



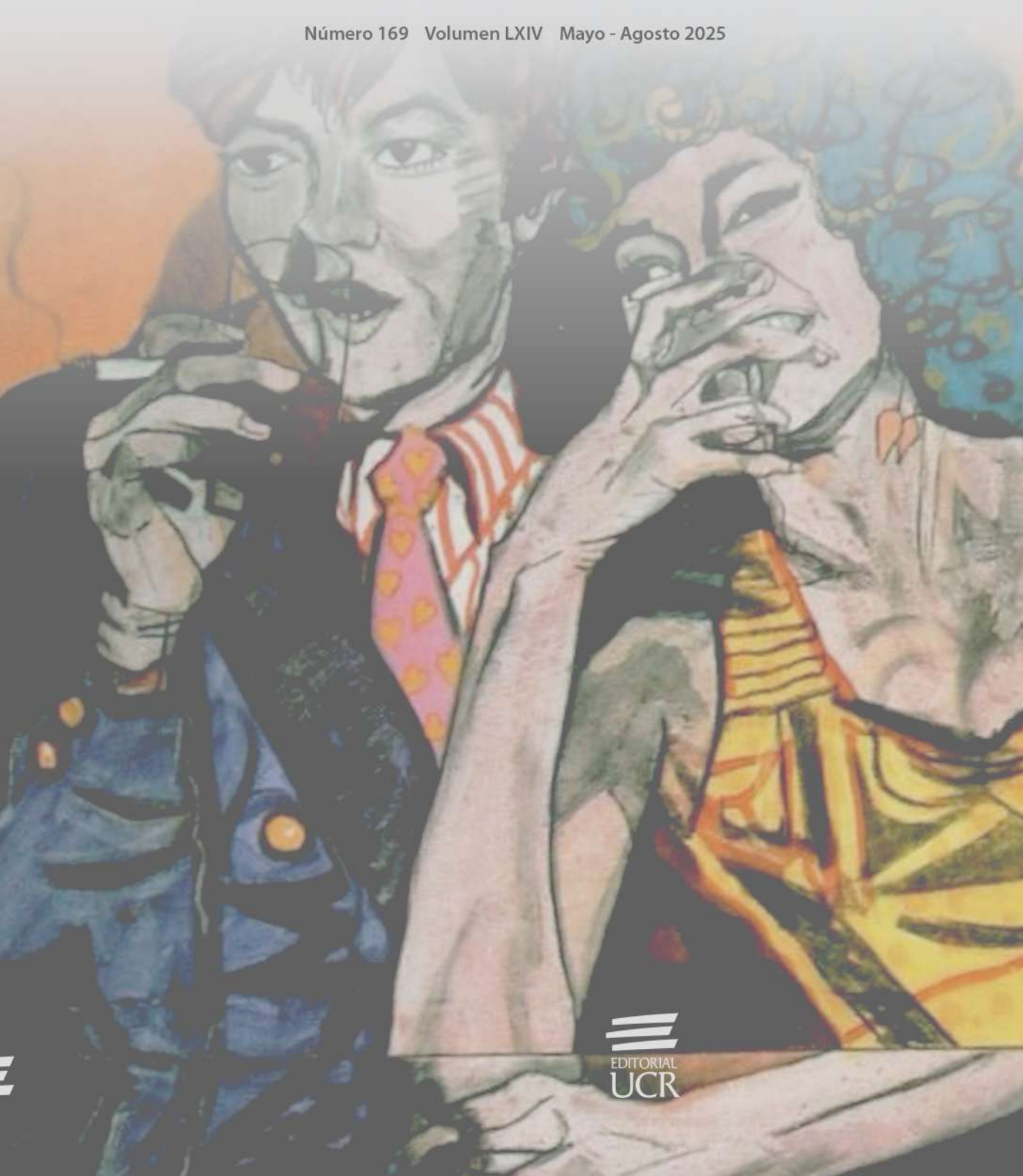
Revista de

ISSN - 0034 - 8252
EISSN - 2215 - 5589

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 169 Volumen LXIV Mayo - Agosto 2025



EDITORIAL
UCR

Revista de **FILOSOFÍA** de la Universidad de Costa Rica

Número 169
Volumen LXIV
Mayo - Agosto 2025

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 Ángel 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
Dr. Constantino Láscaris
Dr. Rafael Ángel Herra
Lic. Guillermo Coronado
Prof. Juan Diego Moya Bedoya
Dr. George García Quesada

(Enero-junio) **1957**
1957-1973
1973-1998
1999-2013
2013-2016
(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: Florencia Urbina. *Los amantes* (acrílico, óleo, carbón y tiza sobre tela, 200x100cm, 1999).

Revista
105

R Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. — Vol. 1.
(1957)- . — San José, C. R. : Escuela de Filosofía, 1957 –
v.

ISSN-0034-8252

1. Filosofía - Publicaciones periódicas. 2. Publicaciones periódicas costarricenses.

BUCR



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

- Academic Search Complete
- BASE (Bielefeld Academic Search Engine)
- BIBLAT. Bibliografía Latinoamericana
- Compludoc (Universidad Complutense de Madrid)
- CLASE (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades)
- DIALNET
- HAPI (Hispanic American Periodicals Index)
- The Philosopher's Index
- Latindex
- Sociological abstracts
- Informe Académico
- Latindex-Catálogo
- Latindex-Directorio
- MIAR

<https://www.ebsco.com/es>
<https://www.base-search.net>
<https://biblat.unam.mx/es/>
<http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
<http://ahau.cichu.unam.mx:8000/ALEPH>
<https://dialnet.unirioja.es>
<http://hapi.ucla.edu/0>
www.philinfo.org
www.latindex.org
www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
<https://www.latindex.org/latindex/>

<https://miar.ub.edu>

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
Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito de ley.

© 2018

Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Índice del Volumen LXIV

Mayo - Agosto 2025

Número 169
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Contenido

Motivo de portada: Florencia Urbina. *Los amantes* (acrílico, óleo, carbón y tiza sobre tela, 200x100cm, 1999).7-8

I. Dossier 1:

Fred Jameson: al filo de la izquierda y la hondura de los tiempos **Editora invitada: Ileana Rodríguez**

1. Ileana Rodríguez y Rocío Zamora-Sauma. "Presentación: Fred Jameson: al filo de la izquierda y la hondura de los tiempos" 11-14
2. Fredric Jameson. "La estética de la singularidad" 15-34
3. Ileana Rodríguez. "La hondura de los tiempos en sus singularidades: Utopías/Distopías" 35-42
4. John Beverley. "La sonrisa de Jameson. (Fredric Jameson 1934—2024)" 43-51
5. Bruno Bosteels. "La utopía en tiempos de barbarie: Homenaje a Fred Jameson" 53-58
6. George García Quesada. "Mediación y totalidad: Jameson ante el giro lingüístico" 59-66
7. Sergio Villalobos-Ruminott. "Fredric Jameson: el imperativo crítico" 67-78
8. Rocío Zamora Sauma. "*Ahí está la idea*. La justicia como utopía. Fredric Jameson, *in memoriam*" 79-88

II. Dossier 2:

A los 300 años del nacimiento de Kant **Editor invitado: Adrián Ramírez Jiménez**

1. Adrián Ramírez Jiménez. "Presentación Dossier: A los 300 años del nacimiento de Kant" 91-92
2. Alejandra Merino Mora. "Lecturas de las «Anticipaciones de la percepción» de Kant: el origen de las filosofías de la intensidad" 93-99
3. Jason Andrey Bonilla. "Apocatástasis de la mente: Kant y el paralogismo del «yo»" 101-108
4. Juan Diego Moya Bedoya. "La aporía kantiana fundamental" 109-118
5. Jorge Morales Delgado. "Sobre los caminos inacabados e inciertos de la lógica: El caso de las lógicas no-monotónicas" 119-129
6. Adrián Ramírez Jiménez. "Kantianos post-darwinianos y darwinianos post-kantianos: epistemología, metafísica y ciencia" 131-136
7. Darío Fragomeno González. "La sensibilidad del sujeto como condición de su libertad: contrapunto entre Kant y Schiller" 137-150
8. Sergio E. Rojas Peralta. "Sobre el vínculo matrimonial. Entre Foucault y Kant" 151-158

III. Artículos

1. Ricardo J. Herrera Luna. "TFG de grado y posgrado en filosofía defendidos en la Universidad de Costa Rica (1944-2024). Análisis de un tópico en la historia del pensamiento filosófico costarricense" 161-180
2. Octavio Marino Pedoni. "Justicia *racial* y justicia *social* en La Revolución India" 181-191
3. Agustín Aranco Bagnasco. "La teoría de la forma valor de Moishe Postone frente a las teorías ampliadas de la producción/reproducción de la vida en el capitalismo" 193-206
4. Stuart Chavarria. "El discurso jurídico del estado de emergencia: Un paradigma del riesgo" ... 207-220
5. Sara Alarcón, Leandro Giri, Erick Rubio. "Redes neuronales artificiales como dispositivos de regulación en el capitalismo digital" 221-235
6. Julia Isabel Figueroa Gonzalez. "El concepto de persona en la filosofía de Robert Spaemann" .. 237-247
7. Melissa Rivera Fallas. "El argumento de los casos marginales: ¿degradación moral o sesgo capacitista?" 249-259
8. Jorge Granados Zúñiga. "An Analysis of Darwin's Theory of Natural Selection from Leibniz's Perspective" 261-280
9. Manuel Mora, *Tomhet*. "Una aproximación al dodecafonismo de Schoenberg desde la metafísica musical de Schopenhauer" 281-293
10. Hudson Silva Lourenço. Jesus Histórico: "Uma perspectiva multidisciplinar e a estética nas imagens ocidentais do Sagrado" 295-314

IV. Crónica

1. Jorge Morales Delgado, Sergio Rojas Peralta. "Propuesta Curricular para el Área de Lógica en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica" 317-327

V. Traducción

1. Angus Nicholls. "Dämonisch, das Dämonische (Demoniaco, lo demoniaco)" 331-348

Requisitos para la presentación de manuscritos. 349-351

Florencia Urbina

Los amantes

(acrílico, óleo, carbón y tiza sobre tela, 200x100cm, 1999)

Colección del Banco Central de Costa Rica

Por George García Quesada

La pintura de Florencia Urbina se ha caracterizado, entre otros elementos, por la aparición de colores fuertes y brillantes, contrastes marcados y su acentuación del carácter bidimensional de las imágenes, cuyos trasfondos a menudo se abstraen de volumen y tienden hacia lo monocromático. Se sitúa, así, en una tradición figurativa que apela a los imaginarios de la cultura de masas más que a la representación del mundo; se trata, como afirma Rojas (2003, 206-209), de una de las pioneras en Costa Rica de la posmodernidad en el arte.

En esta misma línea, Mercedes González (2017, 43) nos dice que

de agresivo y fuerte grafismo, la obra de Florencia Urbina vino a ser, en su momento, un estallido o una intromisión en el medio de la plástica costarricense. La estética que desarrolla se permea de un discurso que despliega hábil y nitidamente el imaginario de lo popular, del arte de masas: el cómic, el cine, las fotonovelas, etc. [...] Su paseo por este mundo popular de masas y su capacidad de abastecerlo de un sentido universalista vienen a ser algunos de los puntos más sobresalientes de su propuesta plástica.

Los amantes, efectivamente, puede evocar una viñeta de cómic, un fragmento de una narración más amplia que no se nos muestra. Los gestos distendidos de los personajes, que fuman, beben y rien plácidamente, nos hablan

del mundo del tiempo libre y del consumo. El loro en la parte inferior hace un contrapunto con la ausencia de referentes geográficos en el resto de la obra, indicando la geografía tropical de la obra. A su vez, la figura de la verde ave equilibra los bloques de colores azul, amarillo y naranja en el centro del cuadro. El ligero desfase en la mitad vertical de la obra no altera su contenido, pero, resalta su carácter de artificio – el clásico recordatorio posmodernista (y modernista) de que la obra *es arte* y no simple imitación.

Abundan, pues, los elementos posmodernos en esta obra. En este número de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ofrecemos a la persona lectora un dossier en homenaje al recientemente fallecido teórico de la cultura, Fredric Jameson, quien ha desarrollado una de las principales conceptualizaciones sobre la posmodernidad. Este dossier, a cargo de la profesora emérita Ileana Rodríguez, presenta artículos de destacadas personas latinoamericanistas, así como de quien escribe estas líneas.

Como obra en el campo del *pop art*, *Los amantes* tiene múltiples elementos en común con los que analiza la clásica interpretación jamesoniana de *Zapatos de polvo de estrellas* de Warhol. Allí, Jameson (1991, 1-54) relacionaba la ausencia de profundidad y perspectiva con la descontextualización propia de la crisis de la historicidad de fines de siglo XX.

