hugo Salas. Buenos Aires: Caja Negra.
- Hird, Myra. 2004. «Naturally queer». *Feminist Studies*, 5, no. 1: 85–89.
- Laje, Agustín y Márquez, Nicolás. 2016. *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Buenos Aires: Unión Editorial.
- Latour, Bruno, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Traducido por Tomás Fernández Aúz, Barcelona, Gedisa, 2021a [1999].
- Lozano, Manuel. 2024. «'Nos enseñaron que no nos merecíamos que nos quieran': Manu Lozano responde a dichos homofóbicos», Urbana Play, 7/5/2024: <https://www.youtube.com/watch?v=FPIe4BVakQA>
- Márquez, Nicolás. 2024a. «Fuerte cruce entre Tenenbaum y Nicolás Márquez, biógrafo de Milei: 'Los homosexuales son invertidos'»: <https://www.youtube.com/watch?v=qkYQPreLpIQ>
- Márquez, Nicolás. 2024b: https://twitter.com/NickyMárquez1/status/1789417381506228549?t=hE_jzGNJ0srRpqjg5bVkdw&s=08
- Martín, Facundo Nahuel. 2023. *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica*. Buenos Aires: IPS.
- Prum, Richard O. 2023. *Performance All the Way Down. Genes, Development, and Sexual Difference*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Rosa, Harmut, Henning, Christoph y Bueno, Arthur. 2021. «Introduction: Critical Theory and New Materialisms – fit, strain or contradiction?», en *Critical Theory and New Materialisms*. Nueva York: Routledge.
- Sacheri, Carlos. 2007 [1975]. *El Orden Natural*. Lanús: Vórtice.
- Sandilands, Catriona y Erickson, Bruce. 2010. «Introduction: A Genealogy of Queer Ecologies», en *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*. Bloomington: Indiana University Press: 1-50.
- Sandilands, Catriona. 2016. «Queer Ecologies». En: Joni Adamson, William A. Gleason y David N. Pellow (eds.), *Keywords for Environmental Studies*. Nueva York y Londres: New York University Press: 169-171.
- Solana, Mariela. 2018. «Normatividad, asimilación y transgresión en Teoría Queer», *Rev. Filos. Aurora* 30, no. 51: 775-796.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 2008. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Traducido por Lucía Tennina, Andrés Bracony y Santiago Sbrulatti. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Wayar, Marlene. 2021. *Furia travesti*. Buenos Aires: Paidós.
- Wilson, Elizabeth. 2004. *Psychosomatic. Feminism and the Neurological Body*. Durham: Duke University Press.
- Wilson, Elizabeth. 2018. «Acts against nature». *Angelaki* 23, no. 1: 19-31.
- Wilson, Elizabeth. 2021 [2015]. *Feminismo de las tripas*. Traducido por Ariel Martínez. La Plata: Club Hem.
- Wiegman, Robyn y Wilson, Elizabeth. 2015. «Introduction: Antinormativity's Queer Conventions», *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 26, no. 1: 1-25.

Pablo Pachilla (pablopachilla@gmail.com) es doctor en Filosofía. Es investigador asistente del CONICET. Entre sus publicaciones recientes se cuentan artículos como “Lo Unheimliche en el giro ontológico de la antropología” (Estudios posthumanos, 2024) y “The Eye is in Things. On Deleuze and Speculative Realism” (Comparative and Continental Philosophy, 2022), los libros editados POSNATURALISMOS (RAGIF, 2023) y Deleuze 1968-1980: continuidades y rupturas (RAGIF, 2023, junto a Julián Ferreyra), y capítulos como “La filosofía y sus otros: antropología y biología en el debate contemporáneo”.

Recibido: 8 de julio, 2024.
Aprobado: 15 de julio, 2024.

Andrea Torres Gaxiola

La crítica desde la forma natural: subsunción y renta tecnológica¹

Resumen: *En este artículo se analiza la teoría de la forma natural de Bolívar Echeverría con la finalidad de presentar su propuesta crítica del capitalismo. Esta consiste en recuperar el horizonte de la forma natural como estrategia para imaginar escenarios post-capitalistas. Para ello se presenta en un primer momento la categoría de forma natural como una configuración de la vida humana con fines a su reproducción. Posteriormente, se analizan las diferentes dimensiones del proceso de subsunción de la forma natural al capitalismo. Por último, se indaga en la teoría de la renta tecnológica como la última etapa de la subsunción de la forma social-natural a la forma valor. Se concluye con dos posibles escenarios de resistencia al capital que se derivan del análisis de la forma social natural.*

Palabras clave: *forma natural, capitalismo, subsunción, renta tecnológica, Bolívar Echeverría.*

Abstract: *This article analyzes Bolívar Echeverría's theory of the natural form to present his critical proposal of capitalism. Initially, it aims to recover the concept of the natural form as a configuration of human life for reproduction. Subsequently, it examines the various dimensions of the process of subsuming the natural form into capitalism. Lastly, it investigates the theory of technological rent as the final stage of the subsumption of the social-natural form into*

the value form. The conclusion explores two potential resistance scenarios against capitalism that are derived from the analysis of the natural social form.

Key Words: *nature form, capitalism, subsumption, technological rent, Bolívar Echeverría.*

Es sabido que la obra de Bolívar Echeverría centra su crítica del capitalismo en una categoría presente en la obra de Marx, pero poco trabajada: la forma natural. En su obra no aparece como categoría en sí misma, sino siempre como categoría de contraste, para resaltar la dimensión abstracta del valor y del capital. Se trata, por lo general, de una categoría de orden económico. En Echeverría, en cambio, aparecerá como una categoría de orden ontológico. Así, por ejemplo, en el primer libro de *El capital*, Marx refiere a la forma natural en los siguientes términos: «Las mercancías vienen al mundo revistiendo la forma de valores de uso o cuerpos de mercancías... Es esta su prosaica forma natural. (...) sólo poseen la forma de mercancías en la medida en que tienen una forma doble: la forma natural y la forma valor» (Marx 2008, 51). A lo largo de *El capital*, retomará la idea de forma natural (compuesta fundamentalmente por el valor de uso y por el proceso de trabajo concreto que lo produce) para referir a la configuración material de la mercancía, siempre en contraposición a la forma valor de la misma. Se presenta así como un presupuesto



material en el análisis económico de Marx. En Echeverría, en cambio, la categoría adquiere un valor por sí misma. Al filósofo de Riobamba le interesa desarrollar sus determinaciones: «Como puede verse, el concepto de forma natural ocupa un lugar central en el discurso de Marx. Tanto la crítica particular del comportamiento y el discurso económico de la época capitalista como aquella otra, general, crítica de la totalidad de la vida social moderna resultan impensables sin este concepto de contraste que permite al discurso teórico precisar el sentido de su trabajo crítico» (Echeverría 1984, 34). Para Marx, la introducción de la categoría de forma natural/valor de uso opera como un elemento de contraste, de crítica al discurso de la economía política, y a la categoría de valor de cambio. Para Echeverría será un elemento central sobre el cual busca construir su propio discurso crítico: el lugar que ocupa lo natural en la configuración de la vida humana dentro de la vida subsumida al capital. Echeverría sostiene también que a pesar de que la categoría de valor de uso y forma natural está constantemente presente: «no era tiempo de su elaboración desarrollada. La definición del valor de uso sólo aparece como problema de la vida real cuando el desarrollo capitalista hace estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción...» (Echeverría 1984, 34) En la época de Marx lo conducente era deconstruir el discurso de la economía política, no era aún el tiempo de cuestionarse de manera profunda sobre el impacto que el capitalismo tendría en la naturaleza. Sin embargo, el tiempo en que Echeverría redactaba esas líneas era ya el momento de desarrollar dicha categoría: «La reconstrucción de ese contenido del concepto de ‘forma natural’ no debe ser visto como el indicio de un límite que cierra, sino como el de uno que abre al discurso de Marx ante los nuevos problemas de la revolución contemporánea. La reconstrucción de ese contenido y de su efectividad crítica para el presente es posible.» (Echeverría 1984, 34). Es, pues, a partir de una mirada hacia el horizonte de lo natural que es posible reconfigurar el discurso crítico de Marx en el presente, en el capitalismo neoliberal. «Sólo la reconstrucción del concepto crítico radical del

valor de uso puede mostrar la falta de fundamento de aquella identificación del marxismo con él. Productivismo occidental, el progresismo economicista del capitalismo...» (Echeverría 1984, 34). El replanteamiento de un discurso que contraste la lógica del valor de uso /forma natural con la lógica de la acumulación, debe desvelar la irracionalidad del productivismo y progresismo del capital. Con lo cual es posible cuestionar la lógica de acumulación desde lo que hemos de llamar: la política de la forma natural. En este sentido, uno de los temas centrales de la obra de Echeverría gira en torno a la importancia de recuperar e insertar en la vida humana este principio a la perspectiva política del futuro. Por lo cual, se trata no solamente de recuperar y reflexionar en torno a la noción de metabolismo y la relación de los seres humanos con el entorno natural, sino, también, de construir políticas de resistencia y de reproducción social que busquen recuperar y reconstruir una sociedad guiada por la reproducción simple. Para mostrar esta propuesta, en primer lugar, nos interesará desarrollar la noción de forma natural desde su perspectiva transhistórica, posteriormente quisiéramos mostrar cómo es que opera la teoría de la forma natural como categoría crítica del capitalismo en la obra de Echeverría a partir de dos ideas centrales: la de la subsunción de la forma natural a la forma valor y la de la renta tecnológica como resultado de la dicha subsunción.

1. La forma natural de la reproducción social

Como se ha dicho, el núcleo crítico del discurso echeverriano se halla en la posibilidad de pensar el fundamento natural de lo humano, como un principio de ordenamiento espontáneo de la vida, que se opone radicalmente a la artificialidad que caracteriza a la vida bajo el capital. Con base en ello, Echeverría retoma la teoría del «trabajo en general» de Marx y construye una teoría de la reproducción social, en la que se incluye la relación metabólica entre el ser humano y la naturaleza. Retoma el análisis hecho por Marx en los *Grundrisse* y la *Introducción a*

la crítica de la economía política de 1857, para pensar en torno al «proceso de reproducción en general», y al lugar que el horizonte de lo natural ocupa en el pensamiento de Marx. Como sostiene Sáenz de Sicilia:

Echeverría extiende la concepción de Marx del trabajo humano hacia un enfoque acerca de la particularidad de la reproducción humana, sosteniendo que, debido a que la praxis humana no se encuentra sujeta a una imagen preexistente, y, en efecto, se distingue por la falta de asistencia natural, su contenido tangible debe ser siempre presentado a criterio de la particular organización laboral que regula la reproducción. (2018, 439)

No se trata, solamente, de mantener la dicotomía natural-social y con base en ello trabajar en una relación dialéctica, sino, además, de recuperar una noción de lo natural que nos permita comprender e intuir la posibilidad de una forma de organización espontánea propia de lo humano. Se trata de teorizar sobre el principio de formalización espontánea que opera en la naturaleza y en el ser humano, en tanto que elemento que pertenece al mundo natural, que se contrapone radicalmente al principio de formalización del «valor que se valoriza», del capital. Si bien no encontramos un elemento determinante, lo natural del ser humano es, como señala Sáenz, su falta de determinación de lo natural, la posibilidad de organizar su propia reproducción a partir de una pluralidad de versiones.

Lo natural de la humanidad se caracteriza de la siguiente manera: «el *telos* estructural del comportamiento ‘vida’ es la reproducción de un principio particular de organicidad para un material mineral, mediante el mantenimiento de la integridad física de los distintos organismos singulares en los que se actualiza ese principio.» (Echeverría 1984, 37) El principio de organicidad de la vida responde a la reproducción del cuerpo colectivo. Es esta la estructura del comportamiento de todo ser viviente que se despliega en un espacio más amplio: «organización autónoma de un conjunto de elementos minerales, como una totalidad parcial que se enfrenta a la totalidad global de la naturaleza en

un proceso ‘metabólico’, la totalidad orgánica actúa sobre una zona o territorio de la naturaleza para recibir una reacción de ésta, favorable al mantenimiento de su principio de organización.» (Echeverría 1984, 35). Todo cuerpo orgánico, por lo tanto, está implicado en un proceso metabólico con una totalidad más amplia, con el fin de reproducirse. De esta manera, para el filósofo mexicano-ecuatoriano, lo fundamental no es destacar la oposición naturaleza-socialidad, sino destacar el comportamiento natural de la socialidad, que responde a un intercambio con el medio natural. Por lo cual, este principio de organicidad es la «sustancia con la que se forma la vida propiamente social» (36). La categoría de forma natural refiere a la lógica que mueve a toda reproducción humana cuando lo que busca es, en última instancia, su subsistencia (Echeverría 2010, 110). Sin embargo, en el caso de la organización de los seres humanos, la posibilidad de autorreproducción debe atravesar la indeterminación del modo en que se lleva a cabo, en esto radica la esencia de su socialidad: «los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen, por tanto, una vigencia instintiva. Su identidad está en juego» (Echeverría 1984, 37). Esto supone que lo específicamente social es la posibilidad de elegir la configuración del proceso de reproducción. La forma social-natural es, por ello, a la vez, un proceso de reproducción de la vida y un proceso de auto-identificación y validación de la estrategia con la que se lleva a cabo dicha concreción. (Echeverría 2010, 110) Es en este plano que no sólo se concreta lo humano, sino también, lo político.

De manera específica, la configuración de la forma social-natural se compone de un sistema de necesidades que permiten la autorreproducción, y se satisface a través de la construcción de un sistema de capacidades, de un complejo instrumental, que permite transformar la naturaleza para producir objetos de consumo. La vinculación entre las capacidades o el «sistema de las capacidades de producción» y el «sistema de las necesidades de consumo» de un cuerpo colectivo permite justamente aquello que llama la concreción de su identidad: «es el acto fundamental que está en la constitución de la identidad, en la construcción de la forma o modo de vivir que

un grupo humano reconoce como ideal para sí mismo» (Echeverría 2010, 111). En el proceso de producción de la vida humana se fragua, a la vez, la producción y reproducción del sujeto colectivo, y con ello, la «autonomía y autarquía políticas; ella es la condición *sine qua non* de la realización de la sujetidad del sujeto...» (Echeverría 2010, 111.) Por ello, toda producción no es sólo una producción material, sino, a la vez, una «simbolización elemental creada para el efecto, en la que se encuentran estipuladas las infinitas posibilidades de determinar la utilidad o el valor de uso de lo otro o la naturaleza» (Echeverría 2010, 112). Se trata de una transformación que necesita lograrse a través de la constitución de un sistema simbólico en el que se elige la configuración de las necesidades y la estrategia para lograr satisfacerlas, en otros términos, se elige: «la estructura del mundo de la vida o del mundo de los valores de uso». (Echeverría 2010, 112) De modo que lo espontáneamente humano, su lógica natural, respondería a la posibilidad de una efectiva vinculación del sistema de capacidades humanas con el de las necesidades humanas con el fin de reproducirse. Este complejo práctico-instrumental es necesariamente un código semiótico-identitario que responde a las posibilidades naturales en las que se constituye, y ese es el lugar propio de la politicidad humana. De esta manera, lo esencialmente político se juega en un nivel sumamente elemental, en el momento en que se elige y concreta la reproducción del colectivo a través de la puesta en juego de una forma social-natural.

Pero, en el capitalismo, la sujetidad humana se halla suspendida debido a la subsunción al sujeto automático. En la teoría echeverriana, lo fundamental, no es, por ello, la enajenación de lo político, sino la subsunción de la politicidad al sujeto automático del capital; lo que impide la concreción «espontánea» de la forma social-natural. Es aquí donde la categoría de forma natural resulta fundamental para hacer una crítica del capitalismo, pues permite pensar la transformación de las identidades colectivas, la transformación de la organización social, así como, por último, el impacto que tiene el capital en la naturaleza, como efecto de dicha subsunción, y contrastarla con un principio natural de

reproducción. Pero es también un criterio que debe permitirnos especular en posibles escenarios post-capitalistas.

2. La teoría de la subsunción

Echeverría extiende la teoría de la subsunción del trabajo al mando del capital al proceso de reproducción. Para este autor, se trata en realidad de la subsunción de la forma natural a la forma valor.

Echeverría lo explica desde sus primeros textos en los siguientes términos: «Para Marx, el modo de reproducción capitalista determina de manera dual la concreción de la vida social: como donación de forma primaria, de orden ‘social-natural’, y como donación de forma secundaria, carente de necesidad ‘social-natural’, en torno a lo que él llama el ‘proceso autonomizado de formación y valorización del valor’» (Echeverría 1984, 33). La subsunción acontece en un nivel estructural: la reproducción humana, el *telos* ontológico de lo humano, se halla subordinado, sometido o dominado por una lógica ajena, la de la acumulación:

Cabe indicar además, en lo que respecta al núcleo del contenido específico del discurso crítico de Marx —es decir, a la teoría de la contradicción entre el proceso social-natural de producción/consumo y el proceso social-capitalista de valorización del valor— que el concepto de *subsunción* tiene una especial importancia. Es el intento más avanzado hecho por Marx de mostrar en términos teóricos generales la *manera* en que se articulan esos dos procesos contradictorios. (2005, 13)

El estudio de la articulación de los momentos o figuras de la subsunción debe permitir pensar formas nuevas, postcapitalistas, esta teoría permite entonces comprender: «la articulación de la forma capitalista con la realidad técnica precapitalista, la articulación de la forma capitalista con la realidad técnica puesta en pie por ella misma y la articulación de formas nuevas, post-capitalistas, de sociedad y tecnología con la

totalidad técnica construida por el capitalismo» (Echeverría 2005, 12; 13). A diferencia de teorías basadas en el argumento de la enajenación, la perspectiva Echeverría no elimina nunca las formas de vida «espontáneas» o «naturales», éstas se hallan reprimidas, pero en cierta medida, siempre están presentes. La subsunción no es nunca absoluta, sino que impone su *telos* sobre la reproducción simple. Este es el núcleo teórico de la obra de Bolívar Echeverría y su principal aportación a la teoría marxista.