En contraste con el análisis del teórico norteamericano, sin embargo, la colorida pareja de

la obra de nuestra portada se halla lejos de la fría indiferencia de los zapatos warholianos. Incluso si no la pensáramos como viñeta sino como publicidad (esto es, de lleno dentro de la lógica de la mercancía), la imagen apela a una promesa de goce – tema común, por ejemplo, en los anuncios de cigarrillos de fines del pasado siglo. La inclusión del loro, además de la referencia geográfica, introduce un símbolo de naturaleza no humana que matiza el ambiente artificial del cuadro. Ahora bien, como buen *pop art*, siempre es posible entender la obra desde la ironía – otro tema muy propio de la posmodernidad.

El otro dossier de este número está dedicado al fundador de la crítica filosófica moderna, Immanuel Kant, en ocasión del tercer centenario de su nacimiento. Recoge las versiones en artículo de las exposiciones de la actividad llevada a cabo en el marco de las Jornadas del Instituto de Investigaciones Filosóficas de nuestra universidad en setiembre del año pasado. Son testimonio de la riqueza de la filosofía kantiana para pensar el mundo y el pensamiento desde problemáticas actuales.

La persona lectora encontrará temas diversos en la sección de artículos, así como la traducción de una entrada sobre lo demónico en Goethe. También publicamos, en la sección de Crónicas, la propuesta curricular para el área de lógica de la Escuela de Filosofía, a cargo de dos de sus profesores. El material para la lectura en este número es, pues, abundante, y le invitamos cordialmente a acompañarnos en estas páginas.

Referencias:

- González Kreysa, Ana Mercedes. 2017. *Arte contemporáneo costarricense*. San José: Editorial de la UCR.
- Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Rojas González, José Miguel. 2003. *Arte costarricense: un siglo*. San José: Editorial Costa Rica.

I.
DOSSIER 1:

FRED JAMESON:
AL FILO DE LA IZQUIERDA
Y LA HONDURA DE LOS TIEMPOS

EDITORIA INVITADA:
ILEANA RODRÍGUEZ
PROFESORA EMÉRITA,
UNIVERSIDAD ESTATAL DE OHIO

Ileana Rodríguez y Rocío Zamora-Sauma

Presentación

Fred Jameson: al filo de la izquierda y la hondura de los tiempos

En este número, cada ensayo ha sido escrito recordando a Fredric Jameson desde la perspectiva del presente, dominada por un cambio fenomenal que tiene al mundo en vilo: días de la ira, políticas que nos han puesto en estado de alerta. Los que conocimos a Fred, mencionamos los momentos que compartimos con él y, los que no, reflexionan sobre los textos que leyeron y contribuyeron a su formación intelectual. Sin ponernos de acuerdo, muchos de quienes contribuimos a este Dossier tocamos el tema de la utopía y nos referimos a las condiciones políticas y culturales del momento. Estamos todos frente a un cambio de época, se dice, pero no ante un cambio de paradigma, ¿o sí?

Yo recuerdo el día en que Fred Jameson dio la presentación de su libro *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press. 1971), que le mereció la promoción a Full Professor en la Universidad de California, en San Diego (UCSD 1967–76), todavía una universidad estatal pequeña, de cerca de dos mil estudiantes, situada en la cima de una montaña desde la cual se contemplaba el océano Pacífico. Todos nuestros seminarios gozaban de una espléndida vista a ese azul. En ese momento solo existía Revelle College dedicado a las ciencias exactas. Luego vinieron los otros, John Muir College, Third College, etc. Revelle, se decía, albergaba once

premios nóveles, uno de ellos, el Prof. Linus Pauling, Premio Nobel de Química en 1954 y activista por la paz por el cual mereció en 1962 el Premio Nobel de la Paz. Jameson era en ese entonces un joven académico muy prometedor que compartía el lugar con otros famosos, como Paulin y Herbert Marcuse. Los estudiantes gozábamos del aura de su fama e íbamos a las recepciones que ofrecía a sus invitados, la pléyade de teóricos europeos establecidos, en compañía de los cuales nos sentíamos especiales, testigos de sus comportamientos informales, alegres, y contestatarios. El movimiento estudiantil contra la Guerra de Vietnam estaba en su apogeo y los jóvenes de ese entonces creíamos en el poder popular.

Recuerdo en especial una de tales recepciones para atender la visita de Paul A. Baran y Paul Sweezy, inventores del juego *Monopoly Capital*. En esa ocasión también estaba Darko Suvin, escritor y crítico cultural yugoeslavo dedicado a la ciencia ficción. En esa recepción-fiesta, Baran y Sweezy hablaron de una terapia a la que estaban sometidos y brincaban y saltaban desinhibidamente en un gozo total. A Fred se le ocurrió preguntarnos a mí y a mi compañera de oficina, Susan Willis, que lleváramos a Darko a conocer Tijuana. Yo no tenía ganas de ir; estaba entretenidísima viendo a los señores profesores jugar a ser niños. Susan tampoco iba emprender ese viaje y le dijo que no, que ella no estaba interesada en Darko sino en él y así empezó esa larga historia matrimonial. Contrario a las



proyecciones y transferencias que los compañeros hombres experimentan con figuras paternas y de autoridad, las estudiantes mujeres no vemos en el profesor en ascenso a la fama un padre o un rival sino un objeto de seducción, tipo de poder femenino sobre lo masculino. Eran tiempos de fulgor, aprendizajes celebratorios de primera mano de manera festiva.

Después vinieron los grupos de verano que Fred organizó bajo el título de *Marxist Literary Group*. Eran como grandes escuelas de debate y discusión sobre el trabajo de Carlos Marx y de asuntos teóricos marxistas. Entre los asuntos que debatíamos estaba la Teoría de la Dependencia que en ese entonces hacía furor en el campo latinoamericano con sus conceptos de lumpen-burguesía, lumpen-proletariado. También se discutía a Lacan y Derrida, Gayatri Spivak era una de las académicas presentes, traductora de Derrida y pensadora de peso, a la que oí decir por primera vez en la academia la palabra vagina. Fred era una persona muy seria pero el júbilo que teníamos todos los que asistíamos al grupo era sin duda contagioso y no tengo la menor duda de que también se sumaba a nuestro entusiasmo y felicidad. En ese momento de nuestra formación, compartíamos toda la información real o ficticia sobre nuestros profesores, inventábamos historias, y el chisme era el vehículo más apto de comprensión no desligado a la teoría. No sé qué tan cierto sea la idea de que Fred pensaba que la actividad política estaba impedida por una noción ambigua e incompleta de sujeto. En nosotras, no pesaba la duda; nos sentíamos mejores que nadie y, en política, más sabias que nuestros profesores. Nosotras éramos activistas; ellos eran teóricos. El estado de bienestar que gozábamos nublaba la convulsión del mundo, que era también objeto de estudio, reflexión y acción. Bajo esas auras crecimos, tomamos nuestro propio rumbo, siempre acarreado con nosotros las bienaventuranzas de una educación formal académicamente rigurosa, acompañadas de una gentileza que es la mejor forma de pedagogía. Eso es lo que nuestra generación debe a Fred.

Este Dossier inicia con la traducción del texto de Jameson *La estética de la singularidad*, publicado en la revista *New Left Review* en inglés y español en el año 2015. En este escrito, Jameson trabaja varias de las preocupaciones que atraviesan su producción intelectual: las relaciones entre la posmodernidad, el capitalismo tardío y la globalización con el modelo espacial del tiempo; la fragmentación; el lugar del historicismo frente al presentismo de esta época; la pregunta por la sobrevivencia de los modelos del pasado para pensar el presente; la estructura de la percepción estética o, la posición de la utopía hoy. Además, este texto propone una lectura de las transformaciones recientes del arte contemporáneo, donde desaparece la obra como objeto estable, el curador adquiere un rol protagónico y la lógica cultural se vuelve análoga a la especulación financiera. Se trata de un escrito fundamental para entender nuestro presente, al cual hacen referencia varias personas de este dossier.

Seguidamente encontramos el texto de **Ileana Rodríguez**, *La hondura de los tiempos en sus singularidades: Utopías/Distopías*. A partir del recuerdo de una visita de Fredric Jameson a Nicaragua en los años ochenta, éste fue conducido por Tomás Borge, político, guerrillero, escritor y revolucionario nicaragüense, a través de una plaza colmada de gente. Rodríguez propone que, en ciertos contextos históricos como la revolución nicaragüense, es posible experimentar la utopía, no como teoría, sino como vivencia afectiva encarnada. A pesar del aparente carácter inalcanzable de la utopía, ésta puede ser vivida como experiencia afectiva en contextos históricos, como ocurrió en la revolución nicaragüense. De hecho, como afirma Rodríguez, «la materia prima de la utopía se encuentra rizomáticamente incrustada en la interseccionalidad pasado-presente de lo social-administrativo-comercial, políticamente ideado y producido.» Desde Jameson, Rodríguez reconoce que la utopía solamente puede tener lugar en condiciones materiales e históricas precisas. Para exponer esto, también se refiere a *Cien años de soledad*. Aquí, lo utópico aparece gracias a la conjunción entre sincronía y diacronía. Esta conjunción desafía las estructuras narrativas de la visión lineal y progresiva

del tiempo. Macondo está situado en *un mundo sin tiempo* y en trabajo con otras temporalidades.

A través del recuerdo de un momento compartido escuchando la canción *Rapture* de Blondie, **John Beverley** evoca la *asunción jubilosa* de un instante de igualdad estética y afectiva con Jameson. La *sonrisa de Jameson*, que aparece como un gesto de apertura, reconocimiento y complicidad, condensa esa utopía del presente. En *La sonrisa de Jameson*, Beverley construye una suerte de confesión afectiva e intelectual que entrelaza su memoria personal con la transferencia psicoanalítica y el homenaje político. También sale a la defensa de su maestro frente a las lecturas más críticas de su obra. Beverley sugiere que esta sonrisa, más que un símbolo de nostalgia, es un *dispositivo dialéctico* que permite pensar la posibilidad del pensamiento crítico incluso en la derrota. Jameson – dice – «entiende que la utopía no está en un futuro o pasado solo alcanzable a través de la imaginación [...] Se descubre por un accidente que interrumpe el viaje o la cotidianidad.»

En *La utopía en tiempos de barbarie: Homenaje a Fred Jameson*, además de rendirle homenaje, **Bruno Bosteels** localiza el presente y el porvenir de sus propuestas. A su vez señala que, además de ser un colega y un maestro, Jameson ha sido para él un *lector implícito*. Su método, añade, seguirá ejerciendo un peso en su trabajo. Bosteels reconoce la insistencia de Jameson por buscar la dimensión utópica incluso en las formas más ideológicas y reificadas de la cultura de masas. Bosteels recuerda el argumento de Jameson según el cual incluso fenómenos como el nazismo tienen un *núcleo fantasmal utópico*, y que el análisis cultural debe rastrear estas huellas para comprender mejor las contradicciones del presente. En las palabras de Jameson sobre *The Godfather*: «la hipótesis es que las obras de la cultura de masas no pueden ser ideológicas sin ser al mismo tiempo, implícita o explícitamente, Utópicas también.» Hoy, sin duda, nos urge pensar el presente en estos tiempos de barbarie.

George García propone una lectura de Fredric Jameson que enfatiza la dimensión histórica y social de la narrativa historiográfica frente al giro lingüístico. Sostiene que la narrativa, lejos de ser una forma meramente textual o formal,

consiste en una mediación socialmente simbólica que se encuentra determinada por las contradicciones históricas. A partir del concepto de ideograma, García muestra que toda forma narrativa responde a condiciones concretas de enunciación, articulada a conflictos sociales específicos. En este sentido, la historia no podría pensarse al margen de sus formas narrativas, sin embargo, estas formas deben comprenderse desde una teoría de la totalidad. En sus términos, «La historia es accesible a través de la mediación de la forma narrativa, a la vez que la narrativa es producto de la totalidad histórica; en esta medida, la historiografía no debe reducirse a sus aspectos estrictamente formales, como propuso el giro lingüístico.»

En *Fredric Jameson: el imperativo crítico*, **Sergio Villalobos-Ruminott** afirma que Jameson reconfigura las categorías clásicas del marxismo para enfrentar los desafíos del capitalismo globalizado, gracias a la *«diversificación y actualización»* de la crítica marxista del capitalismo.» Su *imperativo crítico* consiste en no renunciar a la complejidad y en recuperar el potencial dialéctico de las prácticas culturales. Sostiene que la crítica tiene largo alcance aun cuando las formas de representación histórica y la imaginación política parezcan agotadas. Frente a las tendencias post-marxistas que renuncian a la totalidad, a la categoría de historia o a la imaginación utópica, Villalobos subraya que Jameson insiste en una crítica cultural materialista capaz de recomponer, aunque sea de forma tentativa, un mapa cognitivo del presente. El legado de Jameson está lejos de ser una doctrina cerrada; ella nos exige, más bien, una disposición crítica para volver a pensar la historia, la cultura y la imaginación. En las palabras de Villalobos-Ruminott, «quizás la tarea crítica más urgente hoy en día, como sostiene Jameson, no sea otra que la de volver a confeccionar una representación adecuada a nuestro tiempo.»

Finalmente, el escrito de **Rocío Zamora-Sauma** rinde homenaje al pensamiento de Fredric Jameson desde una lectura situada y generacional: la de quienes crecieron en el tránsito entre el fin de los grandes relatos políticos del siglo XX y la incertidumbre del presente. A partir del juicio por genocidio contra Ríos Montt en Guatemala

y del testimonio de Ana de León López, el texto propone que la justicia transicional puede ser entendida como una forma de imaginación utópica, la cual no se agota en lo jurídico, sino que se expresa en el deseo de transformación, en los procesos de organización colectiva y en la producción de comunidad. Desde esa perspectiva, el

testimonio se presenta como acto ético y político que activa la memoria y proyecta un horizonte común. Frente al debilitamiento del sentido histórico en la posmodernidad, el texto reivindica la utopía como una forma de resistencia que aún interpela nuestra época.

Fredric Jameson

La estética de la singularidad*

Una ontología del presente es como un relato de ciencia ficción, en el que un cosmonauta aterriza en un planeta lleno de seres extraños, sensibles e inteligentes. Trata de entender sus peculiares hábitos, por ejemplo, por qué sus filósofos están obsesionados por la numerología y el ser del uno y el dos, mientras que sus novelistas escriben complejas narraciones sobre la imposibilidad de narrar nada; entretanto, sus políticos, procedentes todos ellos de las clases más acomodadas, debaten públicamente el problema de hacer más dinero reduciendo el gasto de los pobres. Es un mundo que no requiere un efecto de distanciamiento brechtiano, puesto que ya está objetivamente enajenado. El cosmonauta, atrapado durante un periodo de duración imprevisible en ese planeta debido a su deficiente tecnología (incomprensibilidad de la teoría de conjuntos o matemáticas, ignorancia de los programas informáticos o la digitalización, insensibilidad hacia el hip-hop, Twitter o los *bitcoins*), se pregunta cómo podría uno entender lo que por definición es radicalmente ajeno; hasta que topa con un anciano y sabio economista heterodoxo que le explica que las razas de sus dos planetas no solo están relacionadas, sino que la suya es simplemente una etapa posterior de su propio sistema socioeconómico (el capitalismo), en el que él creía que se habían dado dos etapas, mientras que aquí había encontrado una tercera, a la vez diferente y la misma. «¡Ah! –grita–, por fin lo he

entendido: ¡esto es la dialéctica! ¡Ahora puedo escribir mi informe!».

Cualquier ontología del presente tiene que ser a un tiempo un análisis ideológico y una descripción fenomenológica; y como aproximación a la lógica cultural de un modo de producción, o siquiera de una de sus etapas –como es nuestro momento de posmodernidad, capitalismo tardío, globalización–, tiene que ser también histórica (e histórica y económicamente comparatista). Esto suena complicado, y es más fácil decir lo que tal enfoque no debería ser: para empezar, no debería ser estructural o filosóficamente neutro, según la influyente descripción por Kosseleck de las temporalidades históricas; pero tampoco debería ser psicológico, según la crítica de la cultura, destinada a suscitar juicios moralizantes sobre el diagnóstico de «nuestra época», ya sea nacional o universal, como en las denuncias de la llamada cultura del narcisismo, la generación X o el «hombre organización» de una fase algo anterior de la institucionalización y burocratización capitalista, o la cultura del consumo y el consumismo de nuestra propia época, estigmatizada como una adicción o una bulimia social. Todas esas características son sin duda válidas como esbozos impresionistas, pero, por un lado, tematizan rasgos cosificados de una totalidad social mucho más complicada, y, por otro, exigen una interpretación funcional a fin de ser captados desde una perspectiva ideológica.



Por eso desearía que el estudio de la temporalidad que pretendo ofrecer aquí no se entendiera como otra crítica moralizante y psicologizante de nuestra cultura; y también que la temática filosófica con la que trabajo aquí —la del tiempo y la temporalidad— no se cosificara igualmente al nivel fundamental del funcionamiento de una cultura. En realidad, la propia palabra *cultura* presenta un peligro, en la medida en que presupone cierto espacio separado y semiautónomo en la totalidad social que puede examinarse en sí mismo para reconectarlo luego de algún modo con otros espacios, como el económico (o de hecho el propio «espacio»). La ventaja de un concepto como el de «modo de producción» era que sugería que todas esas tematizaciones eran meros aspectos o enfoques diversos y alternativos de una totalidad social que nunca se puede representar plenamente; o mejor todavía, cuya descripción y análisis debe ir siempre acompañada por una advertencia sobre los dilemas de la representación como tal. Por supuesto, la propia expresión «modo de producción» ha sido evidentemente criticada como «productivista», un reproche que, por muchos malentendidos o mala fe que pueda reflejar, tiene el mérito de recordarnos que la cosificación lingüística es un proceso inevitable que nunca se puede superar definitivamente, y que uno de nuestros problemas fundamentales como intelectuales es el de la redescritión en un nuevo lenguaje que, sin embargo, señale su relación y parentesco con una tradición terminológica específica, en este caso la del marxismo.

Por eso mis pensamientos sobre la temporalidad aquí presentados suscitarán todo tipo de malentendidos, no solo en cuanto que comparten rasgos con lemas que han influido también en otras situaciones nacionales. En Francia, por ejemplo, el concepto de presentismo, *le présentisme*, se ha generalizado desde su acuñación por François Hartog; mientras que en Alemania la noción de repentización y del «momento extático» del presente de Karl Heinz Bohrer, en gran medida más estética y filosófica que cultural, es sin duda un pensamiento cercano, que debería ser situado en perspectiva por la conciencia de que la Alemania Occidental (como yo sigo llamándola) es socialmente mucho más

conservadora, en cuanto a su desarrollo, que Francia o Estados Unidos¹. Mucho más sutil que cualesquiera de esos lemas son los análisis de Jean-François Lyotard, cuya concepción del posmodernismo —la superación de la narración histórica por juegos de lenguaje efímeros— ya se movía en la dirección del concepto de presentismo. Su última obra sobre lo sublime concentró esa focalización de un modo mucho más interesante, ya que proponía añadir la temporalidad a la descripción efectuada por Kant de lo sublime y describirlo como un presente conmocionado, que suscita una espera o actitud anticipatoria a la que no le sigue nada². Esta es una formalización adecuada de la desilusión revolucionaria —en muchos sentidos Lyotard se convirtió en el gran filósofo y teórico de tal desilusión— y tiene ciertamente su importancia para nuestro propio momento; pero también ilustra el tipo de efecto ideológico que la tematización —en este caso, una insistencia en la temporalidad— puede producir.

Pero dado que los términos posmodernismo y posmodernidad han sido abundantemente criticados en los últimos años, y quizá han pasado, en la rápida obsolescencia actual de la cultura intelectual, a ser vocablos que han dejado de estar de moda, tengo que decir algo sobre su lugar en mi propia obra y por qué sigo pensando que son indispensables.

Posmodernidad y globalización

Mis teorías sobre el posmodernismo se desarrollaron primeramente en China, donde di un curso semestral en la Universidad de Pekín en 1985; en aquella época estaba claro que se estaba produciendo un viraje en todas las artes, apartándose de la tradición moderna que se había convertido en la ortodoxia en el mundo del arte y en la universidad, debilitando así su poder innovador y, de hecho, subversivo. Eso no quiere decir que el nuevo arte —en arquitectura, música, literatura, las artes visuales— no pretendiera ser menos serio, menos ambicioso social y políticamente, más cercano al usuario y más entretenido; en resumen, para sus críticos modernas, más frívolo y trivial, e incluso más comercial que el anterior. Aquel momento —el del arte que siguió al

desmoronamiento de la modernidad— ha quedado muy atrás; pero en las artes sigue siendo aquel estilo general al que se refiere la gente cuando le dicen a uno que el posmodernismo está muerto y acabado. Existe ahora, evidentemente, algo llamado filosofía posmoderna (volveremos sobre ello) e incluso, como género separado, la «novela posmoderna»; pero las artes se han vuelto desde entonces mucho más políticas; y en la medida en que el término posmodernismo designaba un estilo artístico como tal, ha quedado ciertamente pasado de moda en los treinta años transcurridos desde que yo utilicé el término por primera vez.

Sin embargo, pronto cobré conciencia de que la palabra que debería haber utilizado no era posmodernismo, sino posmodernidad, ya que lo que tenía en mente no era un estilo, sino un periodo histórico, en el que todo tipo de cosas, de la economía a la política, de las artes a la tecnología, de la vida cotidiana a las relaciones internacionales, habían cambiado irrevocablemente. La modernidad, en el sentido de modernización y progreso, o *telos*, había quedado definitivamente atrás; y lo que yo trataba de hacer, junto con muchos otros, trabajando sin duda con distintas terminologías, era explorar el aspecto del nuevo periodo histórico iniciado alrededor de 1980.

Pero después de mi primer trabajo sobre lo que yo llamaría ahora posmodernidad comenzó a aparecer una nueva palabra, y percibí que era la que faltaba en mi descripción original. El término, junto con su nueva realidad, era globalización; y comencé a percatarme de que era la globalización la que constituía, por decirlo así, la subestructura de la posmodernidad y la base económica de lo que, en el sentido más amplio, la posmodernidad era la superestructura. Mi hipótesis, en aquel momento, era que la globalización era una nueva fase del capitalismo, una tercera etapa, que seguía a la segunda caracterizada por Lenin como la etapa de los monopolios y el imperialismo, y que, aunque seguía siendo capitalismo, tenía diferencias estructurales fundamentales con la etapa que la había precedido, aunque solo fuera porque el capitalismo funcionaba ahora a una escala global sin precedentes en su historia. El lector habrá entendido que la cultura de esa etapa imperialista anterior era, de acuerdo con mi teoría, lo que llamamos

modernidad; y que la posmodernidad se convertiría entonces en una especie de nueva cultura global acorde con la globalización.

Por otra parte, parece evidente que esta nueva expansión del capitalismo en todo el mundo no habría sido posible sin la degeneración y subsiguiente desaparición del sistema soviético y la abdicación de los partidos socialistas que lo acompañaban, dejando abierta la puerta para un capitalismo desregulado sin ninguna oposición o controles eficaces. Al mismo tiempo, el proyecto de modernización política, social y económica imperante durante el siglo XX, organizado en torno a la industria pesada, ya no puede ser el objetivo e ideal de una producción basada en la información y en la tecnología informática. Está surgiendo un nuevo tipo de producción, cuyas posibilidades últimas todavía no entendemos plenamente; y cabe esperar que el examen de la cultura de la posmodernidad, tomando la palabra *cultura* en su sentido más amplio, nos ayude a explorar este nuevo momento en el que vivimos todos nosotros.

Los presentes del tiempo

En mis primeras descripciones de lo posmoderno (que no repudio en absoluto), exponía la transición de lo moderno a lo posmoderno en términos de un creciente predominio del espacio sobre el tiempo. Los clásicos de la modernidad estaban obsesionados, en cierto sentido profundo y productivo, por el tiempo como tal, el tiempo profundo, la memoria, la duración (o la *durée* bergsoniana) e incluso con la jornada eterna desde el amanecer hasta el anochecer del «día de Bloom» de Joyce. Sugería que con la reciente primacía de la arquitectura entre las artes, y de la geografía en economía, el nuevo aspecto dominante de la posmodernidad debía buscarse en el propio espacio, en la zambullida del tiempo como un rasgo subordinado del espacio como tal. Pero este aserto quizá paradójico me obliga a volver al tiempo y la temporalidad, a fin de explicar qué aspecto podría tener un tiempo subordinado al espacio, y qué podría implicar una temporalidad espacial.

En un ensayo anterior, titulado «El fin de la temporalidad», esbozaba, en algo así como una experiencia popular de cultura de masas, no tanto la abolición del tiempo, sino más bien su contracción al momento presente. Arguyendo como síntoma las últimas películas de acción, apuntaba que actualmente se reducen a una serie de momentos presentes explosivos, siendo la aparente trama poco más que una excusa y un filtro, una cadena en la que ensartar esas perlas que son el centro exclusivo de nuestro interés: en ese sentido el tráiler o anuncio suele bastar, ya que ofrece los momentos culminantes de películas que no son esencialmente más que puntos culminantes³. Aquí, en cualquier caso, me gustaría enfrentarme a ese fenómeno –al que llamo reducción al presente o reducción al cuerpo– de una forma más seria, o al menos más filosófica; y propongo caracterizar tales desarrollos temporales tal como aparecen en el terreno de la estética y del gusto, en el de la economía, en los de los conceptos y la fenomenología social y, para concluir, en el terreno de la política misma.