Tradicionalmente, la teoría de la subsunción de Marx hace referencia fundamentalmente al control que el capital ejerce sobre el trabajo humano debido a su subordinación al mando del capital (Marx 2001). Esto ocurre, por un lado, debido al salario y, por el otro, debido a la transformación provocada por la introducción de las nuevas técnicas del capital. Pero desde la propuesta del autor de *Modernidad y Blanquitud*, la teoría de la subsunción sostiene que la forma social natural se ve dominada, pervertida y conducida por un principio exterior, que le es ajeno, y con el que, al mismo tiempo, entra en conflicto. Se trata del principio de acumulación. Si bien Echeverría habla generalmente «del valor que se valoriza», consideramos que es más apropiado, en particular frente al capitalismo contemporáneo, hablar de un principio de acumulación que conduce a la forma social hacia diferentes estrategias de extracción de valor que no necesariamente dependen de la explotación de trabajo asalariado. No obstante, lo fundamental sí consiste en que con la subsunción al capital, la reproducción humana se ve conducida hacia la acumulación de riqueza abstracta y pierde su carácter originario, el de la subsistencia y reproducción social. En este sentido, el trabajo, el consumo y la naturaleza (el sistema de capacidad, el sistema de necesidades y el medio natural global) están subsumidos al principio de acumulación.

La vida humana se subsume a la forma mercantil, a través de la producción y el consumo de mercancías. A través de un intercambio eje: el intercambio de mercancías. Éstas son el factor clave de socialidad y se sostienen, epocalmente, en la prelación de dos mercancías nodales: la renta de la tie-

rra y la fuerza de trabajo, en conjunción con las tecnologías de producción, circulación y consumo de mercancías. (Oliva y Sáenz de Sicilia 2022, 37)

Ahora, la teoría de la subsunción permite comprender la forma en que opera el poder en el capitalismo. Tiene como objetivo explicar un proceso de dominación que, para volverse efectivo, necesita no sólo imponerse, sino transformar profundamente la actividad humana con la finalidad de reproducirse como sistema de poder. Ofrece una perspectiva para comprender el proceso por el cual el poder del capital se reproduce. Es por ello por lo que Marx insiste en que la primera consecuencia del sistema capitalista es la reproducción de la relación capital-asalariado, la reproducción de la relación de dominación: «No sólo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de éste, sino igualmente el carácter específicamente social de las mismas; las relaciones sociales y por ende la posición social de los agentes de la producción entre sí, las relaciones de producción mismas son producidas, son el resultado incessantemente renovado, del proceso» (Marx 2001, 107). Pero, además, con la diferencia categorial entre «subsunción formal» y «subsunción real», Marx apunta al hecho de que dicha dominación se vuelve más profunda y constitutiva de lo humano a medida en que penetra en la actividad material, en que impacta a aquello que Echeverría llama «forma social-natural», con la finalidad de constituirse, ya no sólo como un sistema de relaciones sociales, sino también como un sistema material que organiza y configura dichas relaciones: «la característica general de la subsunción formal sigue siendo la directa subordinación del proceso laboral ... al capital. Sobre esta base, empero, se alza un modo de producción no sólo tecnológicamente específico que metamorfosea la naturaleza real del proceso de trabajo y sus condiciones reales: el modo capitalista de producción» (Marx 2001, 72). La subsunción real de la actividad humana al mando del capital tiene como efecto la paulatina expulsión de la fuerza humana del proceso de trabajo y la construcción de un sistema complejo de producción automatizado en el que la tecnología bien organizada es la

que da lugar a la producción, y delimita el campo de acción de lo humano, como una actividad meramente parasitaria. Si miramos ahora hacia la subsunción de la naturaleza por el principio de acumulación, encontramos, entonces, que la renta permite la subsunción formal, a través de los cercamientos del territorio. Así como el salario permite la subsunción del trabajo, la renta permite la extracción de los recursos naturales y su explotación. Al mismo tiempo, vemos, el despliegue de la subsunción real por medio de tecnologías específicas que determinan la manera en que podemos explotar con eficiencia la tierra. La teoría de la renta de la tierra de Karl Marx permite entonces comprender el proceso de subsunción de la naturaleza al principio de acumulación del capital.

Se trata de una teoría que ofrece una explicación específica y compleja en lo que respecta a la extensión y profundidad de la dominación del capital. En la actualidad, constatamos nuevas formas de subsunción que habían quedado fuera del debate del marxismo tradicional: «Marx ya veía en la figura del trabajo a destajo —que ahora llamamos precario y terciarizado—, de los procesos de colonización y despojo, y de los sistemas de renta y crédito: la subsunción en la vida cotidiana, en el tiempo libre y en las relaciones mundiales» (Oliva y Sáenz de Sicilia 2022, 32).

En el mismo sentido, Veronica Bennholdt Thomsen y Maria Mies ya constataban en los años ochenta, con la llegada del neoliberalismo, el surgimiento de nuevos procesos de subsunción: «el trabajo es explotado por el capital no a través de los salarios, sino a través del producto, el cual es tomado libre de costo o bien muy mal pagado. A esto Bennholdt-Thomsen lo llama subsunción del mercado al capital» (Mies y Bennholdt-Thomsen 2005, 11, la traducción es nuestra). Es posible constatar, así, las diferentes estrategias que permiten la extracción de riqueza gracias a la explotación del trabajo o de la naturaleza. Para el feminismo de la subsistencia, por ejemplo, el proceso de *domesticación* (Mies 2014) es un mecanismo de subsunción del trabajo de cuidados al mando del capital; en la actualidad, por ejemplo, lo son también las nuevas estrategias de «uberización» a través de

las nuevas plataformas. (Radetich 2022), o el crédito como estrategia de control y endeudamiento (Mies 2014). Salario, renta y crédito son los tres modos con los que se lleva a cabo la subsunción: la mercancía, el crédito y la mercantilización de trabajo permiten, en diferentes grados, la subsunción de las formas de vida a la lógica de acumulación. En este sentido, si nos atenemos a la descripción que hace Echeverría de la forma social natural, la subsunción del capital impacta en el sistema de capacidades —proceso de trabajo—, en el medio de trabajo, es decir, en la naturaleza o territorio y en el sistema de necesidades —consumo—. Y, por otra parte, la profundización de dicha subsunción depende de si ésta se da en un nivel formal, o bien si alcanza a impactar la materialidad.

El ejemplo del trabajo uberizado es sumamente ilustrativo, pues la articulación de la subsunción se da en los tres momentos de constitución de la forma social-natural, pero también en un nivel formal y real: ésta establece un contrato entre el conductor como «socio» y controla de manera sumamente obtusa la extracción de plusvalor. Permite controlar el trabajo en la medida en que, a través del software, determina el trayecto gracias al mapa digital —«*uberland*»— y la cantidad de viajes que debe realizar el conductor (Radetich 2022, 174). Además, interviene técnicamente el espacio por el que se desplaza el conductor, construyendo un espacio virtual-natural que ocupan tanto el conductor como el consumidor. Entonces, se trata de un proceso de subsunción del territorio y construcción virtual del mismo, que también es condición del consumo de dicho servicio. En este ejemplo vemos que operan, así, las tres formas de subsunción: la formal, la real y la subsunción de la forma natural. Al respecto, señala Natalia Radetich:

Una expresión gráfica de la aspiración de la economía digital a la subsunción de la totalidad mundial puede encontrarse en los mapas de los cables submarinos de fibra óptica de los que depende Internet. Los alrededor de 400 cables, de miles de kilómetros de longitud, que surcan el fondo marino del planeta y que aseguran la conexión a internet y la transmisión internacional de datos,

constituyen una expresión material (...) de esa inclinación. Ese cableado profundo es parte esencial (Y privatizada) de la infraestructura material en la que se sostiene la explotación digital del trabajo mundial. (Radetich 2022, 40)

La subsunción del trabajo en el capitalismo digital depende, entonces, ya no solamente de un cercamiento del territorio que da lugar a la separación de los trabajadores de lo común, sino de una compleja infraestructura material que permite una nueva explotación sobre la base de la tercerización y la precarización del trabajo, así como la distribución de gran parte del mercado y el sistema financiero mundial. La intervención técnica de la naturaleza y el surgimiento de una infraestructura material que es condición de nuestra interacción en el espacio digital es una muestra de la profunda subsunción real de las formas de vida al capital en la actualidad.

Así, para el filósofo ecuatoriano-mexicano, el capitalismo contemporáneo se caracteriza por depender de una subsunción real profunda de la forma natural que tiene, entre sus características comprende: «la sustitución de la naturaleza directa o bruta por una *naturaleza mediada o pre-elaborada tecnológicamente* como objeto de toda clase de apropiación...» (2010, 40. El resaltado es nuestro). La subsunción real a la forma valor de la forma natural tiene entonces como consecuencia el surgimiento de un medio natural que está pre-elaborado, prefabricado y predeterminado. De modo que la naturaleza que se encuentra subsumida a la lógica de la acumulación está configurada y dispuesta para la subsunción del trabajo y la extracción de riqueza. Adopta, por ello, la estructura de la objetividad capitalista y da lugar a la constitución de una objetividad «biplanar» y conflictiva (Echeverría 1984). Con base en este análisis, Echeverría aportará al debate del nuevo marxismo una tesis central: que la renta de la tierra, dispositivo fundamental para la subsunción del trabajo, evoluciona hacia una renta tecnológica. A continuación, quisiéramos profundizar en dicha propuesta.

3. De la renta de la tierra a la renta de la tecnología

Hemos sostenido en este trabajo que lo que distingue al capitalismo es la subsunción de la forma natural de la reproducción social al principio de acumulación. Es decir, lo característico del sistema capitalista es que la reproducción humana se rige por el principio de acumulación de valor. De acuerdo con la historiadora Ellen Meiksins Wood, este hecho tiene un origen agrario, es decir, surge con la transformación de la explotación del campo inglés (Wood 2016, 9). Inicia con la elección de la aristocracia de la tierra inglesa de acelerar y volver más eficiente la producción agrícola a través de la renta de los grandes latifundios complicados de controlar, en pequeñas parcelas controladas por granjeros — los primeros capitalistas—: «la concentración de la propiedad de la tierra en Inglaterra implicaba que una proporción inusualmente grande las tierras las trabajaban, no campesinos propietarios, sino arrendatarios» (Wood 2016, 9). Esto provoca y genera un mercado de la tierra que incentivó la búsqueda por explotar el campo de manera más eficiente (Wood 2016, 9). El capitalismo, por ello, siempre ha dependido de la renta de la tierra y de la existencia de una aristocracia que obtiene ganancias extraordinarias de la renta de su propiedad. Desde sus orígenes, se compone de un elemento feudal. También, el dinamismo técnico está presente en este periodo incipiente. De esta manera, si bien la tierra no tiene valor debido a que no es producto del trabajo, su mercantilización es lo que dará lugar al modo capitalista de producción, además, el valor de la misma se legitimará por el surgimiento de un mercado de la tierra (Marx 2019b, 1047).

Sin embargo, con el desarrollo del capitalismo hacia la manufactura, y con la consecuente pérdida de fertilidad del campo inglés, la tecnología y el desarrollo tecnológico comienzan a tomar un lugar central en la acumulación. (Echeverría 2010, 36-37). Además, con la manufactura, la insaciable búsqueda por aumentar los beneficios del trabajo dará lugar al cambio tecnológico. El ímpetu por la obtención de mayores beneficios provoca la incesante búsqueda de la ganancia

extraordinaria a través del incremento de la productividad del trabajo (Marx 2019a, 387). En este sentido, toda ganancia extraordinaria, nos dice Marx, producto de la inserción de una nueva técnica, es efímera en la medida en que la adopción de dicha tecnología deberá, en un determinado momento, por la lógica misma de la competencia, ser adoptada por la industria. Esto incita a los productores a volver a innovar, a buscar y experimentar con nuevas técnicas que permitan, de nuevo, incrementar la productividad y con ello reducir el valor mercantil de producción, para obtener una ventaja frente al valor de mercado.

Así, la tecnología, como la tierra, permite obtener una ganancia que «corresponde a la peculiar clase de mercancías que tienen un precio sin tener ningún valor» (Echeverría 2010, 37). Para Echeverría, poco a poco, la renta de la tierra perderá relevancia en la distribución de la ganancia capitalista y dará lugar, debido a la importancia de la tecnología, a la renta tecnológica:

Se vuelve propietario de un multiplicador tecnológico de la productividad de la misma forma en que un terrateniente es propietario de las mejores tierras. Si llamamos renta de la tierra al dinero que el terrateniente recibe por el uso de su tierra, podemos llamar también renta tecnológica al dinero que el propietario tecnológico recibe por el uso de su tecnología. (Echeverría 2010, 39)

Con la segunda revolución industrial, la que tiene lugar durante los últimos años de la década de los treinta del siglo pasado, animada por la carrera armamentista y se extiende hasta los años setenta, surge una nueva industria, la industria de la investigación:

Más y más capitales se invierten en el desarrollo y la investigación que allí ‘obtienen una tasa de ganancia fabulosamente alta sobre los dólares gastados’. Ello concuerda plenamente con la lógica del capitalismo tardío, bajo el cual las rentas tecnológicas han llegado a ser la principal fuente de ganancia extraordinaria. (Mandel 1972, 248)

El dinamismo tecnológico se transforma en una industria, y con ello, las rentas tecnológicas

devienen en una característica de la economía del capitalismo tardío. La renta tecnológica es la monopolización de las ganancias extraordinarias que se obtiene por prácticas monopólicas (Mandel 1972, 572). Esto da lugar a una nueva clase o un nuevo señorío que ya no es propietario de la tierra o de la tierra fértil y que reclama su derecho a un porcentaje de la ganancia por la propiedad de una técnica. Esto implica que el detentor de la propiedad de la tecnología tendrá prelación sobre el detentor de la tierra: «así lo reveló, hace algunas décadas, la crisis del petróleo, cuando la propiedad de la tecnología para explotarlo demostró ser más importante que la propiedad de los yacimientos mismos.» (Echeverría 2010, 39) El filósofo mexicano-ecuatoriano retomará, así, la propuesta de Mandel para reflexionar sobre sus consecuencias en la forma natural.

Para el autor de *Modernidad y blanquitud*, la sistemática monopolización de las tecnologías dará lugar a tres fenómenos propios del capitalismo contemporáneo: en primer lugar impide el desarrollo de naciones del Sur; en segundo lugar trae consigo una depreciación de la naturaleza y la tierra (Echeverría 2010, 40). Y, en tercer lugar, provoca el declive de la soberanía de los Estados, y con ello, una «re-feudalización de la vida económica» (Echeverría 2010, 40). De nuevo, Uber es un ejemplo ilustrativo para comprender este hecho:

La economía digital, recordemos, está lejos de ser ‘inmaterial’: requiere, para su funcionamiento, tanto de las robustas infraestructuras materiales de internet como de otras infraestructuras necesarias para los intercambios digitales. La *app* estadounidense hace, así, saqueo a distancia de lo público sin hacer ninguna retribución fiscal: estamos ante una *appropriación* de los recursos y la infraestructura pública. (Radetich 2022, 47).

Tanto la soberanía del estado como la economía local pierden relevancia frente a la plataforma. La *app* explota el territorio sin ninguna retribución fiscal. Se trata de un caso claro de extractivismo del espacio público. Desde el punto de vista de Natalia Radetich es un modelo «radicalmente extractivo» (2022, 47).

Además, la refeudalización de la economía, producto de la propiedad de las nuevas tecnologías, nos ha insertado en un capitalismo de orden global, en el que la brecha de desigualdad es inusitada. Exacerba, con la ayuda de la tecnología, el corrimiento de la riqueza a polos de acumulación de manera más eficiente.

Por lo tanto, la renta tecnológica se ha transformado en el nuevo instrumento de subsunción de las poblaciones y del territorio al capital. Si para Marx, el origen de la renta era la fertilidad de la misma (renta diferencial), para Echeverría, en la actualidad, el valor de la tierra no viene de una forma natural, sino de la posibilidad de ser intervenida por los monopolios tecnológicos. Para Echeverría, de esta manera, con la prevalencia de la renta tecnológica, el derecho a la ganancia extraordinaria surge de la capacidad instrumental, en lugar de venir de la propiedad del territorio. Existen ejemplos más cotidianos, como la crisis de vivienda del capitalismo contemporáneo. Plataformas como *Airbnb*, son también tecnologías de extracción de riqueza en la urbe sumamente efectivas. Provocan nuevos cercamientos del espacio urbano por medio de la acumulación de viviendas existentes y la construcción de inmuebles destinados a la renta turística. A primera vista, es posible constatar que barrios antiguamente destinados a la vivienda se han transformado en barrios destinados al turismo; consecuentemente, la vida económica del mismo desaparece. Además, provoca la elevación de los precios de la vivienda al producir escasez de inmuebles destinados a la población local, y con ello, desplaza a la población hacia la periferia. De la misma manera, en que lo hace Uber, usufructúa la infraestructura urbana de buena calidad para destinarlas al turismo, expulsando a las poblaciones locales a zonas que, en cambio, suelen tener servicios urbanos deficientes. (Jaramillo 2022, s.p.). El ejemplo de *Airbnb* ilustra con claridad la manera en que la renta tecnológica opera como dispositivo de subsunción de la forma social-natural al principio de acumulación, al transformar, por ejemplo, un barrio local en espacios vacíos destinado a la extracción de renta (Jaramillo 2022, s.p.).

Conclusión

Echeverría sostiene que la subsunción de la naturaleza al capitalismo a través ya no solamente de la mercantilización de la tierra, sino a través de la monopolización de la tecnología, provocará que la naturaleza sólo pueda ser accesible como una naturaleza mediada tecnológicamente, es decir como una naturaleza pre-elaborada y pre-determinada a la acumulación. Pensar en esto es intuitivo si atendemos al hecho de que hoy en día pocas veces tenemos la posibilidad de acceder al medio natural sin ayuda de alguna tecnología capitalista.

El efecto devastador que tiene el hecho de la subsunción capitalista sobre la vida humana, y sobre la figura actual de la naturaleza que la alberga, es evidente: la meta alcanzada una y otra vez por el proceso de reproducción de la riqueza en su modo capitalista es genocida y suicida al mismo tiempo. (...) consiste en el perfeccionamiento de la explotación irracional o contraproducente de la naturaleza actual, que insiste en destruir el equilibrio propio de ella, si tal destrucción sirve a los intereses —en verdad siempre coyunturales— de la acumulación capitalista. (Echeverría 2010, 113-114)

De esta manera, la brecha metabólica ocurre por la subsunción de la forma natural, a través de la renta, al capital. La subsunción es entonces el proceso que ha dado lugar a la crisis ambiental. Su forma «real», más profunda y depredadora, llega con el corrimiento de la renta de la tierra hacia la renta de la tecnología.

¿Pero cuál es entonces la salida en una sociedad capitalista en la que la renta tecnológica impacta toda relación con lo natural? Esta respuesta es más complicada. Sin embargo, Echeverría ensaya algunas. Debido a que la subsunción nunca es absoluta, la forma natural siempre está presente, pero reprimida, el objetivo es entonces recuperar su dirección. En este sentido, dos elementos son centrales: primero que nada la búsqueda por deconstruir la forma dineraria (y con ello, el dispositivo de renta) a través del retorno a economías de la

subsistencia (por ejemplo, la experimentación de economías solidarias o economías barrocas que deconstruyan el principio de acumulación) (Oliva 2023). Desde el punto de vista tecnológico, Echeverría coincide con Benjamin, en el sentido en que es necesario recuperar y transformar la técnica desde sus usos. Si la renta tecnológica se transforma en la mediación que establece una relación de depredación y desvalorización de la forma natural, la técnica lúdica, como segunda técnica, secular y moderna, querría establecer una relación de intercambio con lo natural:

La reflexión de Benjamin acerca de la obra de arte en la época de la nueva técnica culmina teóricamente en una distinción —que da fundamento a todo el vuelo utópico de su discurso— entre la base técnica actual del proceso de trabajo social capitalista, continuadora de las estrategias técnicas de las sociedades arcaicas ... y la nueva base técnica que se ha gestado en ese proceso..., cuyo principio no es ya el de la agresión apropiativa a la naturaleza, sino el *telos* lúdico de la creación de formas en y con la naturaleza, lo que implica una nueva manera de abrirse hacia ella o el descubrimiento de «otra naturaleza». (Echeverría 2003, 22-23)

Carlos Oliva considera, en este sentido, que Echeverría apunta al juego y a aquello que aún permanece de la forma natural en la vida humana. Se trata, así, de una estrategia para recuperar una praxis humana de otro orden, una praxis que permita más bien «volver a *comprender* la forma natural ... en su movimiento afirmativo de la vida corporal y material.» (Oliva 2013, 205). La técnica experimental y lúdica debe permitirnos volver a aprehender el modo en que opera la forma natural. En este sentido, la segunda técnica busca recobrar la capacidad humana de interactuar con la forma natural, de responder a y promover su *telos*.

Notas

1. Este artículo es producto del proyecto: «Capitalismo, blanquitud y género: estudios sobre la obra de Echeverría y sus cruces con el

feminismo», financiado por el programa de Estancias Posdoctorales por México 2022.

Referencias bibliográficas

- Benholdt-Thomsen, Veronica y Mies, María. 2005. *The subsistence perspective*. Londres: Zed Books.
- Echeverría, Bolívar. 1976. «Discurso crítico. Discurso de la revolución». *Política y Sociedad*. Serie: Ciencias sociales: 33-48
- Echeverría, Bolívar. 1984. «La forma natural de la reproducción social». *Cuadernos políticos* 41: 33-46
- Echeverría, Bolívar. 2005. *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. Extracto de Manuscritos de Marx, K., 1861-1863*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar, (2003) «Introducción», en Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar. 2010. *Modernidad y Blanquitud*. México: Era.
- Jaramillo, Máximo. 2022. «Regular Airbnb en CDMX: un paso contra la crisis de vivienda». México: Nexos.
- Mandel, Ernest. 1972. *El capitalismo tardío*. México: Era.
- Marx, Karl. 2001 *El capital, Libro I Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. Traducido por Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl. 2011. *El capital, crítica de la economía política, el proceso de producción de capital, V1/LI*. Traducido por Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl. 2019a. *El capital, crítica de la economía política, el proceso de producción de capital, V2/LI*. Traducido por Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl. 2019b. *El capital, crítica de la economía política, el proceso de producción de capital, V7/L3*. Traducido por Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Mies, María. 2014. *Patriarchy and accumulation on a world scale. Women in the international division of labour*. London: Zed Books.
- Oliva, Carlos y Sáenz de Sicilia, Andrés. 2022. «Las tecnologías de subsunción en el capital». *Revista Ciencias Sociales* 1(44): 31-44

- Oliva, Carlos. 2013. *Semiótica y capitalismo*. México: Itaca.
- Oliva, Carlos. 2023. «Barroco y postcapitalismo». En Torres, Andrea, Martínez. L. G., *Modernidad barroca y capitalismo*. México: FFyL/UNAM
- Sáenz de Sicilia, Andrés. 2018. «Bolívar Echeverría: Critical Discourse and Capitalist Modernity». En *Handbook of Marxism*: Sage.
- Radetich, Natalia. 2022. *Cappitalismo. La uberización del trabajo*. México: Siglo XXI.
- Wood, Ellen M. 2016. «Los orígenes agrarios del capitalismo» *Monthly Review*, selecciones en castellano. no. 2. Edición en línea.

Andrea Torres Gaxiola (atorresgaxiola@gmail.com) es Investigadora posdoctoral en el CONAHCYT.

Recibido: 8 de julio, 2024.
Aprobado: 15 de julio, 2024.

III. CONTRIBUCIONES ESPECIALES

Joyce Zurcher

La Realidad es antropocéntrica y antropomórfica

En este ensayo presentaré argumentos para demostrar que el universo no es independiente de nuestra conciencia. Soy yo, por un lado, el ente que conoce, que piensa, que siente, que valora; y por otro, lo conocido por mí, el universo, las personas, los objetos las entidades científicas, las cosas. Y ese universo que yo conozco es conocido mediante las facultades de mi conciencia, de mi yo trascendental, que no sólo tiene límites y aprehende rangos, sino que también aporta significativamente a la construcción de los objetos materiales y científicos, objetivos es decir al universo que conocemos.

No es posible conocer nada que no implique el uso de nuestra conciencia, aunque pretendamos otear la realidad sin contaminarla. Conocemos lo que hay, pero todo lo que podemos imaginar se enmarca en lo que es para nosotros cognoscible. Podemos imaginar centauros, y pensar en hipogrifos, en el infinito, en los mundos paralelos, en los huecos negros, en las ondas electromagnéticas, en el Bosson de Higgs; y todo esto por más extraño que parezca, está enmarcado y constituido (o construido) por las facultades de nuestra conciencia. Diré tomando prestada la frase de Wittgenstein y sustituyendo «lenguaje» por «conciencia»: «Los límites de mi universo, son los límites de mi conciencia».

Quizás exista un mundo totalmente independiente de nosotros los seres humanos, pero sus dimensiones y características nos serán por siempre desconocidas, porque al ser enfrentado si existe, por nosotros, necesariamente lo aprehendemos con nuestras facultades, límites y

formas. Si bien podemos crear aparatos (microscopios, telescopios, y otros) que amplían nuestras capacidades sensoriales científicas y lógicas (A.I.), siempre lo conocido y creado por nosotros estará constreñido por nuestras posibilidades cognitivas, y llevará y nuestra huella.

Quizás no exista el mundo independiente de nuestra conciencia, y todo lo que creemos que hay, sea producto de nuestro cerebro; eso no podemos averiguarlo desafortunadamente, aunque no parece ser una posición muy lógica desde nuestro punto de vista.

El tema del conocimiento nos presenta varios enigmas, porque se supone que conocemos la realidad objetiva que nos rodea, de manera cierta y verdadera, y por lo tanto nos fiamos totalmente de ese conocimiento. Pero esta realidad que percibimos y conocemos, no sólo depende de nuestras facultades cognitivas, sino que adicionalmente es histórica, y nueva información respecto a lo que creíamos verdadero, confirmado y por lo tanto real, puede ser posteriormente revisado cuando nueva información resulte incoherente con tal conocimiento. O dicho de otra forma, denominamos realidad a lo que conocemos empíricamente, hemos comprobado y contrastado afirmativamente como algo objetivo, aunque en el futuro podremos sustituir nuestros conceptos sobre la realidad, porque nueva evidencia los pone en duda y demandan revisión. Para ampliar el estudio de la lógica de las hipótesis y su comprobación, recomiendo al lector las obra de K. Popper «The logic of Scientific Discovery» 1934.



¿Podemos preguntar si es que lo que denominamos realidad es entonces sólo una hipótesis? Desafortunadamente, por un lado, esa realidad que conocemos no es independiente de nuestra conciencia; es una realidad fenoménica que nos aparece en primera instancia, como datos sensoriales y por otro, si bien vivimos en ella, no podemos nunca estar absolutamente seguros de que la hemos asido definitivamente, aun cuanto la conocemos. Nos movemos en un mundo de certezas. El mundo en que vivimos, es nuestro mundo real, objetivo y nuestras proposiciones verdaderas lo describen... hasta nuevo aviso.

Y entonces nos preguntamos: En qué consiste la certeza con que afirmamos que conocemos la realidad? La certeza nos la proporciona la evidencia, la contrastación repetida, y la coherencia con otras afirmaciones que han sido contrastadas como verdaderas. Pero la absoluta y definitiva verdad sobre el mundo fenoménico, no la logramos a menos de que restrinjamos nuestras afirmaciones a lo que nos es ostensivamente y sensorialmente contrastable. Y, aun así, podríamos presentar algunas dudas, al no poder garantizar con evidencia alguna, nuestra comunidad de conceptos. Sin embargo, si podemos afirmar que entre más cercanas nuestras afirmaciones sobre el conocimiento sensorial objetivo, más difícil será que nueva información las ponga en entredicho.

En última instancia, es nuestra personal percepción sensorial y nuestros datos sensibles privados, lo que nos permite hablar del universo común. Para hacerlos públicos y objetivos, recurrimos a la síntesis que lleva a cabo nuestra conciencia con sus facultades, y a la ostensión con que iniciamos el aprendizaje del lenguaje, siempre asumiendo que las otras personas perciben lo mismo que nosotros cuando decimos «aquí azul», o aquí Habibi (el nombre propio de mi gato).

Refiero al lector interesado en el tema de la historicidad del conocimiento, a la obra de T. Kuhn «La estructura de las Revoluciones Científicas» 1962.

Denomino «conocimiento» a las proposiciones cuya verdad podemos reiteradamente contrastar para adquirir certeza... hasta nuevo aviso. Por realidad entiendo los objetos cotidianos

(fenómenos del griego: lo que aparece) y todos los objetos que la ciencia y la técnica que nos permiten conocerlos, tales como leyes, entidades teóricas etc. Si denomináramos «realidad» a una **hipotética causa** que supuestamente origina los datos empíricos en nuestros sentidos, nunca podríamos hablar de conocimiento ni de verdad, porque tal realidad no nos es aprehensible y estaríamos traicionando el significado cotidiano de nuestro lenguaje.

Muchas de las ideas que expongo en este ensayo han sido formuladas desde el siglo V antes de la era cristiana. Sin embargo, señalaré las fuentes que me permiten afirmar que fue René Descartes quien presentó por primera vez con absoluta claridad, el papel de la conciencia como un yo o ente metafísico, es decir, como un lente previo y necesario para el conocimiento, e inevitablemente, como instrumento que condiciona tal realidad a sus límites y facultades. Después de exponer la posición cartesiana, añadiré algunas observaciones propias a esta cosmovisión.

Me tomaré la libertad de poner «en negrita» algunas palabras o proposiciones cartesianas y algunas propias, para enfatizar las ideas que presento.

Vivió René Descartes en 1596- 1650 en el contexto de los descubrimientos de Galileo 1564-1642, Tycho Brahe 1546-1601, Issac Newton 1642-1727 y muchos otros científicos y filósofos, cuya concepción del universo y de la física entre otras ciencias, era novedosa y dejaba atrás las concepciones medievales que afirmaban que la Tierra era el centro del Universo. En la época de Descartes, el Universo se vio como un artefacto sometido a leyes inmutables, a causalidad y a mecanismos certeros de la naturaleza corpórea, posición que dejaba atrás las ideas clásicas sobre la Tierra y sus objetos. Es posible que los descubrimientos físicos del momento suscitaran en Descartes el interés sobre la naturaleza histórica de la verdad, tema que, como científico, debe de haberle intrigado mucho.

Por lo anterior, si la proposición «La Tierra ocupa el centro del Universo» hubiera estado en su tiempo apropiadamente contrastada y hubiera sido coherente con las verdades afirmativamente contrastadas, entonces «la Tierra ocupa el centro

del Universo» habría sido una proposición verdadera y habría correspondido fehacientemente con la realidad. La historia nos permite afirmar que tal proposición no fue contrastada científicamente, sino al contrario, narra que se sostuvo como un dogma religioso durante un tiempo y careció de los requisitos hoy necesarios para que le asignemos el carácter de conocimiento. Fueron las observaciones empíricas apoyadas en teorías e instrumentos construidos para ampliar nuestras fronteras empíricas y lógicas, las que exigieron la aceptación de un nuevo paradigma. (T. Kuhn op.cit.). No obstante, aunque tengamos evidencia sobre la verdad de una proposición que no refiere directamente a nuestro conocimiento sensorial, siempre habrá lugar para que nuevas observaciones la pongan en entredicho. De manera que nuevos paradigmas y verdades surgirán en la medida en que podamos avanzar en la observación y en la búsqueda cada vez más comprensiva de coherencia entre nuestros conceptos.

Para presentar mis argumentos sobre la relación entre conciencia, conocimiento y realidad en la obra de Descartes, en cuyo contexto pretendo ubicar mi posición sobre el papel de la conciencia metafísica o yo trascendental en la construcción del Universo, citaré principalmente Las Meditaciones Metafísicas publicadas en 1628 en latín, en 1641 en francés en la edición de Ch. Adam et P. Tañer, vrin, 1957; la traducción al inglés de Elizabeth Haldane y G.R.T. Ross, Cambridge University Press 1969; y la traducción al español de Manuel García Morente, Espasa Libros, S.L. U. 2010. Citaré esta última una vez que haya confirmado en casos de duda, la versión original en francés.

Tomo las Meditaciones Metafísicas, como fuente fundamental de la obra cartesiana, porque es en esta obra donde considero que sus ideas son presentados de manera más «clara y distinta», tanto que llegué a convencerme de algunas de ellas cuando las leí repetidamente como recomienda su autor en Los Principios de la Filosofía, y nunca fueron corregidas en sus obras posteriores.

Son cinco los temas que trataré:

1. La duda metódica, el Cógito y la conciencia indubitable.
2. La naturaleza de los datos empíricos. Todo pensamiento -aún los datos sensoriales, son indubitables en cuanto pensamiento.
3. La síntesis cognitiva o juicio, en la construcción de los objetos materiales «fuera de mí» o conocimiento objetivo. Yo puedo conocer empíricamente el mundo cotidiano y científico común, que «existe fuera de mí», (palabras cartesianas) entendiendo esto para referirnos a objetos espacio temporales con sus propiedades, tanto cotidianos cuanto científicos, porque la conciencia tiene la facultad de sintetizar los distintos datos sensoriales en objetos espacio temporales, unitarios, objetivos con sus propiedades. Notemos que «fuera de mí» es utilizado por Descartes para denotar sillones, hombres que caminan en la calle, cera que se percibe sensorialmente, es decir fenómenos empíricos y científicos. Aunque tales objetos «fuera de mí» que constituyen la realidad objetiva, dependen de las facultades pasivas y activas de mi conciencia.
4. La deducción válida como facultad innata indubitable de la conciencia que no viene con ideas innatas, que necesita datos empíricos para emplear sus facultades de síntesis e imaginación.
5. La realidad conocida «fuera de mí» y su hipotética e incognoscible causa, independiente de todo conocimiento. El supuesto universo de «objetos materiales fuera de mí», (Descartes debió de haberse referido a ellos como «independientes de mi conciencia») que producen o causan los datos y objetos cotidianos en mi conciencia, es incognoscible. Nuestro mundo se esfuma sin nuestra conciencia, aunque podría permanecer un universo independiente de mi conciencia, como causa de los datos sensoriales. Este algo desconocido e incognoscible, será denominado por I. Kant como «noúmeno» en la Crítica de la Razón Pura 1781- 1787.

Es preciso señalar que Descartes induce a una intelección confusa de sus Meditaciones, al referirse a los fenómenos como objetos «fuera de mí» (aunque dependientes de mi conciencia), y adicionalmente con los mismos términos, a la

supuesta causa (noúmeno kantiano op. cit.) que pretende explicar la aparición espontánea de los datos sensoriales en mis sentidos o conciencia.

1. Se propone Descartes en las Meditaciones Metafísicas encontrar la **base segura, firme, atemporal, inmutable** que permita de una vez y por todas, construir sobre ella el edificio del conocimiento.

Arquímedes, para levantar la Tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo, firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable. (129 G.M.)

En El Discurso del Método, 1637 nos dice Descartes que nos guiará claramente para que encontremos una verdad indubitable que fundamente «a modo geométrico» todo conocimiento.