Pero antes debo introducir una advertencia sobre todos los campos que he mencionado, que corresponden a las diversas disciplinas académicas que me parecen periclitadas en las nuevas circunstancias de la posmodernidad y la globalización. En mi trabajo anterior sobre el posmodernismo señalé un fenómeno que denominé *pastiche*, sugiriendo que se había convertido en un rasgo importante del posmodernismo en las artes: la simulación del pasado y de sus estilos muertos, un poco como el Pierre Menard de Borges, que copiaba *El Quijote* palabra por palabra tres siglos después; o esas fotografías de Sherrie Levine que ofrecen copias idénticas a fotografías famosas de maestros del pasado como obras nuevas, ya que, como en una especie de vuelta de tuerca final, el *pastiche* posmoderno se extiende a la propia modernidad, y algunos artistas contemporáneos parecen volver a la religión del arte para producir obras cuya estética es todavía la del periodo moderno. Pienso sobre todo en realizadores cinematográficos como Sokurov, Gherman, Elice, Tarr y otros; los *pastiches* de lo moderno en literatura son mucho menos interesantes.

Pero mucho más importante, en mi opinión, es la regresión a la teoría moderna en el modo de tales *pastiches*; y ahí el renacimiento vuelve a la propia idea de lo moderno, ya que en el espesor de la posmodernidad es un hecho estadístico que los comentaristas políticos y culturales han vuelto más que nunca al ideal de la modernidad como algo que Occidente puede ofrecer con éxito a las regiones subdesarrolladas del mundo (eufemísticamente llamadas «mercados emergentes»), en un momento en que la propia modernización está claramente tan obsoleta como el dinosaurio. La modernización ofrecida por estadounidenses y soviéticos en sus programas de ayuda extranjera se basaba en la industria pesada y, por consiguiente, ha perdido importancia en una época en la que la producción, profundamente modificada por la tecnología de la información y la relocalización, ha experimentado su propio giro posmoderno.

Por eso espero que podamos evitar los debates ya anticuados sobre la modernidad y en particular sobre el arte moderno, que han generado nuevas repeticiones, a modo de *pastiches*, de esa vieja subdisciplina de la filosofía llamada *estética*, virtualmente extinta en la época en que se introducía y desarrollaba la genuina modernidad en las artes. Hay dos formas de captar el significado de la *estética* como término disciplinario: bien como ciencia de lo bello, o como sistema de las bellas artes. Lo bello, que podía ser una categoría subversiva a finales del siglo XIX –la época del suburbio industrial, en manos de Ruskin y Morris, Oscar Wilde, los simbolistas y los decadentes, el *fin de siècle*–, ha perdido en mi opinión todo poder, como efecto o como ideal, en la era de las imágenes; en cuanto al sistema de las bellas artes, en la posmodernidad ha implosionado y las artes se han plegado y solapado entre sí en nuevas simbiosis, en toda una nueva desdiferenciación de la cultura que, como veremos, hace muy problemático el propio concepto del arte como actividad universal; mi título es, por lo tanto, expresamente irónico. Si el dilema de la antigua *estética* estaba en la historia y la historicidad de las artes modernas, el del presente se problematiza en la propia singularidad. Ahí es, pues, donde quiero comenzar, antes de pasar revista a otros varios temas –lo económico,

lo social, lo político— a la luz aportada por una nueva concepción de la posmodernidad, que tiene en cuenta tanto la globalización como la singularidad.

1. EL CAMPO DE LA ESTÉTICA

Para un observador distante como soy yo, dos de las características del arte contemporáneo son particularmente llamativas y sintomáticas. La primera es precisamente la desdiferenciación de las diversas artes y medios que acabo de mencionar, ya que hoy día afrontamos en las galerías y museos combinaciones interesantes e inimitables de fotografía, *performance*, vídeo, escultura, que ya no se pueden clasificar bajo ninguno de los viejos términos genéricos como pintura, etcétera, y que de hecho reflejan la volatilización del objeto de arte, la desaparición de la primacía de la pintura al óleo o de caballete, que Lucy Lippard y otros teorizaron hace décadas⁴. Podemos decir que, del mismo modo que la especie llamada pintura al óleo ha desaparecido, también se ha desintegrado el universal genérico del arte, dejando en su lugar las inclasificables combinaciones que afrontamos en un espacio institucional que es el único que les confiere el estatus de arte.

Pero debemos recordar que con la transformación del propio museo en un espacio popular y de cultura de masas, visitado por multitudes entusiastas y que anuncia sus nuevas exposiciones como atracciones comerciales, esos nuevos tipos de objetos de arte están muy lejos de atraer la hostilidad que solían despertar las antiguas obras del periodo moderno. Por otro lado, a pocas de ellas se les otorgaría probablemente el estatus clásico de las obras más canonizadas de aquel periodo, y ello en virtud de su propia estructura: ¿cómo contemplar el tiburón muerto de Damien Hirst (1991) del mismo modo que uno contempla una imagen apocalíptica de Max Ernst o el *Guernica* de Picasso? Y aquí no pretendo comparar las cualidades de esas obras o su respectiva «grandeza», para usar un término canónico, sino más bien la estructura de nuestra propia percepción estética, nuestra receptividad hacia el insólito objeto que afrontamos y sobre

el que el calificativo ya habitual de «conceptual» no nos dice mucho. ¿Un acuario imaginario con un tiburón real en él? ¿La paradoja del asesino asesinado? Una mirada distópica a un mundo del que han desaparecido todas las especies vivas, preservadas únicamente en un estéril museo que recuerda la descripción realizada por Edward Glover del mundo del recién nacido como una combinación de unos lavabos públicos y una morgue destruidos por un bombardeo.

Pero de hecho ese objeto de Hirst resulta ser una especie de *collage*: distingo en él al menos tres elementos yuxtapuestos, no a modo de sucesión, uno junto a otro, sino más bien como superposición. Se tiene el propio tiburón muerto, pero el acuario es un objeto distinto; en efecto, el emplazamiento del feroz predador dentro de una pecera doméstica es de por sí un planteamiento un tanto chocante. Sin embargo, debemos también registrar la presencia de un tercer componente, en concreto el «título», *La imposibilidad física de la muerte en la mente de alguien vivo*, una pretendida alegoría del significado de la obra, en la que una cosa aparece «imposiblemente» dentro de otra. Pero me parece, como en las proyecciones de Jenny Holzer, que esa portentosa frase o declaración filosófica no está fuera de la obra sino dentro de ella, como otro artículo inserto en el objeto, una especie de pastiche de los letreros o inscripciones de las viejas pinturas, como si la cámara pudiera alejarse un tanto de la imagen a fin de incluir dentro de ella su subtexto.

Eso me permite afirmar no solo que tales obras posmodernas son *collages* en simultaneidad; sino, más aún, que son formas concentradas y abreviadas de ese tipo de artefacto paradigmático, a mi modo de ver, de la práctica artística posmoderna, es decir, la «instalación». El tiburón de Hirst lo es tan plenamente como cualquiera de las obras de, digamos, Robert Gober, cuyos trabajos he examinado en otro lugar, en particular un «texto» que incluye el marco de una puerta, un túmulo aplanado, un paisaje estadounidense tradicional y un espécimen enmarcado de «escritura» posmoderna. Ninguno de esos objetos *es* la obra de arte; la lógica de esta última es relacional y reside presumiblemente en la construcción del espacio mismo, en el que varias dimensiones o aspectos del ser estadounidense se

enfrentan y se cuestionan mutuamente⁵. Ya no se puede decir que tal obra tenga un estilo; esa era una vieja categoría modernista. También sugiere una confluencia de las diversas ramas de un viejo sistema de las bellas artes, pintura, arquitectura, e incluso planificación espacial y decoración interior (solo puedo lamentar la ausencia de la fotografía en mi ejemplo, ya que su transformación de un arte menor en otro mayor es uno de los rasgos más significativos del surgimiento de la posmodernidad). Así, pues, en cierto modo se puede decir que la instalación de Gober es una alegoría no solo de la volatilización del objeto de arte individual, o antigua obra de arte, sino también de las diversas sistematizaciones del arte que la sostenían.

Hasta ahora no he mencionado otro rasgo significativo, que no es exactamente el que caracteriza a las instalaciones de Gober, sino más bien una colaboración en la que varios artistas posmodernos contribuían con algún componente. Viene así a cuento un comentario sobre el lugar de la colectividad en el mundo contemporáneo: ha desaparecido la solidaridad de la vanguardia que presidía tantos famosos *shows* en el pasado. Su relación mutua no solo implica la desaparición de esa vanguardia y sus ambiciones casi políticas, sino que reproduce aparentemente la distancia e indiferencia mutua de los objetos en una exposición museística. De hecho, creo que en cierto modo la instalación como forma es una especie de réplica de la forma del nuevo museo en el que se aloja, cuyas transformaciones han sido analizadas por muchos escritores, en particular Baudrillard, subrayando el inesperado atractivo para las masas de esas instituciones, como espacios colectivos y de entretenimiento de masas, con billetes de entrada y colas de espera, en nuevos edificios cuyos arquitectos tienen algo del *glamour* de las estrellas del rock, y cuyas exhibiciones y acontecimientos culturales recuerdan un tanto los musicales o los estrenos cinematográficos ansiosamente esperados. En esta nueva configuración, incluso las pinturas de clásicos como Van Gogh o Picasso recuperan un nuevo lustre; no el de sus orígenes, sino más bien la novedad de marcas comerciales ampliamente publicitadas.

Comisarios artísticos y conceptos

Todo esto sugiere que en nuestra época la vanguardia ha sido sustituida por otro tipo de figura. Si recordamos la caracterización que efectúan los historiadores de la cultura de la figura del director de orquesta del siglo XIX como la del conductor carismático de una colectividad de músicos diversos, que bien podría simbolizar el surgimiento del dictador en la política moderna, así también podríamos aislar de las prácticas del nuevo tipo de museo la figura emblemática del comisario, que ahora se convierte en demiurgo de esas constelaciones flotantes y en disolución de objetos extraños que seguimos llamando arte. Dado que he sido acusado con frecuencia de menospreciar la filosofía en beneficio de ese nuevo tipo inclasificable de escritura y pensamiento llamado teoría, probablemente tengo algo así como una obligación moral de sugerir que lo que ha sustituido a la filosofía en nuestra época, en concreto la teoría, es también quizá una especie de práctica de comisariado artístico, que selecciona piezas nominadas de nuestras diversas fuentes teóricas o filosóficas reuniéndolas en una especie de instalación conceptual, en la que nos maravillamos ante el nuevo espacio intelectual producido momentáneamente (Ese principio se cumple igualmente para los cursos académicos, y contrastaría con las antiguas listas o cánones fijos de clásicos con los nuevos cánones disponibles *ad hoc*. En la filosofía, por ejemplo, se pueden contrastar listas de los grandes filósofos con las colecciones de referencias teóricas reunidas en libros como *El Antiedipo*, *Imperio* o *Border as Method*, de Sandro Mezzadra y Brett Neilson, cada una de las cuales llenaría todo un semestre, cuando no todo un currículo. Si yo fuera comisario literario invitado, podría muy bien organizar un seminario sobre Flaubert con todas sus lecturas favoritas, desde *El asno de oro* hasta Voltaire, por no hablar de sus lectores favoritos como Joyce).

Pero la tarea de los comisarios culturales tiene un aspecto más desagradable que hay que mencionar, y que se puede captar fácilmente mirando las instalaciones o exhibiciones enteras en los nuevos museos posmodernos, con

antepasados distantes y más primitivos en los *happenings* de la década de 1960 (fenómenos artísticos igualmente espaciales e igualmente efímeros). La diferencia reside no solo en la ausencia de humanos en la instalación, y a excepción de los propios comisarios, en los nuevos museos como tales. Reside, pues, en la propia presencia de la institución: todo queda subsumido bajo ella, y de hecho se puede decir que el comisario es algo así como su encarnación, su personificación alegórica. En la posmodernidad ya no vivimos en un mundo a escala humana: las instituciones se han hecho en cierto sentido autónomas, pero en otro trascienden las dimensiones de cualquier individuo, ya sea amo o sirviente; algo que también se puede captar recordando la dimensión de la globalización en la que existen hoy día las instituciones, incluidos los museos. Pero esas instituciones ya no pueden concebirse según las líneas de las máquinas o la fábrica, en términos de lo que se solía llamar «el Estado»: la tecnología de las comunicaciones requiere que pensemos en ellas como instituciones informacionales o inmensas construcciones en el ciberespacio.

Sin embargo, el recuerdo de los *happenings* sugiere otra característica del nuevo arte, en particular de las instalaciones, y también explica por qué esas nuevas «obras» si podemos seguir llamándolas así, ya no son en modo alguno objetos, sean lo que sean, aunque ahora podemos ver un poco mejor lo que son realmente: no son objetos, porque de hecho son *acontecimientos*. La instalación y producciones similares se realizan, no para la posteridad, ni siquiera para la colección permanente, sino más bien para el *ahora* y para una temporalidad que puede ser bastante diferente de la moderna. Por eso es por lo que resulta apropiado hablar de ellas, no como obras o como un estilo, ni siquiera como la expresión de algo más profundo, sino más bien como una estrategia (o una receta): una estrategia o una receta para producir acontecimientos (adelantándonos por un momento a la política, ¿no podemos ver en las grandes movilizaciones instantáneas o «actos multitudinarios relámpago» —las *flash mobs*— un equivalente a tales acontecimientos, bastante diferentes de las conspiraciones revolucionarias del pasado? Síntomas

de una temporalidad diferente, más que signos del surgimiento de algo como el pueblo, por no hablar de la democracia directa...).