Con el propósito de encontrar la base indubitable de todo conocimiento, utiliza Descartes la duda sobre todo lo que ha creído anteriormente verdadero. Dudará de todas las afirmaciones que hasta el momento ha hecho sobre la realidad del mundo cotidiano, sobre la existencia de otras personas, sobre la naturaleza física de los objetos, sobre su propio cuerpo. No intenta, afirma Descartes, demostrar la falsedad de tales conocimientos, sino simplemente desecharlos, porque pueden ser dudados.

Descartes considera que nuestra costumbre de llamar verdadero a lo que conocemos sensorialmente, obedece a un **ciego y temerario impulso** que nos inclina a creer que lo conocido existe sin que intervengamos en su constitución. Sin embargo, no podemos fiarnos de tal impulso, porque **a veces** lo que percibimos sensorialmente nos engaña, admitiendo Descartes implícitamente, que a veces lo que los sentidos nos presentan, **no nos engaña...**

Todo esto me da conocer que, hasta hora, no ha sido en virtud de un juicio cierto y premeditado, sino por un **ciego y temerario impulso**, por lo que he creído que había fuera de mí cosas diferentes de mí, las cuales, por medio de los órganos de mis sentidos, o por otro medio cualquiera me

enviaban sus ideas o imágenes, imprimiendo en mí su semejanza. (142 G.M.)

Notemos que Descartes se refiere a «cosas fuera de mí», o cosas diferentes de mí para mencionar los objetos materiales que nos rodean cotidianamente, tales como las otras personas, el sillón de su cuarto, el fuego que lo calienta, el sol, cosas que son reales y existen para nosotros. (Posteriormente señalaré que «fuera de mí», «existente» y «real», son términos utilizados por Descartes ambiguamente, denominando también con ellos a una «realidad» totalmente independiente de nuestro conocimiento, que supuestamente es la causa de que se presenten a nuestros sentidos los estímulos causales necesarios.

Duda Descartes de la existencia de la realidad cotidiana, que está «fuera de mí» en el sentido de que los objetos materiales que existen cotidianamente están fuera de nosotros, como el sillón o la mesa, porque aunque no parezca que se pueda dudar racionalmente del mundo objetivo que nos rodea, podría ser el caso de que estemos soñándolo.

(...) no se puede razonablemente dudar de que estoy sentado junto al fuego, vestido con una bata, podría ser el caso de que yo esté simplemente soñando y todo no sea más que una creación de nuestro loco cerebro. (3) (122 G.M.)

Igualmente afirma Descartes, que aunque es difícil dudar de los objetos matemáticos que obtengo mediante el razonamiento válido, nada me garantiza que mi razonamiento sea correcto.

¿qué sé yo si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando adiciono dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o juzgo de cosas aún más fáciles que esas, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil? Mas acaso Dios no ha querido que yo sea de esa suerte burlado. (122 G.M.)

No obstante, afirma Descartes, que por más que duerma y no exista el Universo que me rodea, que dude de la existencia de mi cuerpo, que dude de la validez de mi razonamiento porque es posible que me haya creado un genio

maligno que me dotó de una razón incorrecta, no cabe duda alguna de que yo soy, puesto que me engaño.

(...) hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: «yo soy, yo existo» es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu. (3) (p.128 G. M.)

Descartes encuentra la proposición indubitable que buscaba, pero ésta no proporciona el fundamento del conocimiento «a modo geométrico o deductivo». Más adelante veremos cómo Descartes intenta deducir del Cógito la validez de la deducción.

Del Cógito, yo **soy**, no se deduce conocimiento alguno sobre la existencia del mundo. La auto-conciencia no es conocimiento sobre el mundo. ¿Qué es entonces la autoconciencia, ya que ésta es cierta e indubitable?¹

«Cogito ergo sum» nos dice Descartes. Pienso, luego existo. Soy algo que piensa. Soy una cosa que piensa y que mientras piense, es. ¿Y qué es una cosa que piensa?

Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y también imagina y siente... Pues es tan evidente de suyo que soy yo quien duda, entiende, y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo. Y también tengo ciertamente, el poder de imaginar, pues aun cuando puede suceder (como antes supuse) que las cosas que yo imagino no sean verdaderas, sin embargo, el poder de imaginar no deja de estar realmente en mí y formar parte de mi pensamiento. Por último soy el mismo que siente, es decir que percibe ciertas cosas por los órganos de los sentidos, puesto que en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. **Bien sea así. Sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor, esto no puede ser falso y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir y esto precisamente, es pensar. Por donde empiezo a conocer quién soy con alguna mayor claridad y distinción que antes.** (5) (132 G.M.)

El párrafo anterior demuestra evidentemente que Descartes está hablando de la conciencia: Él es el ente que recuerda, imagina, tiene sentimientos, percibe sensaciones. Su ser o esencia (Kant la denominará «yo trascendental» que se aperci-be como conocedor de los fenómenos que constituyen el universo. op.cit.) no es únicamente un ser auto-consciente, sino es consciente tanto de sus emociones, pensamientos, creencias, conocimientos, imaginaciones, sensaciones, deseos, sentimientos, valores, recuerdos... Yo siento... soy. Recuerdo... soy. Percibo...soy. Amo... soy. Deduzco... soy.

Si examinamos la cita anterior, podemos afirmar que para Descartes la conciencia tiene facultades distintas: siente, recuerda, imagina, deduce, desea, percibe, reflexiona, conoce, propone hipótesis, contrasta... Todo esto es «pensar».

Diversos autores afirman que el Cógito es un argumento circular porque Descartes utiliza la deducción en su formulación. «Cogito **ergo sum**»: «Pienso, **luego o por lo tanto**, existo», incurriendo en una petición de principio, porque la deducción ha sido dudada mediante el argumento del genio maligno quien nos puede haber construido con la facultad de deducir errónea.

Yo no lo creo así. El Cógito es la autoconciencia y de ella no se sigue más que soy consciente o **soy conciencia** y esto no puede negarse. No recurre Descartes a deducción alguna; precisamente la capacidad de deducir válidamente, es una de las facultades metafísicas de la conciencia en la epistemología cartesiana, afirmación que no surge de sus afirmaciones, sino de los ejemplos que proporciona al denominar como «clara y distinta», la deducción válida, no así lo deducido mediante tal facultad.

Descartes denomina al instrumento cognoscente con varios vocablos: «pensamiento», «razón», «mente», «espíritu», «alma». Para referirme a esta entidad, citaré a menudo los términos cartesianos pero igualmente me referiré a ellos con el término «conciencia» que ciertamente es mucho más amplio que el término «razón», empleado por la escuela de su tiempo, pero cuyos ejemplos en la obra cartesiana, justifican sobradamente la sustitución del término.

Podemos leer en algunos textos de científicos, que Descartes debería de haber comenzado por estudiar el cerebro, que en el contexto de la ciencia **actual**, es el que produce y posibilita la conciencia.

Desde luego, es sumamente útil e interesante conocer cómo funciona el cerebro, cómo se producen las sensaciones y las emociones. Pero precisamente para pensar y estudiar estos temas, para investigar las conexiones nerviosas, las entidades científicas, la electricidad, las ondas, o lo que se proponga como hipótesis científica contrastada o contrastable, **se dependerá ineludiblemente de la conciencia**. Con mi conciencia conozco y estudio el cerebro.

Yo soy, afirma Descartes. Es lo único absolutamente indubitable.

De suerte que habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: «yo soy yo existo» es necesariamente verdadera mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu. **Durante todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase de pensar, cesaría al propio tiempo de existir.** (130 G.M.)

Descartes afirma en la cita anterior, que si dejara de tener conciencia, dejaría de existir, identificando la conciencia con su existencia. Y si pensar, sentir, imaginar, deducir, **dependen de la conciencia**, es decir, la conciencia es condición necesaria para que haya pensamientos, sentimientos, deseos... se puede concluir que si dejáramos de pensar, dejaríamos de existir; y que si dejáramos de existir, dejaríamos de tener sensaciones, sentimientos, imaginaciones, pensamientos, porque todo lo anterior depende de la conciencia. De manera que, si dejara de existir la conciencia, dejarían de existir nuestras percepciones, nuestras deducciones, nuestras imaginaciones. Y si pensar, es sentir, y sentimos datos empíricos, que son los «ladrillos o bloques con que construimos nuestro mundo», igualmente éste dejaría de existir.

Ciertamente si dejo de tener conciencia, mi mundo desaparece para mí. ¿Y si desaparecemos

todos los seres humanos, qué clase de mundo quedaría? ¿El mundo de los gatitos o de las langostas, o el de los insectos, que lo conocerán con sus sistemas cognitivos? ¿Y ese será entonces el Universo... para ellos?

Las implicaciones de la anterior afirmación, son evidentes y además irrefutables: El mundo que afirmamos y demostramos que conocemos, es el mundo que nosotros podemos conocer con nuestra conciencia. Y precisamente el mundo que conocemos existe, porque lo conocemos. La conciencia es condición necesaria para su existencia. No hay datos empíricos sin conciencia. No hay sonido en el bosque cuando el árbol cae, si una conciencia no escucha.

2. Los datos empíricos

¿Descartes afirma que dormido o despierto, mientras tenga auto-conciencia, es, y se pregunta como siguiente paso, si es cierto como ha creído siempre durante su vida cotidiana, si es verdad que existen cosas «fuera de mí»? ¿Es decir, si algunos de los pensamientos sobre el mundo, son objetivos y verdaderos? Entendiendo por «verdaderos», proposiciones sobre cosas que existen «fuera de mi conciencia», en el espacio y el tiempo, comunes con otras personas.

Los términos «fuera de mí» causan dudas en la comprensión de los textos cartesianos, porque si bien los datos que aparecen como propiedades de los fenómenos parecen estar «fuera de mí», en las cosas que nos rodean, no son independientes de mi conciencia, como el sillón de su cuarto, el fuego que lo calienta, el color café de su silla, la gente que lo rodea. Cosas de las que podemos dar fé que existen porque las conocemos sensorial o empíricamente como fuera de nosotros, como objetivos, pero dependientes de nuestra conciencia.

Esto nos enfrenta a la importantísima pregunta: Viene la conciencia con ideas innatas o es una tabla rasa como afirma Locke? Este tema será tratado más adelante en el punto 4.

Los Veda, con su enorme tradición espiritualista, nos hablan de la meditación trascendental, mediante la cual se puede conocer la conciencia como ente metafísico, pero no nos responden

esta pregunta. Sin embargo Descartes afirma que no puede haber datos empíricos sin conciencia e igualmente lo afirma la ciencia contemporánea.

Ahora bien: ha sido mi costumbre imaginar otras muchas cosas, además de la naturaleza corporal, que es el objeto de la geometría y son a saber: los colores, los sonidos, los sabores, el dolor y otras semejantes, si bien menos distintamente. Y por cuanto percibo mucho mejor esas cosas por los sentidos, los cuales, con la memoria, parecen haberlas traído hasta mi imaginación, creo que para considerarlas con más comodidad, convenirá que examine al mismo tiempo **lo que es sentir, y vea si de esas ideas que recibo en mi espíritu por medio del modo de pensar que llamo sentir, no podré sacar alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corporales.** (176)

Es decir, Descartes va a acometer la tarea de revisar si algo de lo que hasta el momento ha sido conocido como real mediante los cinco sentidos, es algo «fuera de mí», es decir, existe como realidad objetiva y común.

Notemos en primer lugar, que la conciencia **no** es un ente que existe en el mundo en el sentido en que los objetos materiales cotidianos existen, entre ellos mi cuerpo, mi cerebro, la universidad, el Universo, el sillón café o la gente. La conciencia, siente, (sent) imagina, recuerda, deduce, percibe... cuenta con la facultad de sentir (sensaciones empíricas) y dichas sensaciones se presentan como provenientes de algo «fuera de mí», es decir, de las cosas corporales u objetos materiales o fenómenos que nos rodean, y los datos percibidos mediante los sentidos que dependen de nuestras facultades sensoriales, pueden ser utilizados por la memoria e imaginación (facultades adicionales de la conciencia), para pensar, soñar o imaginar objetos que podrían no existir en el espacio-tiempo porque la conciencia puede, a partir de **los datos percibidos**, imaginar objetos tales como sirenas y sátiros.

Sin embargo hay que confesar, por lo menos, que las cosas que nos representamos durante el sueño son como unos cuadros y pinturas que tienen que estar hechos a semejanza de

algo real y verdadero: ojos, cabeza, manos, cuerpo no parecen ser imaginarias, sino reales y existentes, como el caso de los pintores, que a veces se esfuerzan con grandísimo artificio en representar sirenas y sátiros, por medio de fantásticas y extrañas figuras, pero lo que hacen es sólo una cierta mezcla de composición de las partes de diferentes animales; y aun suponiendo que la imaginación del artista sea lo bastante extravagante para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, y que así la obra represente una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, sin embargo, **por lo menos, los colores de que se componen, deben ser verdaderos.** (G.M. 121)

Como vemos en la cita anterior, mediante los datos empíricos, se construyen los conceptos imaginados tales como los hipogrifos y sirenas, o recordar objetos, como el edificio de mi escuela primaria. Los datos sensoriales o empíricos son como «piezas de un rompecabezas» con los que se pueden armar o imaginar objetos que podrían ser o no, invenciones de la conciencia. La imaginación puede componer los datos empíricos como quiera para imaginar objetos que no existen en el espacio-tiempo «fuera de mí». Pero las piezas del rompecabezas con las que Descartes afirma se construyen las imaginaciones sobre objetos que pueden no existir, son las percepciones o datos sensoriales o empíricos que **«por lo menos deben ser verdaderos»**, entendiéndolo como verdadero, algo que existe «fuera de mí» como los colores de los objetos cotidianos objetivos. (No afirma Descartes en este momento que todo lo que la conciencia conoce debe de haber pasado alguna vez por los sentidos, pero puede inferirse de lo que he citado, porque los datos sensoriales son los ladrillos o bloques con los que se construyen las imaginaciones y los sueños y desde luego, los objetos materiales cotidianos objetivos. Pero es preciso enfatizar que si bien los datos parecen no provenir de mí, sino de los fenómenos que están «fuera de mí», si dependen de mi facultad de sentirlos. Y por lo tanto, parecen estar «fuera de mí», pero dependen de mí, es decir de mi conciencia que soy yo.

Es necesario percatarnos de que Descartes afirma que dudará de la existencia de todo lo

que ha creído que existe. Pero esta duda no es una duda absoluta o universal. Dice dudar de que los datos empíricos existan, porque puede estar dormido. Pero aún en el sueño, los datos son esas piezas de rompecabezas mediante las cuales se compone cualquier objeto que sueñe, observe, o imagine o conozca. Es decir, mi percepción de los datos es real, dormido o no.

Los datos subjetivos indubitables, si bien son verdad porque no puedo negarlos, no existen «fuera de mí» en el sentido de existir independientemente de mi conciencia, pero sí existen fuera de mí» como si estuvieran ubicados en cuerpos o fenómenos objetivos espacio-temporales, que nos parecen independientes de mí, aunque no lo sean.

Para dejar claro lo anterior, insisto: «fuera de mí» es usado por Descartes para referirse a los fenómenos unitarios, contables que están en el espacio y tiempo, pero tales fenómenos, dependen de mi conciencia, sin la cual no los conoceríamos.

3. Los objetos materiales que nos rodean

¿Cómo puede afirmar Descartes entonces, que a veces los datos nos engañan si anteriormente ha dicho que las percepciones empíricas son indubitables, siempre que no se atribuyan a objetos materiales ordinarios o fenómenos objetivos, porque en este caso sí podríamos cometer errores?

Para dilucidar el tema examinará Descartes en la cita siguiente, el caso concreto de la existencia de un objeto que, según su costumbre, ha sido fácil de conocer como un «objeto fuera de mí».

Consideremos, pues, ahora las cosas que vulgarmente se tienen por las más fáciles de conocer y pasan también por ser las más distintamente conocidas, a saber: los cuerpos que tocamos y vemos; **no ciertamente los cuerpos en general, pues las nociones generales son por lo común, un poco más confusas, sino un cuerpo en particular.** Tomemos, por ejemplo, **este pedazo de**

cera, acaba de salir de la colmena; no ha perdido aun la **dulzura** de la miel que contenía, conserva algo del **olor** de las flores de que ha sido hecha. Su color, su figura, su tamaño son aparentes, es duro, frío, manejable y, si se le golpea producirá un sonido. En fin, en él se encuentra todo lo que puede dar a conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, lo acercan al fuego, lo que quedaba de sabor se exhala, el olor se evapora, el color, cambia, la figura se pierde, el tamaño aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas sí puede ya manejarse y, si lo golpeo, ya no dará sonido alguno. **Sigue siendo la misma cera después de tales cambios** Qué es, pues, lo que en este trozo de cera se conocía con tanta distinción. Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos puesto que todas las cosas percibidas por el gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído, han cambiado y sin embargo la misma cera permanece.

Esta cita es de la mayor relevancia, tanto en la epistemología cuanto en la ontología cartesianas. Cuando Descartes examina su duda sobre la existencia «fuera de mí» de los datos sensoriales, él mismo descubre que realmente su duda no se aplica a los datos subjetivos, (que son datos en mi conciencia) sino **al juicio (síntesis** como lo denomina I. Kant en la Crítica de la Razón Pura op. Cit.), que le permite averiguar si tales datos son atribuibles a objetos materiales o fenómenos objetivos, que parecen que están en el espacio y tiempo «fuera de mí», en el sentido apuntado arriba, como su sillón, el fuego que percibe, la cera que se huele, se toca, se siente. Este **juicio (síntesis inconsciente e inevitable impulso), es dudable**, porque de la percepción privada de los datos, no se sigue de inmediato -no se deduce ni le es inherente- la existencia del objeto. Muchas veces hemos percibido una manchita en el aire que creíamos era una mosca, pero cuando confirmamos, resultó ser un reflejo en mis lentes, o simplemente una ilusión sensorial.

Notemos que la existencia de los objetos no se conoce **deductivamente a «modo geométrico» (es decir deductivamente) a partir del Cogito** sino sólo **se propone hipotéticamente** mediante un ciego impulso y de manera

espontánea a partir de datos, se contrasta con ulteriores sensaciones para construir o configurar el objeto material, como lo afirma Descartes en la cita anterior. Es por ello que Descartes llama «**ciego y temerario impulso**» a la acción o **juicio (síntesis** lo llamará Kant op.cit.) que lleva a cabo la conciencia, para confirmar que existe un objeto material cotidiano o fenómeno «fuera de él», (en el espacio tiempo) cuando percibe ciertos datos empíricos indubitables y contrastables, repetidos o parecidos en el espacio y el tiempo, y con categorías. Este será el tema fundamental en la Crítica de la Razón Pura de I. Kant, quien nunca atribuyó a Descartes el descubrimiento de la síntesis de la conciencia. Yo me apercibo con mi yo trascendental que no está en el mundo de los objetos materiales, de que unifico y sintetizo los datos sensoriales para constituir los objetos materiales a partir de datos que me proporcionan subjetivamente, los sentidos.

Cuando los datos percibidos privadamente o subjetivamente, se repiten, se confirman con datos ulteriores y datos de otros sentidos, cuando son repetibles en el tiempo y separados o contiguos en el espacio y el tiempo y ejemplifican categorías y dimensiones diversas, (juicio o **Síntesis**) se unifican como objetos materiales existentes en el espacio y el tiempo. Esto es precisamente lo que Descartes afirma en el ejemplo de la cera arriba citado. Este es el caso de los objetos materiales cotidianos, fenómenos, «fuera de mí», pero dependientes de mi conciencia.

Sin conciencia no hay datos empíricos. Sin conciencia no veo a mamá, ni veo azul en las cosas. Sin la percepción de datos empíricos, tampoco hay objetos materiales o fenómenos, porque es a partir de tales datos sensoriales, que, mediante **síntesis**, (o **conciencia activa**, como la denominará Descartes en la siguiente cita), que conocemos los «fenómenos» u objetos materiales que se perciben sensorial y cotidianamente. Las sensaciones que nos aportan los datos empíricos son privadas, pero a partir de éstas, formulamos **el juicio (la síntesis)** sobre la existencia de los objetos públicos u objetos materiales, que contrastamos como existentes en el espacio y el tiempo con sus correspondientes características y categorías. Por lo tanto, la conciencia **tiene participación activa (síntesis o unificación**

en el espacio y el tiempo) en el tratamiento de los datos que comparecen ante ella. En ese sentido, los datos sí pueden engañarnos en tanto nos sugieren que llevemos a cabo la necesaria contrastación empírica que ese «impulso ciego» nos pide, porque la afirmación sobre el conocimiento de un objeto material a partir de la percepción de datos, **requiere mucho más** que dicha percepción; como lo señala Descartes. Requiere de una **unificación o síntesis de datos en el espacio y el tiempo**, tema seriamente estudiado especialmente hoy, por la filosofía, la neurociencia y la física.

Además, no puedo dudar que hay en mí una **facultad pasiva de sentir**, es decir, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles; pero sería inútil para mí esa facultad, y no podría yo hacer uso de ella **si no hubiera también en mí, o en alguna otra cosa, otra facultad activa capaz de formar y producir tales ideas.** (179 G-M.)

Descartes considera que por un impulso o **facultad activa** unificamos, sintetizamos datos sensoriales que percibimos como objetos materiales cotidianos objetivos.

La realidad está constituida por objetos materiales, como nosotros los seres humanos afirmamos, después de haber contrastado y sintetizado apropiadamente los datos empíricos; de ahí partimos para clasificarlos, descubrir sus leyes y postular causas y descubrirlas, proponer entidades científicas... hasta nuevo aviso, cuando novedosas evidencias empíricas o incoherencias lógicas nos exijan sustituir nuestras afirmaciones sobre la realidad, por otras, cuya contrastación constituye el nuevo reto.

¿Pero dónde queda la realidad para Descartes? Ha dicho que los datos que percibimos son datos subjetivos en nuestra conciencia y sin conciencia no hay datos. Ahora nos afirma que nuestra conciencia además cuenta con una **facultad sintetizadora que construye objetos a partir de la experiencia empírica.** ¿Y tales objetos son algo fuera de mí?

Asimismo, **si juzgo que existe la cera porque la toco, se seguirá también igualmente que yo soy; ¡y si juzgo porque**

mi imaginación o alguna otra cosa me lo persuade, siempre sacaré la misma conclusión! Y lo que aquí he notado de la cera puede aplicarse a todas las demás **cosas exteriores a mí y que están fuera de mí**. Y, además, si la noción o percepción de la cera me ha parecido más clara y distinta después que **no sólo la vista o el tacto, sino otras muchas causas me la han puesto de manifiesto**, ¡Con cuanta mayor evidencia distinción y claridad habrá que confesar que me conozco ahora, puesto que las razones que me sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera o de cualquier otro cuerpo, prueba mucho mejor la naturaleza de mi propio espíritu! (136)

Descartes hace evidente que mediante el espíritu (el yo trascendental, dirá I. Kant, la conciencia diré yo) percibimos empíricamente datos y a partir de ellos, conocemos (sintetizamos), objetos materiales, pero atribuye precisamente a su yo, a la naturaleza de su conciencia, la facultad de dotar de existencia objetiva «fuera de mí» —**mediante síntesis**— a tales «objetos materiales», como por ejemplo esta cera, este libro, este fuego, ese sillón en que está sentado.

Tanto «duro» como «dulce» son sensaciones en mi conciencia. Y es precisamente mediante otras sensaciones semejantes y la **síntesis que ejecuta la conciencia** con los datos percibidos por distintos órganos sensoriales, que confirmo la existencia permanente de los objetos «o cosas exteriores fuera de mí» en el espacio y el tiempo con sus propiedades.

Esto hace evidente que no copiamos la realidad independiente de la conciencia al percibirla y conocerla. **Necesitamos de la conciencia para que haya datos, e igualmente la necesitamos para que haya objetos y realidad objetiva.**

En ese sentido, la conciencia es la base y fundamento de todo conocimiento, pero no fundamento o premisa para una deducción, «a modo geométrico» como lo enunció Descartes en el Discurso del Método, como sería el concepto de triángulo, del que se puede deducir la geometría analítica. La conciencia conoce datos empíricos que se nos presentan subjetivamente, que una vez sintetizados aparecen como

fenómenos objetivos, a los cuales podemos referirnos intersubjetivamente.

Descartes usa los términos: «cosas exteriores fuera de mí» que existen y que pueden denotarse; que conocemos y que tienen unidad, tamaño, figura... y están en el espacio y tiempo, tales como la silla de mi escritorio, o la cera, que he confirmado empíricamente que existen. Estos objetos materiales, están «fuera de mí» en el sentido de ser objetos espacio-temporales unitarios y contables, pero no están ahí, independientemente de mi conciencia. Es precisamente su ubicación espacio-temporal como objetos, lo que nos hace creer que son objetos independientes de la conciencia, pero no lo son. Simplemente existen, pero no quedan ahí cuando no estamos presentes y nos llevamos con nosotros nuestras facultades sensoriales y nuestras facultades sintetizadoras.

Descartes se refiere también con los mismos términos «objetos materiales» o a veces como «objetos corporales», a los supuestos objetos independientes de nuestra conciencia, que supuestamente **causan** nuestras percepciones, a los que no podemos atribuirles las propiedades que empíricamente conocemos precisamente, porque las propiedades que conocemos de los objetos cotidianos, dependen de nuestras facultades de percibir y de sintetizar. Este tema será analizado en el punto 5.- más adelante.

Yo amplío justificadamente el significado de los términos usados por Descartes, para denominar el acto de unificación o síntesis de la conciencia cuando afirma la existencia de un objeto material, y en vez de «juzgar», los sustituyo por **unificar y sintetizar** los datos sensoriales, mediante un juicio inconsciente.

(...) decimos que vemos la misma cera que tiene distintos colores, olores y figuras, y no decimos que juzgamos que es la misma.
(135 G.M.)

En cuanto a la participación de la conciencia en la construcción de los objetos materiales a partir de los datos sensoriales, además del caso de la cera, Descartes nos ilustra el tema cuando desde su sillón escucha sonidos que «**juzga**» son producidos por hombres que pasan por la calle. Hipótesis (posiblemente inconsciente y eso lo

estudian los neurocientíficos) que debe corroborar asomándose a la ventana, para utilizar mejor las facultades sensoriales de la conciencia y proceder a la síntesis.

Pero es preciso hacer una distinción que, si bien es mencionada por Descartes, no está suficientemente explícita. Cuando afirma que ha contrastado que el ruido que escucha es producido por hombres que pasan por la acera, Descartes está refiriéndose al **concepto** «hombres» y no hace la diferencia explícita que hizo anteriormente cuando habló del **cuerpo particular que existe como esta cera y que se construye** mediante la facultad de la conciencia (y que denotamos con el **nombre propio** del objeto diría Russell), y el **concepto cera** que es una abstracción que hace la conciencia sobre un cuerpo particular al compararlo con otro que ejemplifica propiedades o características semejantes, para conceptualizar un conjunto o clase de objetos. (Esto lo estudia detenidamente R. Carnap en «La Construcción Lógica del Mundo». 1928).

Pero cuando distingo la cera por un lado y sus formas exteriores por otro y, como si le hubiese quitado su ropaje, la considero desnuda, es cierto que, aunque pueda haber algún error en mi juicio, no puedo, sin embargo, concebirla de esa suerte **sin un espíritu humano**. (135 G.M.)

Es evidente que Descartes sirve en bandeja de plata la temática que más tarde desarrollará Kant, quien examinará acuciosamente la función sintetizadora de la conciencia cuando afirmamos la existencia de un objeto material, porque **la conciencia es activa** y proporciona unidad, espacio y tiempo y categorías o propiedades primarias-entre ellas la causalidad según Kant op. Cit.- a la percepción de datos semejantes, repetibles, distintos pero unificados y permanentes como fenómenos objetivos en el espacio y el tiempo.

Por lo cual, acaso haríamos bien en inferir de esto que la física, la astronomía, la medicina y cuantas ciencias dependen de la consideración de las **cosas compuestas son muy dudosas e inciertas**; (...) (122 G.M.)

No es mi propósito examinar los estudios de los neurocientíficos sobre la síntesis que aporta nuestra conciencia (nuestro yo trascendental). Mi propósito es demostrar que las ideas cartesianas definitivamente marcan el derrotero de la ciencia y de la filosofía, para fincar en la conciencia la base del conocimiento y de la realidad, siendo los datos sensoriales, el punto de partida y de llegada de todas nuestras teorías e hipótesis verdaderas y contrastables.

Reitero: El sonido no existe, el do de mi piano no existe aunque la cuerda haya vibrado, si no hay oído que lo escuche. Este es el significado normal y cotidiano de la palabra «sonar» según la Real Academia de la Lengua y nuestro lenguaje cotidiano. Los datos son privados para nuestra conciencia pero adicionalmente son indispensables para que podamos afirmar que sabemos y conocemos **que este objeto concreto existe en el mundo que nos rodea**, y podemos compartir nuestro conocimiento con otras personas, porque si los datos se presentan espontáneamente y son repetibles en el espacio tiempo en forma de objeto material que es posible denotar, es igualmente posible que usted perciba y sintetice los datos que usted percibe de semejante manera, hipotéticamente causados por el mismo objeto independiente de la conciencia, y pueda participar conmigo de su conocimiento. (La comunicación del conocimiento y el tema del lenguaje no serán tratados en este corto ensayo).²

El ser de la conciencia (el yo trascendental), es metafísico en el sentido de ser instrumento previo necesario, para que haya colores y objetos en el mundo que nos rodea. Precisamente esto es lo que pretendía señalar Descartes, cuyo lenguaje confundió a muchos filósofos que lo sucedieron, que no se percataron de la «revolución» que llevó a cabo y ha sido atribuida a Kant.

Me dirán que nuevamente como Ptolomeo, Descartes ubica al ser humano en el centro del Universo. Suscribo la afirmación, pero no es la Tierra el centro del Universo. Es la Conciencia el punto de partida y de llegada, del conocimiento de la realidad. De esa realidad ineludible e indubitavelmente antropomórfica. Fuera de mí, a veces (—no siempre, como en el caso de mi dolor de estómago subjetivo—) en el espacio y tiempo,

pero necesariamente con el concurso y forma de mi conciencia.

Sobre el conocimiento de tales objetos materiales, construimos los conceptos de clases, mediante abstracción y comparación, connotados por términos tales como «cera» o «gato». Podemos entonces tanto Descartes cuanto nosotros, distinguir cuándo «los sentidos nos engañan», porque cometemos el error de juzgar que algo existe cuando lo afirmamos sin suficiente y adecuada confirmación en la experiencia.

(...) y si juzgo porque mi imaginación o alguna otra cosa me persuade, siempre sacaré la misma conclusión... que los cuerpos materiales no son conocidos porque los vemos y tocamos, **sino porque los entendemos con el pensamiento.** (136 G.M.)

Las citas anteriores no sólo nos permiten observar que para el dato sensorial es un dato en la conciencia que lo percibe, sino que explícitamente Descartes afirma que la conciencia no sólo percibe datos sensoriales, sino que **interviene activamente**, en la **constitución** de los objetos materiales espacio, temporales.

Pero en fin, heme aquí insensiblemente en el punto a que quería llegar; puesto ya que esa cosa para mí manifiesta ahora, que los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por **el entendimiento sólo**, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos **sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento, veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu.** (136 G.M.)

La contribución de Descartes a la Filosofía y a las ciencias, consiste en identificar detalladamente el punto de partida metafísico (ta metata physika); el instrumento **previo, el lento, el observador, el sujeto** necesario para todo conocimiento, sentimiento, o pensamiento.

Descartes no dice como Berkeley: «Ser, es ser percibido», sino más bien, «ser, es ser conocido» y yo lo suscribo decididamente, pero advirtiendo que yo me apercibo como sujeto o conciencia.

4. Ideas claras y distintas

Para seguir el orden que Descartes sigue en las Meditaciones, pasaré a examinar lo que él denomina «ideas claras y distintas».

Habiendo encontrado la afirmación indubitable: **soy porque pienso**. Pretende Descartes encontrar otras proposiciones igualmente indubitables, «claras y distintas».

pero ¿no se también cuáles son los requisitos precisos para estar seguro de algo? (...) por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas...puedo distinguir cuando puedo dudar de cuando no puedo hacerlo. Y esto me permite afirmar que cualquier pensamiento claro y distinto, es verdadero. (G.M.138).

Llama la atención, sin embargo, que, aunque sólo la conciencia es indubitable para Descartes, (cuando piense en cualidades u objetos empíricos, o cuando piense o imagine objetos matemáticos de manera subjetiva), la existencia de los objetos materiales cotidianos no es una idea clara y distinta. «Yo veo verde» es indubitable, pero «existe ese perico verde», «el perico es verde», o «ese verde oscuro del árbol no es igual al del lago», son proposiciones que se refieren a objetos materiales en el espacio y tiempo, formuladas por la conciencia mediante sus facultades a priori. (término kantiano). «Yo pienso que la suma de los ángulos internos de un triángulo suman 180 grados» es indubitable, no sólo como pensamiento subjetivo, sino porque si el resultado del análisis del concepto, que no requiere de contrastación empírica porque no estamos hablando de nada que exista en la naturaleza, sino simplemente analizando el concepto como diría Leibniz. Si comprendo claramente lo implicado por el concepto «círculo», podré deducir válidamente la geometría de Euclides. De manera que las proposiciones de las matemáticas no se contrastan en la naturaleza, porque se deducen mediante una destreza adicional o facultad a-priori o previa de nuestra conciencia: la deducción válida a partir de un concepto que

en última instancia se fundamente en la experiencia. La proposición matemática es válida -aunque no exista un triángulo en la naturaleza, porque es el resultado del análisis de la premisa.

«Por lo cual, acaso haríamos bien en inferir de esto que la física, la astronomía, la medicina y cuantas ciencias dependen de la consideración de las **cosas compuestas que son muy dudosas e inciertas**» pero que «la aritmética, la geometría y demás ciencias de esta naturaleza que no tratan sino de **cosas simples y generales**, sin preocuparse mucho de sí están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable, pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados, y no parece posible que unas verdades tan claras y tan aparentes puedan ser sospechosas de falsedad o de incertidumbre.» (122).

Ha Señalado Descartes, en la Primera Meditación, que los argumentos deductivos de la matemática, si bien podrían ser dudados y suponerse falsos si fuera el caso de que un genio maligno nos hubiera creado con una mente mal configurada que no razona correctamente, es decir, la facultad de razonar o deducir, **podría** ser errónea aunque sea una facultad innata de mi conciencia, loco o dormido, $2+2=4$ y la suma de los ángulos internos de un triángulo son 180 grados. Sin embargo, Descartes privilegia entre todas las facultades de la conciencia, como claro y distinto únicamente al proceso de deducción.

Y no tengo por qué objetarme, en este punto que **acaso esa idea del triángulo haya entrado en mi espíritu por medio de mis sentidos**, por haber visto alguna vez **cuerpos** de figura triangular; pues puedo formar en mi espíritu infinidad de figuras, de las que no cabe sospechar en lo más mínimo que hayan entrado en mí por sentidos, y, sin embargo, no deja de serme posible **demostrar varias propiedades de su naturaleza**, como hice de la del triángulo. Esas propiedades deben ciertamente ser todas verdaderas, ya que **las concibo claramente**; y por ende son algo y no una pura nada; pues es bien evidente que todo lo que es

verdadero es algo, siendo la verdad y el ser una misma cosa; y he demostrado ampliamente más arriba que todo lo que conozco clara y distintamente es verdadero mientras lo estoy concibiendo clara y distintamente y recuerdo que cuando aún estaba adherido con fuerza a los objetos sensibles, había puesto en el número de las más constantes verdades, las que concebía clara y distintamente acerca de las figuras, los números y demás cosas que atañen a la aritmética y a la geometría. (166 G. M.).