Una observación final antes de tratar de decir qué tipo de acontecimientos podrían ser esos *happenings* artísticos posmodernos. Un poco antes mencioné la tecnología: debería añadir que en nuestra era posmoderna no solo usamos la tecnología, sino que la consumimos, y consumimos su valor de cambio, su precio, junto con sus armónicos puramente simbólicos. Del mismo modo que en el periodo anterior el automóvil era consumido tanto por su valor libidinal y sus armónicos simbólicos como por su valor de uso práctico, sucede hoy, pero de una forma mucho más compleja, con los ordenadores e Internet y sus ramificaciones —ya muy integradas en las fantasías políticas utópicas—, que han modificado y suplantado al antiguo consumo artístico y cultural. Ahora consumimos la propia forma de la comunicación junto con su contenido.

Pero esta distinción —entre forma y contenido— me lleva ahora a lo esencial de lo que quería señalar sobre el arte actual, en una era que es no solo posmoderna, sino también teórica. El gran autor de ciencia ficción Stanislaw Lem escribió en una ocasión una serie de reseñas de libros imaginarios del futuro, que ni él ni ningún otro escribirían nunca. Era un gesto profético que demostraba que se puede consumir la idea de un libro con tanta satisfacción como el propio libro.

¿Cómo caracterizar el espíritu de las nuevas obras? Quiero volver a esa vieja categoría de la crítica de arte que invocaba la inspiración, la *Einfall*, la «idea» para una obra, y adaptarla a esta nueva producción para la que la «idea» es una especie de descubrimiento técnico, o quizá un invento en el sentido de los artilugios de los obsesos o chiflados inventores solitarios. El arte se genera hoy día mediante una única idea brillante, que combinando forma y contenido, puede repetirse *ad infinitum* hasta que el nombre del artista cobra una especie de contenido propio. Como ejemplo, cabe mencionar la concepción por el artista chino Xu Bing de la idea de reunir yuxtaposiciones de líneas o pinceladas que evocaban los auténticos caracteres chinos, pero que carecían de todo significado: podríamos pensar en palabras sin sentido o en los *zaum* futuristas

del lenguaje artificial de Jlebnikov, pero esos fenómenos occidentales no equivalen realmente a la dimensión visual del sistema chino.

Era, pues, una notable concepción o *Einfall*, o un descubrimiento genial si se prefiere, con tal que se entienda que no constituía una innovación formal ni la elaboración de un estilo, ni era autorreferencial en el sentido moderno, ni siquiera estético en el sentido de alterar o distanciar la percepción o intensificarla. Dicen que el título original de Xu Bing —«hojas del cielo»— tiene resonancias en la tradición china y puede tomarse, más que como una mera alusión, como todo un comentario sobre esta última. Del mismo modo, la mayor parte del posmodernismo se puede entender como una especie de comentario sobre la modernidad, como una tradición formal que comenta a otra: simulacros de significados compatibles con el análisis que estoy proponiendo.

Permitaseme ofrecer otro ejemplo, esta vez literario, particularmente exitoso e inesperado: *Remainder*, de Tom McCarthy, narra los esfuerzos de un hombre que ha olvidado su pasado por reconstruir hasta el mínimo detalle fragmentos de lo que él cree que son sus memorias; esos fragmentos, que quizá constituyan el trasfondo de acontecimientos que ha olvidado, se convierten, junto con su reconstrucción, en verdaderos acontecimientos. Ahí tenemos el comentario de acontecimientos o no acontecimientos posmodernos sobre los acontecimientos narrativos de otra época, la moderna; y de paso ilustra la tesis sobre la temporalidad que pretendo presentar aquí, la idea de que la singularidad es un puro presente sin pasado ni futuro.

Excepciones

Diré un par de cosas más. Por un lado, esas obras son acontecimientos formales irrepetibles (en su puro presente, por decirlo así); no conllevan la invención de una forma que pueda usarse de nuevo una y otra vez, como la novela naturalista, por ejemplo. Tampoco existe ninguna garantía de que su autor haga nunca ninguna otra cosa tan buena o tan valiosa (no pretendo ofender a ninguno de esos ilustres artistas); en cualquier

caso, esas obras no forman parte de un estilo personal, ni son partes constituyentes de una obra total. El diccionario nos ofrece la siguiente acepción de la palabra *artilugio*: «Cualquier pequeño dispositivo utilizado en secreto por un mago al realizar sus trucos»; aunque quizá no sea su mejor caracterización, apunta a la invención momentánea de un dispositivo que nos sorprende, pero que solo se puede utilizar una única vez y hay que olvidarlo en cuanto se haya realizado el truco (una singularidad).

Intentaré presentar una fórmula diferente, inspirada en las observaciones anteriores sobre el consumo de tecnología. Pretendo sugerir que con ello la forma de la obra se convierte en su contenido; y que lo que consumimos en tales obras es la propia forma: en *Remainder*, muy explícitamente, se trata de la propia construcción de la obra, prácticamente *ex nihilo*. Una vez más, debo insistir en que la especificidad de tales acontecimientos de-una-sola-vez no se capta adecuadamente si los emparentamos con esos textos modernos que he llamado autorreferenciales, que de algún modo «trataban» de sí mismos. Quizá podríamos sugerir que en los textos modernos se constata un esfuerzo por identificar forma y contenido tan plenamente que no podamos distinguir realmente una del otro; mientras que en los posmodernistas se debe alcanzar una separación absoluta antes de que la forma se repliegue en el interior del contenido.

La cuestión es si podemos llamar «conceptual» a ese arte en un sentido ahora más antiguo y, por lo tanto, más tradicional. Entiendo el arte conceptual como la producción de objetos físicos que flexionan las categorías mentales enfrentándolas entre sí; pero esas categorías, ya podamos expresarlas o no, son de algún modo formas universales, como las categorías de Kant o los momentos de Hegel; y los objetos conceptuales son, por consiguiente, algo así como antinomias o paradojas o *koans* [budismo zen] en el terreno verbal-filosófico: ocasiones para una práctica meditativa.

El neoconceptualismo posmoderno es algo muy distinto. Con Xu Bing y la producción artística posmoderna de la que lo considero paradigmático, me parece que la situación es totalmente diferente. Sus «textos» están, por así decirlo,

empapados de teoría —son tan teóricos como visuales—, pero no ilustran una idea; no llevan al límite una contradicción, ni tampoco obligan a la mente a seguir inexorablemente a los ojos a través de una paradoja o una antinomia, en la gimnasia de un ejercicio conceptual. Ahí hay un concepto, pero es singular; y ese arte conceptual —si es que lo es— es nominalista más que universal. Hoy día consumimos, por lo tanto, no la obra, sino la idea de la obra, como en las recensiones imaginarias de Lem; y la obra misma, si todavía la podemos llamar así, es una combinación de teoría y singularidad. No es material —la consumimos como idea más que como una presencia sensorial— y no está sometida al universalismo estético, en la medida en que cada uno de esos artefactos reinventa la propia idea del arte de una forma nueva y no universalizable, por lo que resulta incluso dudoso si podemos utilizar el término general de arte para tales acontecimientos singulares.

Interludio culinario

No he olvidado que prometí extraer algunas analogías e incluso relaciones entre este nuevo tipo de arte y otras prácticas contemporáneas, como un nuevo tipo de economía posmoderna. Pero no me puedo resistir a insertar aquí un ejemplo de un tipo distinto de acontecimiento estético posmoderno. Será breve, como exigidas son las raciones que nos ofrece. Me refiero a la cocina posmoderna, ejemplificada por el famoso (y ahora en trámites de reapertura) restaurante El Bulli de Ferran Adrià y su cocina «molecular» (a él no le gusta el término). Los treinta y cinco platos que componen una comida en El Bulli tienen todos un aspecto desacostumbrado (o si parecen familiares, uno se sorprende al probarlos). Ya no son objetos naturales, o quizá debería decir que ya no son objetos realistas, sino más bien abstracciones de lo natural; el *sabor* de los espárragos, por ejemplo, o el de las berenjenas o los caquis, se ha separado del cuerpo de su contenedor natural y aparece con una nueva textura y forma: no solo la famosa espuma (cuyo apogeo en El Bulli se remonta a un período anterior, creo), sino pequeñas huevas de caviar, o bolas de melón, líquidos, bizcochos, hojaldres y cosas

parecidas. Las nuevas formas son importantes de por sí, y cada nuevo artículo es registrado no solo en una receta escrita e informatizada, aunque creo que raramente se vuelven a cocinar después de una temporada, sino mediante fotografías: es la imagen lo que se preserva, y uno consume la imagen, junto con la idea; de hecho, consume una conjunción de elementos, en lo que es, como el propio arte posmoderno, un acontecimiento único.

Los viejos alimentos, ya sea en el realismo de la cocina clásica o en la modernidad de la nueva variedad, eran todavía clasificables bajo los grandes universales: pescados, carnes, verduras, especias, etcétera. Los experimentos de El Bulli —esos piscobollos de astronautas, como se los ha llamado— no son meros ejercicios tecnológicos y científicos en los que se ponen a prueba los límites de la transformación de los alimentos naturales, así como los del sistema gustativo humano; son también experimentos de lenguaje, en los que se pone a prueba la relación entre palabra y cosa y entre lo universal y lo particular. O quizá es más bien la propia relación entre pensamiento y lenguaje la que se somete a escrutinio, así como la capacidad del universal de controlar nuestro sistema de denominación. En cualquier caso, los platos de Ferran Adrià plantean el problema de la singularidad de forma dramática, por reproducibles que puedan ser. Emergen de una nomenclatura y un esquema de clasificación que ha durado miles de años, para enfrentarnos con una singularidad que es también un acontecimiento; por eso plantean problemas filosóficos que parecen ser nuevos, síntomas extraños de una mutación histórica insospechada.

2. EL CAMPO DE LA ECONOMÍA

Esos síntomas exigen ahora ser inventariados y examinados de una manera más detallada; tampoco es este o aquel prejuicio dogmático el que le lleva a uno a asumir que un cambio fundamental o estructural dejará necesariamente su marca sobre la economía como tal, sean cuales sean los demás niveles de la vida social que pueda dejar intactos por el momento, y dejando a un lado toda la cuestión sociometafísica de las

últimas causas y efectos o «instancias determinantes en último término». De hecho, me parece cada vez más obvio que ninguna descripción de lo posmoderno puede omitir la centralidad de la economía posmoderna, que se puede caracterizar sucintamente como el desplazamiento de la antigua producción industrial por el capital financiero.

Sigo a Giovanni Arrighi en cuanto a entender el surgimiento de una fase de capital financiero como proceso cíclico: como lo dijo memorablemente Fernand Braudel, «al alcanzar la fase de expansión financiera», cada desarrollo capitalista «anuncia en cierto sentido su madurez»; el capital financiero «es un signo otoñal». Las tres fases cíclicas de Arrighi pueden entonces resumirse del siguiente modo: la implantación del capitalismo en una nueva región; el desarrollo y gradual saturación del mercado regional; el recurso desesperado de un capital que ya no encuentra inversión productiva a la especulación y los beneficios «ficticios» del mercado de valores. Pero la de Arrighi es una historia que sigue los saltos discontinuos del capital, como una plaga, de un centro presente a un centro futuro: Génova, los Países Bajos, Gran Bretaña y, en último término, Estados Unidos. Con la globalización, esa búsqueda de territorios nuevos parecería haber llegado a su fin y, con ello, a cierta crisis prácticamente terminal.

En cualquier caso, y por muy supersimplificada que puede resultar esta «narración lineal» y su demasiado predecible resultado, al menos se puede asegurar que nuestro propio momento de capital financiero conlleva un nuevo tipo de abstracción. Marx analizó el capitalismo industrial como un proceso de abstracción en el que el producto útil se convertía en el valor abstracto de la forma mercancía, y tipos concretos de habilidades y trabajos se transformaban en «trabajo abstracto». Pero ahora, con el llamado capitalismo de los accionistas, la empresa familiar se convierte en un valor en los mercados bursátiles, la naturaleza del producto queda borrada por su rentabilidad, y las fichas del llamado capital ficticio se intercambian en la acumulación de nuevos tipos de capital, que solo cabe pensar como capital al cuadrado. Esa evolución tiene sus síntomas culturales, que son quizá instancias

más dramáticas que las de tipo financiero, más arcano. Así cabe decir que las abstracciones del arte moderno reflejaban las abstracciones en primer grado de la propia forma mercancía, como objetos que perdían su valor de uso intrínseco y eran sustituidos por un tipo diferente de moneda social: los espiritualismos modernos competían con los materialismos modernos en la explicación de los «misterios teológicos» (expresión de Marx) de ese nuevo mundo objeto.