Podemos imaginar conceptos que a lo mejor no denotan algo en el mundo, **a partir de los cuales**, pueden llevarse a cabo razonamientos válidos, para analizar y a veces hasta ampliar el concepto inicial (argumentos analíticos o sintéticos a-priori en terminología kantiana).

Ahora bien si pudiendo yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue en consecuencia que todo cuanto reconozco clara y distintamente pertenecer a esa cosa, le pertenece en efecto. ... que todo lo que puedo demostrar de un número o de una figura **pertenece verdaderamente a la naturaleza** de ese número o de esa figura. (167 G.M.).

Es evidente que Descartes está hablando de la deducción, pero equivoca los términos: La existencia se predica de los objetos materiales, y la proposición es verdadera si tales objetos existen y podemos contrastarlo; pero la validez de una proposición no garantiza la existencia de lo referido por la proposición. Lo que está denominando Descartes como «claro y distinto» es la validez de la deducción en los juicios que sin duda no requiere contrastación ni confirmación empírica, precisamente porque no se refiere a la verdad ni a la existencia de los objetos, y esto lo admite explícitamente, al conceder que las matemáticas no requieren de objetos materiales existentes para ser «verdad», ni de datos empíricos ni síntesis subconsciente o inconsciente que permita afirmar y contrastar «la existencia» de lo denotado por el sujeto. Puede ocurrir que los entes matemáticos sean únicamente conceptos que se indujeron o imaginaron partir de la

experiencia, pero la validez del juicio matemático o lógico, no necesita de la experiencia ni de la verdad para ser válido.

La confusión de Descartes entre validez y verdad, pareciera desprenderse de algunas posiciones escolásticas sobre las Ideas innatas, verdaderas y eternas como afirma Platón.

(...) como cuando imagino un triángulo, **aun cuando quizás no haya en ninguna parte del mundo, fuera de mi pensamiento**, una figura tal como esa, ni naturaleza o forma o esencia determinada de esa figura, la cual es inmutable eterna y yo no he inventado, y no depende en manera alguna de mi espíritu. (166 G.M.-)

Y no sólo conozco esas cosas con distinción, cuando las considero así en general, sino que también por poca atención que ponga, llego a conocer una infinidad de particularidades acerca de los números, las figuras, los movimientos y otras cosas semejantes, cuya **verdad** se manifiesta con tanta evidencia y concuerda tan bien con mi naturaleza, que cuando comienzo a descubrirlas, no me parece que aprendo nada nuevo sino más bien que recuerdo lo que ya sabía antes, es decir, que me apercibo de cosas que ya estaban en mi espíritu, aun cuando no había dirigido todavía mi pensamiento hacia ellas. (166)

(...) como la esencia de un triángulo rectilíneo el que la magnitud de sus tres ángulos es igual a dos rectos, **o bien de la idea de una montaña la idea de un valle**. (168 G.M.)

Los ejemplos que Descartes proporciona como ideas claras y distintas, son diversos: triángulos, que no pueden tener más ni menos de tres lados, cuya suma de sus ángulos internos es de 180 grados; ideas de **montañas que necesariamente requieren un valle**.

Ahora bien: si pudiendo yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue en consecuencia que todo cuanto reconozco clara y distintamente pertenecer a esa cosa, **le pertenece** en efecto. (167 G.M.)

No obstante, Descartes califica de «**oscuros y confusos**» los resultados del uso de otras facultades de la conciencia tales como la facultad de sintetizar objetos a partir de datos, o proponer hipótesis en el campo de la medicina o la astronomía o de inducir leyes a partir de ejemplos reiterados y otras ciencias, precisamente porque estas proposiciones no son deductivas y deben contrastarse empíricamente.

El tema de la naturaleza de las matemáticas no lo desarrolla Descartes en las Meditaciones Metafísicas, donde presenta sólo la deducción válida. Pero al ser el espacio y el tiempo, formas a-priori dotadas a los objetos materiales por las facultades de la conciencia, en Descartes, dan lugar a diversas posiciones sobre la realidad de tales formas. Tema del mayor interés, que rebasa la naturaleza de este ensayo.

Lo importante es notar que Descartes confía en su capacidad de deducir válidamente como clara y distinta, y con esa capacidad, acude a Dios, para que **Él de fé** de que nuestra conciencia está configurada correctamente, y no estemos engañados ni por el sueño ni por el genio maligno. A la deducción le atribuye la infalibilidad. A la hipótesis inconsciente sobre los datos sensoriales, (síntesis) la falibilidad. Pero tanto la deducción cuanto la síntesis de la apercepción conjuntamente con las facultades de percepción, abstracción, imaginación, memoria y otras facultades necesarias para conocer el mundo y para hacer ciencia, como puede ser también el principio de causalidad, son facultades de la conciencia.

Para demostrar que nuestra conciencia es la que debe ser, es decir, es la correcta, simplemente Descartes habría podido señalar que nuestra conciencia está así constituida y que «no hay otra». Claro que podemos suponer que, si fuéramos langostas, posiblemente nuestra conciencia (porque supongo que la langosta tiene algún tipo de conciencia) nos presentaría un mundo distinto, circunscrito a las facultades desarrolladas por las langostas para sobrevivir en el entorno en que viven las langostas, según los científicos evolucionistas, que atribuyen el desarrollo de la conciencia a la necesidad de sobrevivir. Pero los seres humanos tenemos la conciencia con las facultades necesarias para conocer un mundo en

cuyo contexto vivimos. Esto lo va a reconocer Descartes en la Meditación Sexta, cuando nos afirma que Dios nos hizo de la mejor manera para que logremos el propósito de sobrevivir aunque esto implique que podemos equivocarnos a veces.

Pero es preciso señalar como lo hice antes, que las ideas matemáticas no son para Descartes ideas innatas. Ni son arquetipos que existen en otras dimensiones. La conciencia no viene con ideas innatas sino con facultades innatas, que según afirman algunos científicos, hasta pueden modificarse para mejorarse.

Yo considero que Descartes privilegia la deducción, y la denomina «clara y distinta» e indubitable para utilizarla en su demostración de la existencia de Dios: **distingo** cuando me equivoco de cuando no me equivoco, (distingo cuando no me equivoco, si encuentro el indubitable Cógito), de manera que **es evidente que poseo una perfección**: la capacidad de distinguir el error, distinto de la indubitabilidad. Y como es más perfecto conocer la indubitabilidad del Cógito, que equivocarse cuando veo un sillón o creo haberlo visto, y puedo distinguir la apodicticidad e indubitabilidad del Cogito y la validez de los juicios analíticos y sintéticos a-priori y diferenciarlos de los juicios empíricos a posteriori, poseo la perfección, es decir la capacidad de distinguir lo indubitable de lo posible. **Y si poseo tal perfección, y yo me la hubiera dado, yo podría haberme hecho perfecto... pero soy imperfecto.** Luego...yo no me hice, sino que soy un producto de Dios que me creó. Dios existe porque es mi creador.

Considero que Descartes no necesita garantizar la validez de la deducción, ni la facultad de síntesis de los objetos materiales, ni la capacidad de formular leyes o hipótesis inductivamente. La capacidad de diferenciar lo indubitable de lo dudable, no es una perfección; es sólo una facultad innata de la conciencia. Y tampoco es necesario que del análisis del concepto de perfección se pueda deducir que aunque somos imperfectos y a veces nos equivocamos tanto cuando deducimos como cuando afirmamos que algún objeto existe o hacemos ciencia, es mejor equivocarnos que no equivocarnos. De manera que aunque lograra Descartes su cometido de deducir a partir

del Cógito la existencia de una perfección que no pude haberme dado yo y por lo tanto me la dio Dios, a todas luces **el argumento es circular**: Mi lógica puede ser falaz porque un creador maligno podría haberme hecho defectuoso, pero puedo utilizar mi «dudosa» razón para demostrar con ella la existencia de un Dios que no podría haberme engañado construyéndome con una lógica defectuosa, porque es infinitamente bueno aunque considere que es mejor que me equivoque a veces.

Igualmente, apela Descartes al argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios que validará igualmente la corrección de mis razonamientos: mediante el análisis deductivo de la idea de Dios perfecto, y siendo la existencia una perfección que yo no tengo, pero que puedo concebir porque diferencio cuando conozco indubitablemente de cuando no lo hago, Dios que sí posee todas las perfecciones, y existir es una perfección, Dios existe.

Se discute en algunos ámbitos matemáticos y filosóficos, si las matemáticas son el estudio del espacio y del tiempo, si pueden reducirse a la lógica al ser precisamente la forma del juicio mediante el que razonamos, si puede tener otros valores y carecer del principio de no contradicción o del principio del tercer excluido. Yo pienso que podemos razonar equivocadamente e incurrir en contradicciones, pero la no contradicción y la ley del tercer excluido son necesarias para la validez de un argumento o de un modelo matemático. Bernhard Riemann, en su obra «Sobre las hipótesis que subyacen a la geometría», 1954, trató el tema de los postulados de la geometría euclídea e inició la investigación sobre las geometrías distintas, que han tenido gran impacto en la ciencia contemporánea, pero no cuestionó la validez en la argumentación. Igualmente Nicolai Lobachevski matemático ruso 1855 investigo los postulados de la geometría euclidiana para proponer otras geometrías, pero no cuestionó los principios de la deducción.

Como dirían Leibniz y Lewis (aunque no ciertamente en apoyo a Descartes), la razón es válida, en todos los mundos posibles. Otra forma de decir, que el ser humano no puede deducir correctamente si tal deducción no es válida. Tomando como validez los principios de la lógica

mencionados arriba y algunos otros implícitos en ellos. Leibniz, Fregue, Gödel, Boole, Russell y muchos otros filósofos y matemáticos, han discutido el tema de la validez de la deducción, y el principio de no contradicción. Sobre el tema del espacio, el tiempo, la causalidad, como formas a-priori de la conciencia y su posible objetividad, encontrarán en S. Körner «The Philosophy of Mathematicas», un análisis muy interesante y exhaustivo.

5. La causa ignota de las sensaciones

Ahora bien: el error principal y más ordinario que puede encontrarse en ellos, es **juzgar que las ideas que están en mí, son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí**, porque es bien cierto que si considerase las ideas sólo como modos o manera de mi pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de errar. (140 G. M)

En el párrafo anterior, habla Descartes de «las ideas que están en mí» y de las «**cosas que están fuera de mí**». Habíamos dicho que «las cosas que están fuera mí», tales como la cera o el sillón, no son independientes de la conciencia aunque se perciban como fenómenos objetivos en el espacio y el tiempo aunque también podrían estar dentro de mí como sería el caso de que habláramos de nuestro corazón. Se requiere de una conciencia para que haya datos, e igualmente para que haya objetos, imaginaciones, deducciones, recuerdos, sentimientos.

Por cierto que, considerando las ideas de todas estas cualidades que se presentaban a mi pensamiento y que son las únicas que yo sentía propia e inmediatamente, creía, no sin razón, **que lo que sentía eran cosas enteramente diferentes de mi pensamiento sin que para ello fuese precisa mi previa autorización; de suerte que no podía sentir objeto alguno, por mucho que quisiera, si el tal objeto no se hallaba presente al órgano de uno de mis sentidos**; y que en mi poder no estaba de ninguna manera, el no sentirlo si se hallaba presente (G.M.176)

Ya vimos que los datos se reciben de manera autónoma, y sin desearlos, y a partir de ellos, sintetizamos con nuestra conciencia los objetos materiales cotidianos que **existen**: la cera, el sillón, los hombres... Y no hay nada en nuestra conciencia que no haya pasado antes por nuestros sentidos porque la conciencia si bien tiene facultades innatas, no viene con ideas innatas. Los datos son el inicio de todo nuestro conocimiento de objetos materiales.

Sin embargo, en el contexto, de lo examinado anteriormente, las afirmaciones que constan en la última cita, tienden a confundir: Descartes utiliza los términos «objetos materiales» para referirse a las causas ignotas de los datos empíricos, pero ha utilizado los mismos términos para referirse a los fenómenos objetivos que existen y nos rodean cotidianamente.

Es evidente que Descartes no está hablando de las mismas cosas: Por un lado están los fenómenos que sí tienen las propiedades que se presentan a nuestros sentidos y suscitan una síntesis activa en la conciencia, que los convierte en objetos materiales, en el espacio-tiempo; y por otro lado, están los objetos corporales, que independientemente de la conciencia, son «posiblemente» (o quizás requeridos por nuestra conciencia por el principio de causalidad que Kant atribuye a una facultad a-priori que la conciencia impone), las causas que incitan o estimulan en nuestros órganos sensoriales la presencia de los datos empíricos.

Refiriéndose a las causas ignotas de la aparición de los datos en nuestros sentidos, nos dice Descartes, que tales objetos corporales independientes de nuestra conciencia y que causan nuestras sensaciones, no pueden tener las propiedades que sí tienen los objetos materiales que existen en nuestro mundo cotidiano y que percibimos.

El problema que enfatiza Descartes es simple: cuando afirmo que existe un sillón café en mi oficina, mi conciencia percibe su color, su olor, y otras sensaciones empíricas a partir de las cuales **activamente, aporta el «juicio» o síntesis**, que unifica los datos en objetos espacio-temporales y que, con **mi tendencia natural**, atribuyo los datos percibidos al fenómeno objetivo que existe. Algunos objetos de conocimiento están «fuera de mí», pero dependen de mi conciencia. Pero

cuando afirmo que existe un «objeto corporal» que causa los datos sensoriales porque estimula mis sentidos, no estoy hablando de los mismos objetos; **esa causa** no tiene las propiedades que sí tienen los fenómenos ni es correcto atribuírselas. Esa causa no es azul, ni sabe dulce como la miel de la cera.

Kant nos afirma que ese «algo» ignoto, es postulado por mi conciencia, porque el principio de la causalidad, al igual que el espacio y el tiempo, son aportados a los objetos cotidianos mediante la síntesis a-priori de la conciencia. Científicos contemporáneos, que trabajan con la ley universal de la causalidad, admiten que tal ley es necesaria en todos los ámbitos científicos, aunque la física cuántica quizás la ponga en duda en estos momentos, cuando intentamos objetivarla o estudiarla como objeto.

Pero es preciso que se comprenda claramente, afirma Descartes, que a ese «algo» que no podemos conocer empíricamente, porque precisamente al hacerlo se nos presenta como dato, no podemos atribuirle los datos (o propiedades) que atribuimos y percibimos en los objetos cotidianos. Sin embargo, si no existiera un mundo totalmente independiente de nuestra conciencia que activamente causara los datos en mis sentidos, Dios nos estaría engañando al habernos constituido con la inclinación poderosa de creer en su existencia.

Mas esa **facultad activa** no puede estar en mí, considerado como algo que piensa, puesto que no presupone mi pensamiento, y puesto que esas ideas se han presentado muchas veces en mí sin que yo contribuya en nada a ello, y a veces contra mi deseo. Precisa pues necesariamente **que se halle esa facultad en alguna sustancia diferente de mi...** Pues no habiéndome dado Dios ninguna facultad, para conocer que ello es así, sino muy al contrario, **una poderosa inclinación a creer que las ideas parten de las cosas corporales**, no veo cómo podría disculparse el engaño, si en efecto esas ideas partieron de otro punto o fueran producto de otras causas y no de las cosas corporales. (179 G.M.)

Por un **ciego impulso** atribuimos a los objetos materiales cotidianos las propiedades o datos que percibimos, cuando nadie está presente para percibirlos. Pero ese ciego impulso es una tendencia natural que podemos aceptar o no. Los fenómenos u objetos que están «fuera de mí» y nos rodean, sí poseen las propiedades que percibimos. Y, además, el sillón, el libro, la persona, la cera, el universo, los quanta no existen sin la conciencia. No son independientes de mi conciencia. Pero las **supuestas e independientes causas de los datos** que sí percibimos, pertenecen al mundo independiente que no podemos conocer. A los objetos corporales independientes de toda conciencia, no podemos atribuirles ninguna propiedad más que la de ser causa.

Y ciertamente, clases de colores, olores, sabores, sonidos, calor, dureza etc. infiero que, en los cuerpos de donde proceden esas diferentes percepciones de los sentidos, hay algunas variedades correspondientes, aunque quizá esas variedades no sean efectivamente semejantes a las percepciones. (176 G.M.)

El «algo» que causa en mi cerebro la sensación de color, no tiene color. El «noúmeno»; no es de color café, como si lo es el sillón que está ahí cuando lo observamos (y que no está ahí cuando no lo observamos).

Termina Descartes sus Meditaciones confiando en que Dios no engaña cuando creemos estar despiertos, porque podemos confirmar ciertamente que no estamos dormidos y sería demasiado extraño que Dios nos diera tendencias tan objetables.

Y deberé rechazar las dudas de estos días por hiperbólicas y ridículas, y principalmente la tan general incertidumbre acerca del sueño que no podía distinguir de la vigilia; pues ahora encuentro una muy notable divergencia, y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar los ensueños nos con otros y con el curso de la vida... Y no debo poner en duda la verdad de tales cosas, si, habiendo convocado, para examinarla, mis sentidos todos, mi memoria y mi entendimiento, nada me dice ninguna de

estas facultades que no se compadezcan con lo que me dicen las demás. Pues no siendo Dios, capaz de engañarme, se sigue necesariamente que en esto no estoy engañado. (189 G. M.)

Puedo resumir la posición cartesiana respecto al conocimiento con una alegoría: Somos como una linterna que ilumina al otro objeto (noúmeno), pero al iluminarlo selecciona con sus facultades de percepción, con la síntesis inconsciente y a-priori de la conciencia, con su lógica indubitable, con su imaginación, y sus propias limitaciones y prejuicios, lo que podemos aprehender.

La postulación de la hipotética existencia de un Universo autónomo que necesariamente debe ser causa de los datos empíricos, proviene de la clara observación de que los datos nos aparecen autónomamente y a veces hasta sin quererlos y que, en tanto datos, los recibimos pasivamente. Desde luego, parece lógico pensar que si con nuestras facultades de la conciencia percibimos tales datos, debe haber algo, que causa o estimula nuestros sentidos, -porque todo efecto tiene su causa- y que se nos presenta como unidades discretas, o cuerpos unitarios, contables, extensos, temporales... porque así se nos aparecen los fenómenos de nuestro mundo.

No obstante la relación causal que pretendemos ocurre entre objetos del mundo cognoscible o fenoménico y el universo independiente, no es contrastable. «Causa», es un término científico que establece relaciones entre objetos **existentes** empíricamente sintetizados y contrastados -es decir, entre fenómenos como asegura Hume-. No parece que sea correcto atribuir tal relación entre un mundo que supuestamente está ahí como motivo o explicación de las percepciones que «deben» estimular nuestros sentidos a producir datos sensoriales como afirma Locke, si la causa no es contrastable ni conocible. Según Kant, la causalidad, así como el tiempo y el espacio, y otras propiedades primarias, son categorías aportadas (a-priori) por la conciencia y no es válido ni verdadero atribuirles a una realidad independiente de la conciencia. Yo por mi parte creo —tengo fe— en el «noúmeno» y me parece ilógico y absurdo pensar que nuestro mundo

y universo no tenga una causa material, y sea creación de nuestra propia conciencia humana.

Es posible que las facultades de nuestra conciencia, se hayan ido desarrollando en el tiempo porque somos animales en evolución, seleccionados o «moldeados» por nuestras necesidades de supervivencia en el Planeta Tierra según las teorías científicas sobre la evolución de las especies, suficientemente comprobadas como verdaderas.

Es cierto que Dios pudo arreglar la naturaleza de tal manera que ese mismo movimiento del cerebro **hiciera sentir al espíritu otras** muy diferentes cosas; por ejemplo, que se hiciera sentir a sí mismo como estando en el cerebro o, por último, cualquier otra cosa de las que pueden ser, pero nada de eso habría contribuido tanto a la conservación del cuerpo como lo que sentimos realmente. Así también, cuando necesitamos beber, prodúcese en la garganta cierta aridez que mueve los nervios y por ellos las partes interiores del cerebro, y ese movimiento hace que el espíritu sienta el sentimiento de la sed, **porque en tal ocasión nada hay que nos sea más útil que saber que necesitamos beber para conservar nuestra salud, y así sucesivamente.** (188 G.M.)

Lo anterior me permite afirmar que podemos investigar, por un lado, el mundo que conocemos y toda su estructura, y a eso lo llamamos conocimiento verdadero y científico de la realidad, y por otro lado podemos investigar la naturaleza de nuestra conciencia siendo la psicología y la neurociencia, las disciplinas que se ocupan de estudiar su naturaleza. Ciertamente, cuando los físicos hablan de la existencia de una hipotética partícula u onda que excita mis órganos sensoriales para producir azul en mi conciencia, necesariamente están utilizando la conciencia como instrumento cognoscente y sus referentes «no están fuera de mí», es decir, dependen de nuestra conciencia.

Aunque es preciso anotar que en la investigación neurocientífica que intenta descubrir las propiedades o facultades intrínsecas de la conciencia, intervienen las facultades de nuestra conciencia como en toda investigación científica, como afirma Jacques Lacan en su colección

Ecrits, 1966, y esto presenta el problema de que al enfocar la conciencia, la enfocaremos con sus propios instrumentos cognoscitivos, «objetivándola».

Igualmente surge de inmediato la pregunta ética: tiene algún sentido ocuparse de demostrar que todo conocimiento involucra la conciencia porque es ésta la que conoce? ¿Y por lo tanto la realidad conocida lleva el sello, el filtro, la forma o firma del conocedor? ¿Porque si supongo que conocemos la realidad filtrada, sintetizada, teñida por nuestras capacidades, qué importancia tiene para la humanidad saberlo?

Pienso que sí es importante no sólo saberlo sino que hasta podríamos mejorar el instrumento: la conciencia. Si la ciencia construye la realidad con los instrumentos que proporciona la conciencia y ésta puede ser ayudada para ser más amplia mediante descubrimientos científicos tales como telescopios, microscopios, inteligencia artificial, física clásica o cuántica... podrá también discriminar éticamente su constitución para contribuir a dirigirla hacia el propio bienestar, para el bien común y para la supervivencia de la especie, que sospechamos que podría ser el propósito (¿Divino?) de la evolución.

Sobre Descartes, podemos afirmar que es racionalista, porque finca toda la existencia y conocimiento de nuestro mundo, en la conciencia, pero igualmente podemos decir que es empirista: La conciencia metafísica conoce directamente los datos causados por el mundo independiente, y sin éstos, no podrían sintetizarse los objetos fenoménicos, ni formularse conocimiento alguno. Nuestra realidad se enriquece mediante observaciones y experimentos que nos permiten ampliar nuestras capacidades de percibir, y bien puede ser que haya en el Universo una realidad que tenga magnitudes inconmensurables con nuestra conciencia. Pero igualmente es difícil darle toda nuestra confianza a algo que no podemos conocer, pero que cuenta con nuestra ingenua posición sobre la causalidad. Bien podría ser posible que nuestra conciencia misma construya con sus **facultades activas** y sin causa alguna, los datos que **aparecen espontáneamente y a veces hasta se nos imponen sin quererlo**. En ese caso, nuestra naturaleza, **esa poderosa inclinación a creer que los datos**

proviene de causas independientes de nuestra conciencia, nos estaría engañando. Cómo disculpar tal engaño si lo atribuimos a Dios que nos hizo, dice Descartes.

Nos encontramos con la enorme incógnita del conocimiento del universo. El conocimiento de las causas de nuestras percepciones va evolucionando, pero... siempre en el contexto de los fenómenos. Una vibración de los cilios ciliados ubicados en el oído interno, en la cóclea, que transmiten la vibración al cerebro para que yo escuche los sonidos, no me permite conocer la causa que parte del mundo independiente. La vibración que proponemos como explicación, es una hipótesis que debe ser empíricamente contrastada para que le demos carácter de existencia. Y como tal, puede ser sustituida por otras entidades teóricas cuya existencia debe necesariamente ser contrastada empíricamente. Precisamente el conocimiento, la ciencia, busca explicaciones a los fenómenos, y en última instancia, toda entidad postulada, se confirma o contrasta en ellos. El Bussón de Higgs existe, sólo porque se logra conseguir evidencia empírica observable en el acelerador de hadrones del Instituto Cern.

Descartes afirma que bien podría ser - porque para Dios nada es imposible- que lo que produce en mí el color rojo tenga el color rojo porque está siendo percibido por Dios, (Berkeley) pero eso no podré saberlo, porque lo que puede existir independientemente de mi conciencia, no puede ser percibido por mi conciencia tal y como es, ni tampoco ser pensado sin que sea pensado ni razonado por mi conciencia. No podemos conocer cómo es el mundo independiente, sino únicamente sabemos y conocemos que los datos empíricos se presentan sin mi venia para que construyamos el universo. Quizás provengan de «algo» que será por siempre ignoto.

Volviendo a la alegoría de la linterna, el mundo que nos rodea, aparece cuando encendemos la linterna, y aunque intentamos ampliar el ámbito de lo iluminado inventando aparatos científicos para mejorar la luz que emite la linterna, siempre observaremos sólo lo iluminado.

Cuando apagamos nuestra linterna, el mundo nuestro desaparece. Con el conocimiento del mundo iluminado, tomamos decisiones que inciden en la realidad humana, antropocéntrica

y antropomórfica. Y en busca de su estructura, de sus leyes, de sus causas, hacemos historia. El mundo «nuestro» es dependiente de las facultades de la conciencia y traicionaríamos el significado de «saber», si pretendiéramos afirmar que conocemos lo que es independiente de la conciencia, con una conciencia activa que conforma de alguna manera, todo lo conocido.

No niego la posibilidad de un Universo que escape a nuestro conocimiento. Tampoco digo que el Mundo que conocemos es la única posibilidad. Sólo digo que **todo** lo que conocemos, que es histórico, se va ampliando según se amplían nuestras facultades; y el conjunto de «verdades» que descubrimos, necesariamente lleva impresa la huella de nuestra conciencia y así lo ha dicho Descartes cuya argumentación suscribo. No lo cito como argumento ad-*verecundiam* sino como el genio que con las citas que aporto, me guió en mis conclusiones sobre el conocimiento. Nuestro mundo es antropocéntrico y antropomórfico necesariamente.

Notas

1. Tanto los psicólogos cuanto los neurocientíficos llevan a cabo estudios para conocer la conciencia, y sus facultades que aparentemente dependen del funcionamiento del cerebro, de las aptitudes innatas en la información provista por el ADN, de las experiencias durante el crecimiento y en el pasado.
J. Piaget en su obra «El Desarrollo de la Inteligencia en el Niño» 1936, estudia las aptitudes o facultades innatas que el niño desarrolla en su relación constructiva con el mundo.
Jacques Lacan en su colección *Ecrits*, 1966, nos afirma que es imposible que conozcamos nuestra conciencia, con la conciencia sin deformarla, porque el solo hecho de aplicarle nuestras facultades cognoscitivas que son activas (como lo dirán más adelante Descartes y Kant) la altera, aunque mediante el psicoanálisis podemos acercarnos a ella, a su desarrollo, a su inconsciente y subconsciente, que se van forjando desde la infancia.
Los neurocientíficos nos dicen que hay mucho más en nuestra conciencia de lo que estamos conscientes (inconsciente y subconsciente) y nos hablan del papel del desarrollo del cerebro.
2. El estudio de la constitución de la conciencia no será objeto de análisis en este ensayo. Sólo intento señalar que para Descartes, (y para mí) es la conciencia con sus facultades, la que nos permite conocer el Universo, y por ello éste tiene los límites, y configuración que nuestra conciencia impone, siendo sin embargo, histórica en tanto que logremos no sólo ampliar los ámbitos empíricos mediante aparatos distintos que podamos construir para ayudarnos, sino también los medios psicológicos que nos permitan evolucionar correctamente. Y esta última palabra nos sugiere la ética. Tema que sobrepasa mi interés inmediato.

No hablaré de las propiedades o cualidades de los objetos materiales, (particulares y universales) sino únicamente afirmo que el lenguaje inicia su complejo empleo cuando aprendemos su significado mediante ostensión. Cuando afirmo que azules (propiedad) son los ojos de Habibi (nombre propio de mi gato), y considero que las personas acuerdan conmigo, confío en que ellas están otorgándole el significado «azul» o a Habibi, a eso que perciben, sintetizan y podemos señalar ostensivamente. A lo más que llegamos con nuestra privada experiencia, como lo dirían R. Carnap *op cit*, y Jean Piaget (*La Construcción del Pensamiento en el Niño*. 1923), es a ponernos de acuerdo mediante la ostensión, sobre el significado de los términos lingüísticos. Al niño le decimos: aquí, azul. Aquí también azul. Hasta que el niño madura su esquema conceptual y aprende el significado de algunas palabras que denotan lo que consideramos son nuestras percepciones de las **propiedades** de los **objetos**. Igualmente ocurre en el caso de «gato» cuando denotamos objetos semejantes. El significado de nuestras palabras tiene su primera fuente en la experiencia empírica. Y si las experiencias empíricas son privadas, privado será también el significado de nuestro lenguaje que para ser «público» porque lo es, requiere acuerdos previos que comienzan en la ostensión y denotación de los referentes siempre en última instancia, privados. Mis objetos y sus objetos serán «los mismos», en el tanto ambos podamos denotarlos mediante el lenguaje. ¿No obstante, nuestra conciencia y sus contenidos siempre será privada... hasta nuevo aviso? ¿Es decir, podrá la ciencia conectar nuestras conciencias?

Joyce Zurcher (jzurcher@me.com) es Profesora jubilada de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 25 de julio, 2024.

Aprobado: 1 de junio, 2024.

María Luisa Femenías

Breve nota sobre una vida que dejó huella

Quienes hemos estudiado la obra de Simone de Beauvoir no podemos ignorar al menos dos nombres; el de Celia Amorós —la Maestra— y el de Teresa López Pardina —la primera tesis que en lengua castellana homenajeó a la francesa, designándola sin ambages Filósofa. A Teresa hoy debemos rendirle nuestro modesto homenaje. Madrileña por adopción, Teresa dedicó su vida al feminismo filosófico y a quien consideró la precursora y exponente más aguda del pensamiento ilustrado francés en clave feminista; Simone de Beauvoir. Con el rigor de sus análisis, producto de su estricta formación en la filosofía Existencialista y una claridad expositiva poco comunes, Teresa comenzó a publicar una serie de obras sobre Simone de Beauvoir instalándola como filósofa en una cadena genealógica, por utilizar conceptos de Amorós, que se remontaba a los ensayistas franceses del siglo XVII y XVIII. Así, despejó con precisión las dudas existentes sobre su (supuesta) dependencia teórica de Jean Paul Sartre, e iluminó conceptos clave presentes en *El Segundo Sexo*, como el método progresivo-regresivo o la noción de situación, sólo mucho más tarde teorizados por Sartre. Incluso en la implementación de dichos conceptos señaló distancias teóricas e influencias ajenas a Sartre, su compañero de vida. Con esa maniobra, emergió en primer plano el peso en la filosofía beauvoiriana de la obra de Maurice Merleau-Ponty o, sólo por dar otro ejemplo, la del mismo Edmund Husserl. Bajo esa luz, la obra ensayística de Beauvoir cobró nueva relevancia y dejó en claro

su peso filosófico. Beauvoir novelista también era filósofa crítica y había impulsado, en la lectura de Teresa López Pardina, un feminismo de raíz ilustrada que despejaría lo que, unos años más tarde, en un breve artículo sobre racismo, Arendt denominaría «segregación». Las mujeres, subrayó López Pardina en su lectura de Beauvoir y del psicoanálisis (en colaboración con la también recordada Asunción Oliva Portolés), habían quedado segregadas de la historia, oprimidas, clausuradas en sus potencialidades.

Licenciada en Filosofía y Letras, por la sección de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, trabajó desde 1982 como catedrática de Filosofía de Institutos de Enseñanza Secundaria. En sus últimos años como estudiante de carrera había trabajado en Sociología de la Educación con el profesor José Luis L. Aranguren, uno de los filósofos y ensayistas españoles más influyentes del siglo XX, participando de una investigación sobre la cultura de los universitarios españoles, en paralelo con la de los profesores P. Bourdieu y J. C. Passeron en Francia. Muchos de esos resultados aparecieron en el libro de Pierre Bourdieu *Les héritiers*, que Teresa tradujo y publicó en la editorial Labor, con el título *Los estudiantes y la cultura*. Más tarde en 1992, se doctoró en filosofía en la misma universidad con una tesis dirigida por Celia Amorós, dedica a Simone de Beauvoir. Era aún una época en que a las mujeres no les era fácil acceder a cátedras universitarias, relegándose por lo general a profesoras de bachillerato. Desde ese



espacio, lejos de encasillarse sólo en el pensamiento de Simone de Beauvoir, Teresa López Pardina extendió sus investigaciones al campo de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX y hasta comienzos del siglo XXI, por un lado, continuando con sus investigaciones en sociología de la educación, por otro.

Tras una intensa labor y desde hace unos años retirada de la vida académica, en este comienzo de diciembre de 2023, tan tumultuoso y alejado de los ideales feministas de paz y justicia, Teresa López Pardina apagó su voz.

Consignamos a continuación sus obras más significativas:

Libros:

- Simone de Beauvoir (1908-1986)
- Simone de Beauvoir: Una filósofa del siglo XX.
- La hermenéutica existencial en Simone de Beauvoir.
- Crítica feminista al psicoanálisis y a la Filosofía (junto con Asunción Oliva Portolés)

Y sólo a modo de ejemplo de su prolífera producción en revistas especializadas:

- «El cuerpo de las mujeres como *locus* de opresión/represión»
- «De Simone de Beauvoir a Judith Butler: el género y el sujeto»
- «Quiénes somos las mujeres»
- «Simone de Beauvoir y Sartre: consideraciones hermenéuticas en torno a *El segundo sexo*»
- «Simone de Beauvoir: la filosofía existencialista y el feminismo»
- «En memoria de Aranguren»
- «Beauvoir en su centenario»
- «Flora Tristán: feminismo y socialismo»
- «Simone de Beauvoir y el feminismo posterior»
- «Simone de Beauvoir y Sartre: coincidencias y diferencias»
- «El bagaje filosófico de Beauvoir»
- «La figura de Nawal-el-Saadawi y el feminismo egipcio posterior a Nasser»
- «Reflexiones sobre feminismo y laicidad»

Valgan estas pocas palabras para recordar a Teresa investigadora, pero por sobre todo, entrañable amiga.

María Luisa Femenías (mlfeme@yahoo.com.ar). <http://orcid.org/0000-0003-1144-1197>. La autora es profesora de la UBA y que es miembro del Comité Asesor Internacional de la RF-UCR.

Recibido: 4 de agosto, 2024.

Aprobado: 15 de agosto, 2024.

IV. RECENSIÓN

Kenneth Novis

Marx with Spinoza: Production, Alienation, History.
Franck Fischbach. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2023. 160 páginas. Traducción de Jason Read.

Los intentos de combinar a Marx y Spinoza han sido ubicuos en la llamada teoría francesa desde la década de 1960, a partir de los trabajos de Gilles Deleuze, Alexandre Matheron y los diversos académicos asociados con el *Groupe Spinoza* de Louis Althusser. Entre estos intentos de combinación, algunas características se han mantenido, a grandes rasgos, consistentes. La principal de ellas es la preferencia por las obras posteriores y «maduras» de Marx, sobre la base de que representan su abandono de un punto de vista humanista que se supone es la antítesis del spinozismo. Muchos de los textos fundamentales de esta tradición siguen sin traducirse al inglés hoy en día; el más notorio de todos es *Individu et communauté chez Spinoza*, de 1969, de Alexandre Matheron. Fischbach no se cuenta entre estos decanos de la investigación de Marx-Spinoza; sin embargo, la pertinencia de *Marx with Spinoza* es bastante clara. El libro de Fischbach proporciona un contrapeso crucial a la supuesta afinidad entre las obras posteriores de Marx y la metafísica monista de Spinoza.