Pero junto con el giro especulativo, vuelve al arte cierto realismo: es, no obstante, el realismo de la imagen, de la fotografía y de la llamada «sociedad del espectáculo». Es ahora la abstracción de segundo grado, en la que solo se invita a ocupar un lugar y ofrecer su apariencia a simulacros de cosas. De ahí, simultáneamente, la proliferación en la teoría de la especulación semiótica y de una miríada de conceptos del signo, el simulacro, la imagen, la sociedad del espectáculo, inmaterialidades de todo tipo, incluyendo las actuales ideologías hegemónicas de la lengua y la comunicación. Pocas de ellas anticiparon, empero, la reflexión sobre sus propios recovecos en lo Real que iba a ofrecer pronto el capitalismo financiero.

Títulos valores ficticios

Aquí solo puedo dar una única ilustración de ese proceso, aunque central y muy significativa, y es la extraña e insólita mutación de la inversión tradicional en seguros a los llamados derivados financieros. Se trata efectivamente de una auténtica mutación, la transformación del viejo mercado de futuros —un resto de un sector agrícola aún más arcaico que la industria pesada— en algo no solo rico y extraño, sino también incomprensible. Los derivados han sido desde hace tiempo la innovación más visible (y escandalosa) del capitalismo financiero, y han atraído aún más atención desde el crac de 2008, del que, para muchos, fueron cuando menos una causa parcial. Otras novedades —como la negociación de alta frecuencia [*high-frequency trading*]

derivados son un objeto (o «instrumento financiero», como se denominan tales productos) tan peculiar que merecen atención de por sí como un tipo de estructura paradigmática.

No es posible proyectar un concepto de los derivados, por razones que aparecerán pronto; cualquier ejemplo de los derivados será, por lo tanto, no ejemplar y diferente de cualquier otro. Y, sin embargo, un modelo muy simplificado extraído de uno de los mejores libros sobre el asunto puede permitir hacerse una idea de ellos y de su indisoluble relación con la globalización. Sus autores imaginan una corporación estadounidense que firma un contrato para suministrar diez millones de teléfonos móviles a una filial brasileña de una firma sudafricana⁶. La arquitectura interior del dispositivo será fabricada por una empresa germano-italiana; la carcasa, por un fabricante mexicano, y una empresa japonesa suministrará los demás componentes. Ahí tenemos al menos seis monedas diferentes, cuyos tipos de cambio fluctúan constantemente, como es norma en la globalización actual. El riesgo de variaciones imprevistas entre esos tipos de cambio será entonces cubierto por una especie de seguro, que combina seis o siete contratos diferentes; y es todo ese paquete el que constituirá el «instrumento financiero» que es el derivado único en cuestión. Obviamente, la situación (y el «instrumento») será siempre mucho más complicada, pero lo que queda claro es que, aun tomando el antiguo mercado de futuros sobre las cosechas como una especie de antepasado simplificado y primitivo, nunca puede haber otro derivado como este en cuanto a su estructura y requerimientos. De hecho, se parece más a un acontecimiento único que a un contrato, que es algo con una estructura estable y un estatus jurídico. Por otra parte, como señalan esos autores, solo se puede examinar y analizar *ex post facto*, de forma que, para el conocimiento, ese «acontecimiento» solo existe en el pasado. Los autores concluyen con pesimismo que nunca podrá haber una auténtica regulación de tales transacciones, ya que cada una de ellas es radicalmente diferente: dicho con otras palabras, en realidad no puede haber leyes que moderen la dinámica de ese tipo de instrumentos, que una autoridad tan

notoria como Warren Buffet ha calificado como el equivalente financiero a una bomba nuclear.

Los derivados son simplemente, desde otra perspectiva, una nueva forma de crédito y, por lo tanto, una forma nueva y más complicada de lo que Marx denominaba «capital ficticio»; esto es, dinero bancario que no se puede convertir del todo en la cosa real (de ahí el desastre de los «pánicos bancarios») y que representa una «reclamación de capital» o una «reclamación de dinero», más que verdadero dinero o capital; pero eso no significa que sea irreal, ya que «la acumulación de tales “derechos” surge de la acumulación real».

Lo más confuso a este respecto no es solo la cosa misma, sino también la palabra *ficción* (o *ficticio*), que comparte, con otros términos como *lo imaginario*, el misterio ontológico de algo que es y no es al mismo tiempo: esto es, comparte el misterio del futuro, y dentro de un momento examinaremos las dimensiones temporales del problema. Baste decir que, si los derivados comparten esa peculiaridad filosófica con todas las formas de crédito, sin embargo, representan algo así como un salto dialéctico de la cantidad a la cualidad, y una transformación tan central para el sistema –tan trascendental en sus consecuencias– como para ser considerada históricamente un nuevo fenómeno en sí, sea cual sea su genealogía.

Pero antes de reflexionar sobre esta esa dimensión temporal de los derivados, vale la pena entretenerse algo más en sus funciones como *locus* de inconmensurabilidades, e incluso como el mismísimo vínculo entre realidades en un mundo de diferenciaciones incalculablemente numerosas y complejas. En nuestro propio ejemplo (*ficticio*), múltiples nacionalidades y procesos de trabajo, múltiples tecnologías, formas incomparables de vivir el trabajo y de modos de vida, por no hablar de las múltiples monedas que hemos mencionado al principio (en cuanto que el valor internacional de cada moneda es función de todas las demás dimensiones): innumerables realidades profundamente distintas no relacionadas entran en relación durante un momento en el derivado. La diferencia relaciona, como he dicho en otro lugar: el derivado es el paradigma mismo de la heterogeneidad, incluso de la que se

da en el núcleo de ese proceso homogéneo que llamamos capitalismo. De hecho, no estoy lejos de creer que el increíble éxito en nuestra época del término *heterogeneidad* deriva precisamente de tal amalgama, en la que distintas dimensiones, no solo cuantitativamente distintas, sino cualitativamente inconmensurables –distintos espacios, distintas poblaciones, distintos procesos de producción (manual, intelectual o inmaterial), distintas tecnologías, distintas historias–, entran en relación mutua, aunque sea de modo efímero.

Lo real, ya estamos convencidos, se ha vuelto radicalmente heterogéneo, si no inconmensurable; pero al mismo tiempo tenemos que esforzarnos por liberarnos igualmente de la equívoca homogeneidad del pensamiento –debemos escupir sobre Hegel, como dijo una famosa feminista italiana– y debemos hacer la guerra, siguiendo la forma de Lyotard, no solo a la totalidad, sino a la propia homogeneidad, como si fuera el paradigma del idealismo como tal. Pero conviene añadir una nota de advertencia, contenida en el decisivo término de *subsunción* acuñado por Marx. Subsunción significa convertir las heterogeneidades en homogeneidades, subsumirlas bajo abstracciones (que son por definición idealismos), estandarizar la multiplicidad del mundo y convertirlo en esa cosa terrible que habría que evitar a cualquier precio, en concreto el Uno como tal.

Pero la subsunción no es solo un vicio de pensamiento, es real. Es el capital que absorbe heterogeneidades y las convierte en parte de sí mismo, que totaliza el mundo y lo convierte en el Uno. La única cosa que no puede subsumir, al parecer, es la propia entidad humana, para la que quedan reservados los atractivos términos teóricos de *exceso* y *resto* (¿pero no es «lo poshumano» el último esfuerzo por absorber incluso ese resto indivisible?).

Futuros efímeros

Sin embargo, por encima y más allá de esta, por decirlo así, heterogeneidad sincrónica, que la subsunción intenta dominar y controlar bajo alguna homogeneidad más compleja, hay que reconsiderar lo temporal, particularmente a la

luz de su paradójica situación en el proyecto actual, ya que, como he venido argumentando, en el propio centro de cualquier esclarecimiento de la posmodernidad o capitalismo tardío debe hallarse el fenómeno históricamente extraño y único de la volatilización de la temporalidad, una disolución del pasado y el futuro, una especie de encarcelamiento contemporáneo en el presente –*reducción al cuerpo* lo llamé en otro lugar–; una pérdida de historicidad existencial pero también colectiva, de tal modo que el futuro se desvanece como impensable o inimaginable mientras que el pasado se convierte en imágenes polvorientas al estilo de Hollywood de actores con pelucas y cosas parecidas. Evidentemente, este es un diagnóstico político tanto como existencial o fenomenológico, ya que pretende encausar nuestra parálisis política actual y nuestra incapacidad para imaginar, por no hablar de organizar, el futuro y el cambio futuro.

Pero la ilustración o símbolo o alegoría de todo esto son de nuevo los derivados, los viejos mercados de futuros que, de hecho, implicaban apuestas sobre el futuro, el futuro de la carne, el algodón y el grano. Así, pues, aunque los derivados puedan ser más complejos, en el sentido de que parecen ser apuestas sobre apuestas, más que sobre cosechas reales, ¿no existe en ellos una dimensión de futuridad que contradice y refuta ese diagnóstico temporal o incluso político? Es obvio que la deconstrucción de la posmodernidad en términos de una predominancia del espacio sobre el tiempo no puede significar nunca, para los seres temporales que somos, la abolición total de la temporalidad, por melodramáticamente que pueda yo haber escenificado nuestra actual situación temporal en el ensayo al que me refería antes. Aquí tenemos que ver más bien con una indagación sobre el estatus del tiempo en un régimen de espacialidad; y eso significará no la temporalidad cosificada o espacializada de Bergson, sino más bien algo parecido a la abolición, o al menos la represión, de la historicidad.

Pero ¿qué es en cualquier caso la historicidad o la auténtica futuridad? Podemos estar seguros de que no es una ansiedad desventurada acerca de un futuro distópico; esas fantasías hay que tratarlas en otra rama de la psicopatología social. Tampoco implica una u otra creencia

religiosa o milenaria en una redención futura. Sin embargo, en nuestro actual sistema social compiten varias visiones existenciales del futuro. Los hombres de negocios y los economistas tratan de apropiarse del futuro mediante múltiples escenarios contruidos a partir de una combinación de las motivaciones y tendencias humanas e institucionales: esa es más bien una futuridad a corto plazo, organizada en torno a categorías de éxito o fracaso que no me parecen particularmente relevantes para grandes colectividades humanas. Para Heidegger, en cambio, la historia y su futuro es en gran medida una cuestión de misión generacional, el llamamiento o vocación de una nueva generación específica en una nación determinada: esta puede no ser hoy día una noción particularmente relevante, pero su propia ausencia es reveladora (y tiene mucho que ver con la desaparición de las vanguardias, ya sean artísticas o políticas). A mí mismo me parece que, por el momento y en nuestra situación histórica actual, solo se puede volver a despertar un sentido de la historia mediante una visión utópica más allá del horizonte de nuestro actual sistema globalizado, que parece demasiado complejo para pensarlo como representación. Sea como sea, me parece claro que una historicidad genuina se puede detectar por su capacidad de comunicar energía a la acción colectiva, y que su ausencia se ve traicionada por la apatía y el cinismo, la parálisis y la depresión.

Pensemos, si no dialéctica, al menos psicoanalíticamente; y pensemos en las futuridades posmodernas como compensaciones por un tiempo presente paralizado en sus protensiones y retenciones (para usar el lenguaje de Husserl) e incapaz de proyectar programas vigorosos para la acción y la praxis con su propio impulso. Ahí caben, sin duda, cualquier número de fantasías y obsesiones culturales, que merecen atención por sí mismas; pero los futuros de los derivados –los futuros del capital financiero en general, atrapado en ese círculo vicioso en el que el capitalismo no puede existir sino creciendo y acumulando, expandiéndose y produciendo nuevo capital a partir de sus operaciones– son excepcionales en su singularidad: futuros efímeros, efectos de una sola vez como los textos posmodernos; futuros cada uno de los cuales es un acontecimiento más

que una nueva dimensión o elemento, tal como uno hablaría de elementos naturales como el agua o el aire. Todos los futuros son ficticios, sin duda, en el sentido en el que hemos utilizado la palabra, al mismo tiempo que son inexorable y constitutivamente impredecibles, imposibles de anticipar y contingentes en su imprevisibilidad. Pero la actual obsesión de los economistas por el «riesgo» nos anuncia nuevas ansiedades históricas, que pueden ser más fáciles de pensar en términos de regímenes de valor.

De hecho, es hacia esa área general de la brújula hacia la que nos encaminan Dick Bryan y Michael Rafferty en su *Capitalism with Derivatives*, un libro interesante y en ocasiones deslumbrante⁷. Su contexto es el sistema financiero mundial como tal, hasta ahora estabilizado por diversas monedas nacionales hegemónicas (la libra británica y después el dólar estadounidense) y su relación constitutiva con el oro como estándar universalmente aceptado (o patrón de «confianza», como le gusta decir a la gente de riesgo). La historia del final de aquella época con la derogación por Nixon del Acuerdo de Bretton Woods en 1971 es bien conocida, y nos introdujo míticamente en un periodo en el que el valor flota libremente y, sin embargo, de forma ordenada, debido a la «confianza» en Estados Unidos y su poder hegemónico. Pero lo que ahora llamamos globalización modificó esa estabilidad, aunque solo fuera debido a la ampliación de su ámbito a una escala auténticamente global, lo que equivale a decir la reentrada de otras monedas rivales como el euro y el renminbi chino, tras el final de la Guerra Fría. Las desregulaciones de Reagan-Thatcher, la economía posmoderna o neoliberalismo, no son tanto causa de la «inestabilidad» del valor y su «flotación» más agitada como una reacción frente a ellas por parte de las grandes empresas.

Esa es la situación en la que Bryan y Rafferty nos presentan una proposición asombrosa, en concreto, que en el actual sistema de «tipos de cambio variables y en ocasiones volátiles», los derivados han «desempeñado un papel semejante al que desempeñaba el oro durante el siglo XIX»⁸. En un sistema de monedas nacionales relativizadas, cada derivado, como combinación única y momentáneamente definitiva de esos

valores de las monedas, actúa como un nuevo estándar de valor y, con ello, como un nuevo Absoluto. Se parece un poco a la idea de Malebranche del ser del universo: solo Dios puede mantener su existencia, pero para ello debe reinventarlo en cada instante. Esta es la última conclusión lógica de la paradoja de los derivados: no que cada uno de ellos sea un nuevo comienzo, sino que cada derivado es un nuevo presente del tiempo. No produce futuro por sí mismo, solo otro presente, diferente. El mundo del capital financiero es ese presente perpetuo, pero no es una continuidad; es una serie de acontecimientos singulares.

Podemos volver a nuestra ilustración anterior, en la medida en que el texto posmoderno —un término más neutral que el de obra—, o el efecto de singularidad artística posmoderno, si se prefiere, es tan único como ese único instrumento financiero de-una-sola-vez llamado derivado. Ambos son, al menos en parte, resultado de la situación de globalización, en la que múltiples determinantes en constante transformación, con diferentes velocidades, hacen problemática cualquier estructura estable, a menos que sea simplemente un pastiche de formas pasadas. El mercado financiero mundial se refleja en el mercado mundial del arte, abierto por el final de la modernidad y su canon eurocéntrico de obras maestras, junto con la teleología implícita o explícita que lo vertebraba. Ahora, evidentemente, todo es posible, pero solo bajo la condición de que acepte su tránsito efímero y consienta existir solo por un breve momento, como un acontecimiento más que como un objeto duradero.

3. EL CAMPO DE LAS IDEAS

Pero ya es hora de decir qué significa realmente ese término misterioso de la *singularidad*, qué es y dónde se puede encontrar. Creo que en la vorágine de los debates actuales podemos distinguir y aislar al menos tres usos (o quizá cuatro). En primer lugar, estaría el uso científico de la palabra, aunque para mí no está del todo claro si significa algo que está más allá de las leyes físicas tal como las conocemos o algo anómalo que todavía no ha sido explicado por los científicos

(pero que finalmente caerá bajo alguna ley científica ampliada, todavía sin teorizar). Lo más útil a este respecto es la noción de acontecimiento singular, como un agujero negro que, como acabamos de bosquejar en la dinámica financiera de los derivados, está en la frontera entre cierto tipo de acontecimiento irrepetible en el tiempo y una estructura única que puede presentarse solo una vez, pero que, aun así, es un fenómeno susceptible de análisis científico.

En la ciencia ficción esto se ha convertido claramente en la ambigüedad dominante, pero más que con los agujeros negros y las partículas subatómicas de los físicos, está vinculado con los ordenadores y la inteligencia artificial. Ahí la singularidad se proyecta como salto o mutación evolutiva de algún tipo, algo que puede ser distópico o utópico según el contexto. Ray Kurzweil se ha hecho famoso por su predicción de una singularidad muy concreta, la de la fecha en la que, como en la película *Terminator*, la inteligencia artificial se pondrá al nivel de los agentes humanos y los superará, y entraremos en una era totalmente nueva, cuyas luchas heroicas han sido narradas en innumerables películas y series de televisión. Ese tipo de singularidad es el auténtico epítome del regreso de lo reprimido, de un futuro que no somos capaces de imaginar, pero que insiste en marcar su inminencia con una ansiedad de pesadilla. La singularidad distópica sería el surgimiento de una especie mecánica que trasciende lo humano en su inteligencia (y malignidad), como en la serie *Terminator* o en *Battlestar Galactica*. Utópico sería entonces el surgimiento de lo poshumano en la especie hasta entonces humana, una especie de mutación del ser humano en un nuevo híbrido o androide de inteligencia sobrehumana dentro de nuestra propia naturaleza humana. Pero debería añadir lo que ha señalado Kate Hayles, en concreto, que, según los términos con los que he descrito los derivados, ya hemos alcanzado ese futuro, en la medida en que solo los ordenadores pueden diseñar formaciones tan complejas, que ninguna inteligencia humana individual puede abarcar y que, por lo tanto, no habrían sido posibles antes del surgimiento de la tecnología de la información⁹.

Por otra parte, vale la pena también detectar en esas visiones una modernidad residual, en el

sentido de que la modernidad en las artes, así como en la política, ya planteaba una mutación de la vida humana y presagiaba ese advenimiento de inmensas revoluciones mentales y físicas. Teleologías visionarias, la modernidad del «¡Rehagámoslo!» [Pound], de trascendencias radicales del pasado y de la tradición, el surgimiento de nuevas formas de percepción y de experiencia –e incluso, en la política de vanguardia, el surgimiento de nuevos tipos de ser humano–, todos esos rasgos marcaban el utopismo de la modernidad; y como he dicho, las pesadillas posmodernas o poshumanas pueden ser simplemente el regreso de lo reprimido por esa temporalidad e historicidad sofocadas: las visiones de un tiempo futuro de disturbios tienen su relación dialéctica con la política anarquista del Ahora y del momento sin tiempo. Ambas son seguramente preferibles a la seguridad engreída y satisfecha de sí misma sobre el fin de la historia predicado actualmente por nuestros ideólogos.

¿Razón cínica?

Llegamos finalmente (o al menos en tercer lugar) a la idea de singularidad en filosofía y, por extensión, en la teoría social y política. Ahí nos encontramos con una auténtica sobreacumulación, dada la multitud de brazos que enarbolan la bandera de una supuesta filosofía posmoderna. Quiero insistir en que el presente análisis no es filosofía como tal, ni tampoco es exactamente un juramento de lealtad a lo posmoderno: una vez más, pretendo describir síntomas históricos más que mostrar mis propias posiciones; y quiero documentar la proposición de que hemos entrado, de hecho, no en una era totalmente nueva, sino en una nueva o tercera etapa globalizada del capitalismo como tal.

Así, pues, las posiciones filosóficas posmodernas que quiero describir no deben entenderse como mis predilectas, aunque en la medida en que constituyen la *doxa* u opiniones predominantes sobre el momento actual, no soy evidentemente inmune a su influencia y atracción, como no lo es cualquier otro que participe activamente en la vida y la cultura de este periodo. La filosofía posmoderna se suele asociar en general

con dos principios fundamentales, en concreto el antifundamentalismo y el antiesencialismo. Estos se pueden caracterizar, respectivamente, como el repudio de la metafísica, esto es, de cualquier significado último de la naturaleza o el universo, y como la lucha contra cualquier idea normativa de la naturaleza humana (quizás se pueden añadir a esos dos principios el constructivismo y cierto historicismo). En general es tachada por sus adversarios –la mayoría de ellos modernos, aunque los haya también con inclinaciones espiritualistas– de relativismo.

En cierto sentido, muchos de los modernos también creían en esas cosas (la mayoría de ellas, por ejemplo, se podían encontrar en el existencialismo sartreano). Pero, en su mayoría, los modernos tendían a expresar tales principios con acentos de angustia o patetismo. El grito de batalla de Nietzsche sobre la muerte de Dios era su consigna, junto con varios lamentos sobre el desencanto del mundo y varias valoraciones puramente psicológicas sobre la alienación y el dominio de la naturaleza. Lo que distingue a la filosofía posmoderna, en mi opinión, es la desaparición de toda esa angustia y patetismo. Nadie parece echar ya de menos a Dios, y la alienación en una sociedad de consumo no parece ser una perspectiva particularmente dolorosa o creadora de tensión. La metafísica ha desaparecido del todo, y si los destrozos del mundo natural son aún más severos y obvios que durante el periodo anterior, los ecologistas realmente serios –del tipo radical y activista– se esfuerzan por combatirlos política y prácticamente, sin ningún asombro filosófico ante tales depredaciones por parte de corporaciones y gobiernos, en la medida en que unas y otros solo se dejan llevar por sus instintos innatos. Con otras palabras, ahora nadie se sorprende por las maquinaciones o actividades del capitalismo globalizado: algo que la vieja filosofía académica nunca se ocupó de mencionar, pero que los posmodernos dan por supuestas en lo que bien podría llamarse Razón Cínica. Ni siquiera la creciente miseria y el regreso de la pobreza y el desempleo a escala masiva en todo el mundo son motivo de extrañeza para nadie, siendo un resultado tan claro de nuestro propio sistema político y económico y no de los pecados de la raza humana o de la fatalidad de la vida

sobre la tierra. Con otras palabras, estamos tan totalmente sumergidos en el mundo humano, en lo que Heidegger llamaba lo óntico, que tenemos poco tiempo para lo que a él le gustaba llamar la cuestión del Ser.

Pero ahora tenemos que preguntarnos sobre el lugar de la singularidad en todo esto, y argumentaré que se encuentra en el debate filosófico sobre los universales, algo que quizá sea mejor ilustrar antes social y políticamente. El caso práctico más dramático del debate sobre los universales puede encontrarse en las áreas del feminismo y la preferencia de género, ya que proclamar derechos universales para las mujeres supone necesariamente desafiar las culturas en las que se prescribe para ellas un estatus subordinado. Tales culturas atribuyen una esencia subordinada a las mujeres, y son, por lo tanto, esencialistas en los aspectos más fundamentales. Pero el problema filosófico reside precisamente ahí, en el hecho de que la doctrina de los derechos humanos universales es de por sí una doctrina sobre universales y es, por lo tanto, también, implícitamente, esencialista. Siempre nos vemos sorprendidos, en Estados Unidos, cuando mujeres de otras culturas repudian el feminismo estadounidense como un arma de su política exterior en la que se combina una cuestión puramente cultural con un componente intrínseco del imperialismo y opresión estadounidenses; en ese debate resucitan y se inflaman de repente todas las viejas controversias sobre la modernidad y el progreso histórico. Pero se trata de un proceso dialéctico, en el que las nuevas culturas de la rebelión institucionalizan nuevas normas culturales que, siendo a su vez opresivas y hegemónicas, suscitan el mismo tipo de lucha que se libraba contra los viejos universales. La afirmación por nuevas colectividades de su propia unicidad y singularidad, que a menudo parece cobrar la forma de un renacimiento religioso, socava así el propio ideal de singularidad, que queda reducida a un asunto puramente individual.

Sin embargo, esa pugna social y política mantiene también su forma filosófica, ya que la cuestión de los universales, que es también la de las singularidades (no de particularidades), estuvo en el centro de la vieja controversia medieval

sobre el nominalismo, que aseguraba que los universales eran poco más que palabras y abstracciones verbales, *flatus vocis*, sin relevancia en el mundo de las cosas y objetos verdaderamente individuales, un mundo de singularidades. La singularidad, con otras palabras, propone algo único que se resiste a lo general y universalizante (por no hablar de lo totalizante); en ese sentido, el concepto de singularidad es de por sí singular, ya que no puede tener un contenido general, y es meramente una designación para lo que se resiste a toda subsunción bajo categorías abstractas o universales. La propia palabra lleva dentro de sí el perenne grito existencialista contra el sistema y la feroz resistencia anarquista frente al Estado.

El combate contra los universales es así una lucha contra normas hegemónicas y valores institucionales, ya sean culturales o jurídicos, ya que la posición posmoderna se puede resumir en la convicción de que los universales son inevitablemente normativos, y, por lo tanto, opresivos y restrictivos para individuos y minorías; dicho de otro modo, son esencialistas y siempre están, implícita o explícitamente, una norma con respecto a la que se deben medir todas las desviaciones, identificando y condenando a los desviados individuales o colectivos. Denunciar tales normas se convierte en una cuestión política acuciante, por ejemplo, en la política de la identidad y la de los grupos secesionistas y las culturas marginales u oprimidas, porque la norma hegemónica puede llegar a asumir, en el límite, propósitos de limpieza étnica y prácticas genocidas. Sin embargo, su ambigüedad es tanta que la afirmación cultural o nacional puede constituir también una protesta contra el imperialismo, la estandarización y el deterioro de la autonomía nacional bajo la globalización.

Así, pues, se hace necesario insistir en la ambivalencia dialéctica de esas cuestiones filosóficas, de los debates sobre el nominalismo y los universales o la singularidad y la norma. Para un pensador tan destacado como Adorno, por ejemplo, el término *nominalismo* era un reproche y una crítica, el diagnóstico de todo lo sofocante del capitalismo tardío; para él el nominalismo incluía al empirismo y al positivismo, y la gradual extinción de lo negativo y la dialéctica, consolidando un orden social tan absoluto que

en él no podría tener lugar ningún pensamiento crítico, y menos aún la resistencia política: una versión del filósofo, sin duda, de una distopía posmoderna. La de Adorno se puede entender como una teoría dialéctica de la posmodernidad (¡una palabra que él nunca utilizó!) en la que la contradicción fundamental entre la totalidad y la singularidad no puede ser resuelta.