El argumento que Fischbach desarrolla a lo largo de este breve trabajo es sumamente condensado y su argumentación toma muchos desvíos. Su fundamento, sin embargo, se anuncia en la introducción: no es cierto, como lo es para algunos marxistas hegelianos, que el desarrollo de la subjetividad sea una fuerza contraria al capitalismo. Más bien, la subjetividad es un dispositivo táctico clave para el mantenimiento del control capitalista. Para defender esta tesis,

Fischbach observa cómo la filosofía naturalista de Spinoza está imbricada en los primeros escritos de Marx sobre la alienación; o, en palabras de Fischbach, «es ‘como si’ la Ética de Spinoza le hubiera proporcionado a Marx su ontología» (18). Esto supone una mejora con respecto a intentos anteriores que intentaron establecer la influencia de Spinoza en Marx, aunque Fischbach no parece plenamente convencido de que sus conclusiones sean sólo condicionales: las páginas que preceden a esta conclusión hacen notar, de modo bibliográficamente preciso, que Marx estuvo más influido por Spinoza en sus primeros trabajos (cf. Bianchi 2018). La incertidumbre sobre este punto engendra una tensión en el uso que hace Fischbach de Spinoza. Si «

El valor de «desviarse» hacia Marx a través de Spinoza se pone de manifiesto por la claridad que ofrece respecto de la alienación. Si somos, como para Spinoza, Marx y Heidegger (8), seres esencialmente mundanos, es posible interpretar la alienación no como una alienación de nuestra subjetividad, sino como una alienación de nuestra objetividad. La objetividad de la que estamos privados por la alienación es nuestra «relación natural con aquellos objetos esenciales que son, para la humanidad, las cosas de la naturaleza y otros seres humanos» (46). Si es cierto que la humanidad es sólo una parte de la naturaleza, entonces «como parte de la naturaleza, el individuo humano sólo puede ser concebido relacionamente» (25). Esto es así porque «en la medida en que son parte de la naturaleza y, por tanto, parte



del mundo finito, los seres humanos no pueden escapar de estar sujetos a los efectos de otras partes de la naturaleza» (24). Hablar de algo como finito o limitado nos obliga a hablar también de aquello por lo que es limitado, y dado que nuestra naturaleza como seres mundanos es nuestra finitud, esa naturaleza mundana es la que necesita una visión relacional de los seres humanos.

Si es cierto que nuestra condición por defecto es la de estar arraigados en el mundo, nos corresponde explicar por qué, como *pars naturae*, nos concebimos como sujetos separados de la naturaleza. Nos separamos ideológicamente de la naturaleza porque a través de nuestras relaciones con la naturaleza «los individuos humanos experimentan su falta de poder» (28). Aquí la procedencia spinociana del argumento de Fischbach es más clara. Spinoza sugiere al comienzo de su Tratado Teológico-Político que «si las personas siempre fueran capaces de regular sus asuntos con juicio seguro, o si la fortuna siempre les sonriera, no quedarían atrapadas en ninguna superstición» (Spinoza 2007, 3). De nuestra falta de poder huimos a los brazos de la superstición. Y la lucha por crear una sociedad en la que estemos empoderados contra la superstición es para Fischbach también la lucha por el comunismo (29).

A partir del capítulo cuatro, el argumento de Fischbach se adentra en aguas más traicioneras al abordar el concepto de historia. Si somos parte inseparable de la naturaleza, debemos entender cómo se relacionan entre sí la naturaleza y la historia humana. El argumento da aquí un giro sorprendente, ya que Fischbach sigue la visión de Marx de que «lo que los filósofos llaman ‘naturaleza’ ha sido durante mucho tiempo producto de la historia humana» (37). En otras palabras, nuestro discurso sobre la naturaleza surge inevitablemente dentro del flujo de la historia humana y, por esta razón, el desarrollo de la sociedad humana debe enmarcar nuestra discusión sobre la naturaleza. Esto no supone postular un «dualismo de naturaleza e historia» (38). Más bien, se trata de observar la unidad de la naturaleza y la historia, donde la historia actúa como un momento esencial en el desarrollo de la naturaleza. A través de la humanidad, «se forma y aparece el conocimiento del ser natural objetivo» (47). Y, debido a que a través de la humanidad se desarrolla en la naturaleza tal

autorreconocimiento de su propia objetividad, «la relación de la humanidad con la naturaleza no es sino la relación de la naturaleza consigo misma a través del intermediario o la mediación de la humanidad» (49). Tal excepcionalismo humano debe resultar incómodo para cualquier spinozista. Tal vez Fischbach no establezca a la humanidad como un «dominio dentro de un dominio», como nos advierte Spinoza, pero es difícil ver cómo Fischbach no ha contradicho la afirmación de Spinoza de que «el poder del ser humano está limitado por el poder de otra cosa y es infinitamente superado por el poder de causas externas» (Spinoza 1985, 491 y 548). Si la naturaleza necesita de nosotros y de nuestra historia para realizarse, no somos infinitamente superados por ella: somos sus iguales.

El resto del libro se ocupa de explicar lo siguiente: partiendo de la premisa de Spinoza de que la naturaleza es activa, ¿cómo produce pasividad, en forma de relaciones sociales que los humanos soportan pasivamente como alienación? Muchas etapas de este argumento resultarán familiares para quienes hayan leído otras obras marxista-spinocistas. Al igual que Althusser, Deleuze y Negri, Fischbach niega un papel explicativo a cualquier teoría de la contradicción, ya que «la contradicción sólo aparece después y retrospectivamente para aquellos que están liberados del punto de vista limitado y unilateral que era necesariamente el de los actores en la formación social previa» (63). Un estudio del desarrollo de la historia procede «sobre la base de un estudio positivo de los cambios internos a la actividad productiva» (66), no a través de un estudio de las contradicciones y su resolución.

El desarrollo de la historia humana, entonces, no debe explicarse apelando a contradicciones, como la que existe entre las fuerzas y las relaciones de producción. Más bien, es a través de nuestra naturaleza como seres productivos que se explica la transición al capitalismo y, con suerte, más allá. La productividad humana se distingue de la productividad de otras partes de la naturaleza porque «los seres humanos producen los medios de su propia existencia en lugar de simplemente permitir que la vida sea productiva a través de ellos» (43). Sin embargo, «la historia no es otra cosa que la creciente separación de la humanidad de su capacidad de actuar» (69). A través de esta creciente separación surge el capitalismo que, si bien en cierto sentido

pone a la naturaleza bajo el máximo control de la humanidad, al mismo tiempo separa más a los humanos de su capacidad de actuar (82-84). Esto lo logra mediante la creación de la «forma-trabajo de producción» (122). Cuando la productividad humana se convierte en trabajo, se reduce a su carácter más abstracto, convirtiéndose en «una capacidad humana de trabajar en general» (86). Esto combina claramente los diversos hilos del argumento de Fischbach, ya que la forma-trabajo produce a los humanos como sujetos, alienados de su objetividad (88). Esta conceptualización de la alienación también recomienda un medio para su propia superación. Si los seres humanos realizan su objetividad a través de sus relaciones productivas con la naturaleza, a través del capitalismo es «la esencia misma del trabajo la que se niega» (94). La lucha contra el capitalismo es entonces una lucha para restaurar el significado del trabajo como ser objetivo de la humanidad, no como ser alienado de los sujetos.

Dado que para Fischbach nuestra emancipación del capitalismo es la liberación del trabajo, una comparación con Hardt y Negri es casi inevitable. Sin embargo, Fischbach se muestra cauto al añadir que «el trabajo como actividad creativa puramente subjetiva no nos saca del marco en el que la impotencia subjetiva sin un objeto puede volver a su opuesto» (100). El trabajo por sí solo y su liberación no pueden liberarnos del capitalismo. Fischbach sólo evita explícitamente a Hardt y Negri después de una larga discusión sobre Heidegger y el significado del comunismo. Pero, para concluir, escribe sobre la «producción inmaterial» que «lejos de ser una fuente de entusiasmo y motivo de celebración general, es importante no olvidar que la producción real de riqueza se basa principalmente en la miserable base de la explotación de la explotación del trabajo de la gran mayoría de la humanidad» (134-135). Contra Hardt y Negri, la solución de Fischbach no es la continuación de las formas contemporáneas de producción bajo la restauración de la propiedad colectiva. Más bien, lo que está en juego es la forma predominante de producción, que depende de la miseria de las personas trabajadoras.

Además de lo que se ha tratado aquí, Fischbach también propone una novedosa concepción marxista de la relación entre la naturaleza humana,

el ser genérico y la conciencia. El libro comienza con una retrospectiva, escrita nueve años después de su publicación inicial en 2005 (1-12), y un apéndice que contrasta el uso de Spinoza por parte de Fischbach con el de Lordon (137-143). Estos escritos adicionales merecen consideración por sí solos y pueden resultar interesantes de forma independiente. Sin embargo, no ayudan con una de las tensiones no resueltas más preocupantes del libro. No está claro exactamente cómo se relacionan la alienación y la subjetivación, a pesar de la centralidad de estos conceptos. A veces Fischbach alude a su identidad (80, 88); en otros, a que uno es la condición del otro (92). Quizás la clave de este enigma esté oculta en otra de las contribuciones de Fischbach, aún no traducidas, al estudio de Marx y Spinoza.

Referencias bibliográficas

- Bianchi, Bernardo. 2018. «Marx's Reading of Spinoza: On the Alleged Influence of Spinoza on Marx». *Historical Materialism* 26, no. 4: 35-58.
- Spinoza, Baruch. 1985. *The Collected Works of Spinoza*, tomo 1. Traducido por Edwin Curley. Oxford: Princeton University Press.
- Spinoza, Baruch. 2007. *Theological-Political Treatise*. Traducido por de Michael Silverthorne y Jonathan Israel. Cambridge: Cambridge University Press.

Artículo originalmente publicado en inglés en *Marx & Philosophy Review of Books*. URL: https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/21199_marx-with-spinoza-production-alienation-history-by-franck-fischbach-reviewed-by-kenneth-novis/

Kenneth Novis (kenneth.novis@st-hughs.ox.ac.uk) cursa un doctorado en Filosofía en la Universidad de Oxford, el cual se enfoca en la recepción del pensamiento de Spinoza en el materialismo francés del siglo XVIII.

Recibido: 17 de julio, 2024.
Aprobado: 24 de julio, 2024.

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica del texto, preferiblemente en MS Word para Windows, a través de la página de envíos.
2. Si su artículo introduce notas, incorpórelas como parte del texto, entre paréntesis, e.g., (1), esto es, **sin usar los comandos específicos del procesador de texto**. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, referencias bibliográficas, datos biográficos e información adicional (ver del punto 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se aceptarán trabajos escritos en lengua castellana, en inglés o en portugués. En caso especiales, se aceptarán escritos en otros idiomas.
6. Los textos no deberán exceder 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y referencias bibliográficas. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte.
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 150 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del mismo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional, su grado, y un muy breve listado de sus publicaciones más importantes o recientes.
11. Incluya también, después de este breve currículo, su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Las revisiones se trabajan con el modelo de pares ciegos: los pares académicos que evalúan los artículos son anónimos para los autores; asimismo, los autores son anónimos para los pares.
14. Incluya una versión del resumen y las palabras clave en un segundo idioma, preferiblemente lengua inglesa. Los artículos cuyos resúmenes en inglés (abstract) no estén redactados correctamente serán rechazados ad portas.

Referencias bibliográficas

Se usará el modelo basado en las disposiciones de **Chicago 17^a edición modalidad autor-fecha**, esto es, **con citas entre paréntesis**.

Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la lista de referencias bibliográficas debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote el nombre de la persona autora y coloque los apellidos tal y como aparecen en el texto (sea uno o dos apellidos), seguidamente, inserte el año sin encerrarlo en paréntesis. Por ejemplo:



Murillo Zamora, Roberto. 1987. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecerá, cada vez que se cite este texto, a modo de cita parentética: (Murillo Zamora 1987, 34)

Si opta por la cita narrativa, entonces no repita los datos que ya están en el texto:

El profesor Murillo Zamora piensa que eso es un error (1987, 34).

Por ejemplo, si menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo:

En 1987 el profesor Murillo Zamora escribía, con énfasis, que eso era un error (p. 34).

Cuando una cita parentética aparezca al final del párrafo, coloque el punto posterior a la cita:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente (Murillo Zamora 1987, 27).

Si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo Zamora recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Después del título del libro, puede colocar otra información relevante, como los datos de la persona editora o traductora. Recuerde **no** poner abreviaturas, una referencia correcta sería:

Butler, Judith. 2010. Marcos de Guerra: Las vidas lloradas. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, Hans-Georg. 1998a. Arte y verdad en la palabra. Traducido por Arturo Parada. Barcelona: Paidós.

_____. 1998b. El giro hermenéutico. Traducido por José Francisco Zúñiga García & Faustino Oncina. Madrid: Cátedra.

Si decide citar el compilador o editor en lugar del autor, esta información, en las referencias bibliográficas debe ir abreviada y sin paréntesis, como se observa a continuación:

Avanessian, Armen y Reis, Mauro, comps. (2017). *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.

Los títulos de artículos de revista deben ir entre comillas, debiendo poner el nombre la revista en itálica; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Brenes Vargas, Alonso. 2022. “Subjetividad afectiva e infancia queer: Un análisis de la película *Wild Tigers I Have Known*”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 39, no. 161: 11-24.

Solo debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos” (a menos de que en su nombre como tal incluya la palabra “editorial”).

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de las personas autoras. Las referencias de un mismo autor se anotarán por año, primero el texto más antiguo y de esa manera sucesivamente; aquellas publicaciones de un mismo año, se siguen por orden alfabético según el título de las obras y aquellas publicaciones que aún no estén publicadas (es decir, en prensa) se colocan de último.

Cuando introduzca citas dentro de las notas, recuerde que deben ir igual que en el cuerpo del texto, por ejemplo:

1. José Carlos Mariátegui ha sostenido que Perú, a pesar de la minería, mantiene el carácter de país agrícola (2007, 20).

Recuerde, que en castellano no se usa capitalizar todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí se debe capitalizar.

Si en el texto hace una traducción propia de una cita de idioma extranjero, entonces debe seguir el lineamiento propio de las paráfrasis: debe colocar la fuente, ya sea a través de una cita narrativa o parentética, y omitir las comillas.

Favor utilice lenguaje no sexista en su(s) artículo(s), para lineamientos al respecto puede consultar la *Guía de uso del lenguaje inclusivo de género en el marco del habla culta costarricense* (2015) de Lillyam Rojas Blanco y Marta Eugenia Rojas Porras: <http://lenguajeinclusivo.ucr.ac.cr/guia-de-uso-del-lenguaje-inclusivo>

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol



Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en diciembre 2024.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

Volumen LXIII

Número 167 / Setiembre - Diciembre 2024

Motivo de portada: Trilce, Zulay Soto 7-8

I. Artículos

1. *Eva Girof K.* "Excesos de biopoder: un análisis bio/necropolítico de la circulación de los microplásticos" 11-17
2. *Carlos Eduardo Maldonado.* "Complejidad como indeterminación" 19-31
3. *Jorge Alberto Prendas Solano.* "¿Hegel ateo? Dios en la *Fenomenología del Espíritu*" 33-43
4. *Juan Diego Mena-Ortiz.* "Sobre la Universal interdependencia como cuarta ley de la dialéctica" 45-58
5. *Paulo Gómez.* "Frecuencias *rèquiem*: aceleracionismo landiano como escritura" 59-70
6. *Roberto Gerardo Flores Olague.* "El lugar del silencio en la hipermodernidad desde el pensamiento de Gilles Lipovetsky y Raimon Panikkar" 71-82
7. *Alfredo Pizano.* "Un encuentro imposible en la nueva historia intelectual. Diferencias metodológicas infranqueables entre la historia de las ideas con la historia conceptual y la historia de los lenguajes políticos" 83-92
8. *Edickson Minaya.* "La hermenéutica como *Andenken* o «pensar rememorante». Una lectura a partir de Gianni Vattimo" 93-107
9. *Robin Hazel Fallas.* "Heidegger y el exceso: El problema de la diferencia ontológica en la expresión del *Ereignis*" 109-127
10. *Francisco Quesada Rodríguez.* "Un concepto filosófico y ético de democracia medioambiental: Fundamento político para enfrentar el cambio climático" 129-154

II. Dossier: Realismos y materialismos en la escena filosófica contemporánea

1. *Emmanuel Biset.* "Paisajes teóricos del antropoceno" 159-176
2. *Laura Pelegrín y Luciana Martínez.* "Kant, Meillassoux y las propiedades matemáticas de los objetos" 177-187
3. *Mariela Solana.* "John Money y los orígenes sexológicos del concepto de género: más allá del debate naturaleza/cultura" 189-202
4. *Pablo Pachilla.* "¿Es la naturaleza nuestra aliada? Sobre el debate en torno a los «actos contra la naturaleza»" 203-216
5. *Andrea Torres Gaxiola.* "La crítica desde la forma natural: subsunción y renta tecnológica" 217-227

III. Contribuciones especiales

1. *Joyce Zurcher.* "La Realidad es antropocéntrica y antropomórfica" 231-251
2. *María Luisa Femenías.* "Breve nota sobre una vida que dejó huella" 253-254

IV. Recensión

1. *Kenneth Novis.* "*Marx with Spinoza: Production, Alienation, History.* Franck Fischbach. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2023. 160 páginas. Traducción de Jason Read" 257-259

Requisitos para la presentación de manuscritos 261-263