Pero sería un error pensar en tales contradicciones filosóficas como autónomas, o que tienen lugar en algún ámbito en el que podrían ser resueltas por un pensamiento aún más brioso: tienen su propia semiautonomía, como le gustaba decir a Althusser, pero también son, por encima y más allá de su propia lógica interna, síntomas de un sistema socioeconómico, en concreto el capitalismo, en su desarrollo y evolución interna, cuyas contradicciones (irrepresentables) expresan. Las contradicciones filosóficas, en cualquier caso, no se pueden resolver filosóficamente.

4. SUBJETIVIDAD Y POLÍTICA

En cuanto a las contradicciones de la cultura o la subjetividad posmodernas, probablemente es innecesario, a la luz de la voluminosa literatura sobre ellas, entretenerse demasiado. La fortuna del sujeto individual comenzó a declinar bajo el estructuralismo (junto con el propio individualismo social), atravesando varias etapas en las que se denunciaba enérgicamente el «sujeto centrado» hasta llegar a la bien conocida «muerte del sujeto», únicamente comparable, en nuestros días, a la muerte de Dios en los de Nietzsche (habiéndonos advertido de hecho el filósofo dionisiaco que no podríamos completar esta última mientras no nos liberáramos del propio sujeto gramatical).

He argumentado aquí que es más productivo captar ese desarrollo en términos de la muerte de la historicidad; o para ser más preciso, el debilitamiento de nuestra experiencia fenomenológica del pasado y el futuro, la reducción de nuestra temporalidad al presente del cuerpo. El final del sujeto burgués se ha enmarcado tradicionalmente en términos del crecimiento de los monopolios, el final de la libre empresa clásica y la proliferación de lo que se conoció en otro tiempo como

«hombre organización». El diagnóstico reflejaba la creciente fragilidad y vulnerabilidad del viejo individualismo burgués, su deterioro bajo las condiciones de las instituciones a gran escala y el declive de aquella competencia capitalista que dio lugar al individualismo de egos adquisitivos y agresivos con una poderosa identidad edípica. Todos los rasgos que he atribuido a una subjetividad verdaderamente posmoderna debían entenderse en términos de ese proceso: la reducción al presente, el cuerpo como realidad última para sobrevivir al agotamiento de la cultura burguesa, la mutabilidad del afecto sustituyendo las actitudes confiadas en sí mismas del antiguo sistema emocional.

Ahora ya no hablamos de monopolios, sino de corporaciones transnacionales, y los magnates saqueadores de antaño se han transmutado en grandes financieros y banqueros, desindividualizados por las enormes instituciones que gestionan. Por eso, a medida que nuestro sistema se hace cada vez más abstracto, conviene elaborar también un diagnóstico más abstracto, en concreto, el desplazamiento del tiempo por el espacio como dominante sistémica, y el reemplazo de la temporalidad tradicional por esas múltiples formas de espacialidad que llamamos globalización. Ese es el marco en el que podemos ahora examinar la suerte de la singularidad como experiencia cultural y psicológica, antes de pasar a su última realización en la política actual.

Pero la globalización se ha analizado también a menudo negativamente como la irresistible expansión de la capitalización y financiarización a escala mundial, la implacable disolución de todos los restos de producción y agricultura precapitalistas o incluso temprano-capitalistas, el «cercamiento» sistemático de todas las realidades y experiencias que habían escapado hasta ahora a la mercantilización y la cosificación. Se omite así el aspecto jubiloso de la exposición de Marx y Engels sobre el advenimiento del mercado mundial en las primeras páginas del *Manifiesto comunista*. De hecho, también podemos ver la globalización, o esta tercera etapa del capitalismo, como el reverso del inmenso movimiento de descolonización y liberación que tuvo lugar en todo el mundo durante la década de 1960. Las dos primeras etapas del capitalismo, el periodo

de las industrias y mercados nacionales, seguido por el del imperialismo, la conquista de colonias y el desarrollo de una economía mundial propiamente colonial, se caracterizaron por la construcción de la otredad a escala mundial. Primero, los diversos Estados-nación organizaron a su población en grupos nacionales en competencia, que solo podían sentir su identidad mediante la xenofobia y el odio al enemigo nacional; que solo podían definir su identidad por oposición a los de enfrente. Pero ese nacionalismo cobró rápidamente formas no nacionales, particularmente en Europa, cuando diversas minorías y los hablantes de otras lenguas crearon sus propios proyectos nacionales.

Entonces, en aquella ampliación gradual que no debe confundirse con la posterior globalización, los sistemas imperialistas comenzaron a colonizar el mundo en términos de la otredad de sus súbditos coloniales. La otredad racial, y un desprecio eurocéntrico o americanocéntrico de las culturas llamadas subdesarrolladas, débiles o subalternas, separó a la gente «moderna» de quienes eran todavía premodernos, y las culturas avanzadas o dominantes de las dominadas. Con ese momento de imperialismo y modernidad se estableció la segunda etapa del capitalismo, un sistema de Otredad a escala mundial.

Estará claro, entonces, que con la descolonización todo esto se desmoronó gradualmente: aquellos otros subalternos –los que no podían hablar por sí mismos, y menos aún gobernarse a sí mismos– hablaban ahora por primera vez con su propia voz, como dijo lúcidamente Sartre, y proclamaron su propia libertad existencial. Ahora, de repente, el sujeto burgués se veía reducido a la igualdad con todos esos antiguos otros, y en la totalidad de la sociedad mundial se instauró un nuevo tipo de anonimidad, buena, que puede oponerse con cierta satisfacción ética al individualismo burgués cuya desaparición hemos saludado hasta ahora con sentimientos tan contradictorios. Ahora cobran existencia miles de millones de personas reales, y no solo los millones de nuestra propia nación o nuestra propia lengua.

¿Cómo podrían no haberse transformado la cultura y la subjetividad, expuestas a las vicisitudes de ese vasto paisaje y población que es la

propia globalización? Al dejar de estar protegido por su familia o región, por no hablar de la propia nación y su identidad nacional, el surgimiento del sujeto vulnerable en un mundo de miles de millones de iguales anónimos supondrá inevitablemente cambios aún más tremendos en la realidad humana. La experiencia de la singularidad es, a este nivel, la expresión misma de esa destitución subjetiva, tan a menudo remediada por la regresión a estructuras más antiguas de grupos religiosos o la invención de identidades étnicas pseudotradicionales, con resultados que van desde el genocidio hasta las aficiones de lujo. Esa dialéctica entre egoísmo y pseudocolektividad lleva dentro de sí al menos un momento de verdad, en concreto, la diferenciación radical –cualitativa, ontológica y metodológica– entre el análisis de la experiencia individual y la de grupos o colectividades. Ambos tipos de análisis comparten el dilema de operar sobre un objeto imaginario, cuya unidad es imposible y cuya tozuda resistencia exige, por un lado, una nueva ética, y, por otro, una nueva política. Proyectar cualquiera de esas tareas imposibles es utópico; negarlas es frívolo y nihilista. Pero ese es el dilema político que debemos afrontar como conclusión.

He mencionado la preponderancia del espacio sobre el tiempo en el capitalismo tardío. La conclusión política que debemos extraer de esta evolución es evidente: en concreto, que en nuestra época toda la política trata de la propiedad inmobiliaria, desde el arte de gobernar más elevado hasta las maniobras más baladíes en busca de ventajas locales. La política posmoderna es esencialmente una cuestión de apoderamiento de tierras, tanto a escala local como global. Ya se trate de Palestina o de la gentrificación y zonificación en las pequeñas ciudades de Estados Unidos, lo que está en cuestión es esa cosa peculiar e imaginaria llamada propiedad privada de la tierra. La tierra no es solo objeto de pugna entre las clases, entre ricos y pobres; define su propia existencia y la separación entre ellas. El capitalismo comenzó con los cercamientos y con la ocupación de los imperios azteca e inca; y está finalizando con los desahucios y la desposesión, con la multiplicación de los sintecho tanto individuales como colectivos, y con el desempleo

dictado por la austeridad y la deslocalización, y el abandono de fábricas y cinturones industriales. Ya se piense en los asentamientos y los campos de refugiados, algunos de los cuales duran ya décadas, o de la política de las materias primas y la extracción; ya se piense en la desposesión de campesinos para dejar lugar a parques industriales, o en la ecología y la destrucción de los bosques tropicales; ya se piense en las legalidades abstractas del federalismo, la ciudadanía y la inmigración, o en la política de la renovación urbana y el crecimiento de los *bidonvilles*, favelas y barrios de chabolas, por no hablar de los grandes movimientos de los campesinos sin tierra o de Occupy, hoy todo tiene que ver con la tierra. A largo plazo, todas esas luchas resultan de la mercantilización de la tierra y la revolución verde en todas sus formas: la disolución de los últimos restos del feudalismo y su campesinado, su sustitución por la agricultura industrial y los agronegocios y la transformación de los campesinos en trabajadores agrícolas asalariados, junto con su destino final como ejército de reserva de los desempleados en la agricultura.

Espacio y tierra: esta aparente reversión al modo de producción feudal tiene como reflejo la experimentación de los teóricos económicos con un regreso a las doctrinas sobre la renta en relación con el capital financiero contemporáneo. Pero el feudalismo no incluía el tipo de aceleración temporal que está hoy en el centro de la reducción al presente. Cómo se puede captar esta última como espacialización, más que, como algunos han sugerido, como la abolición virtual del espacio (de hecho, el espacio en el que piensan es el que separa los diversos mercados de valores globales) es un problema crucial de representación para captar la posmodernidad y el capitalismo tardío, y en ningún lugar es más urgente que en el cálculo de posibilidades políticas.

Porque estas han sido también esencialmente espaciales, como testifica el éxito del nuevo vocablo para el hecho en último término innominable de la manifestación colectiva o la encarnación de grupo, la *multitud*. No solo Tiananmen y las diversas «revoluciones» de terciopelo o de colores en el Este, sino también Seattle, Wisconsin, la plaza Tahrir, la Puerta del

Sol, Occupy, fueron todos ellos acontecimientos espaciales, distintos de las iniciales y eufóricas «ilusiones líricas» de las antiguas revoluciones (y también de las antiguas guerras), por el dispositivo organizativo central de los teléfonos móviles y la nueva tecnología de la información. No basta decir que fueron asambleas «paraguas», en las que participaban por igual derecha e izquierda, moderados y extremistas, utópicos, liberales y maníacos: sino que también, a diferencia de las revoluciones tradicionales, funcionaron como mediadores evanescentes, como operaciones destructivas que, por alguna astucia hegeliana de la historia, despejaban el terreno para nuevos e inesperados acontecimientos (así, el teórico, historiador y crítico de la arquitectura italiano Manfredo Tafuri, en su vena más escéptica, interpretaba los mayores logros críticos y negativos de la modernidad —Marx, Freud, Nietzsche— como una obra esencialmente demoledora que había despejado el camino para el capitalismo tardío; creo que Pasolini tenía una sensación parecida acerca del 68).

Espero que no resulte demasiado pesimista comparar formalmente esas históricas *flashmobs* políticas con el *flash crash* del mercado de valores el 6 de mayo de 2010, cuando un billón de dólares desapareció en pocos momentos, solo para reaparecer mágicamente pocos minutos después. Ciertamente, su ritmo ha seguido la trayectoria clásica descrita por Toni Negri: la crisis del antiguo régimen, la aparición de un «poder constituyente» sin límites, seguido por el endurecimiento del cemento, la impresión de la nueva «constitución», la puesta en pie de un «poder constituido» eterno a partir de ese momento¹⁰. La crítica de izquierdas, eminentemente justificada, del gobierno representativo —contra el que esas protestas son en primer lugar y ante todo un reproche— no parece dejar mucho margen conceptual para una nueva solución; mientras que las míticas «plazas» de tales rebeliones parece que se han limitado a ofrecer desde entonces tan solo una nueva oportunidad para otros tipos de manipulación dispares de la venalidad y la corrupción gubernamental. El espacio separa tanto como une: la Comuna de París no fue capaz de atraer hacia su órbita revolucionaria a las tierras esencialmente agrícolas de Versalles.

¿Es la reducción posmoderna al presente de la multitud revolucionaria poco más que una temporalidad de televisión, su materia prima rápidamente agotada, cuya futura programación estará sometida a mediciones de audiencia fabricados por ella misma? ¿O puede hacerse que la nueva temporalidad se revele como jubileo, el momento de cancelación de todas las deudas y del nuevo comienzo absoluto? Quizá Syriza y Podemos tengan algunas respuestas nuevas para estas preguntas.

Notas

- * Este escrito fue publicado originalmente en la revista *New Left Review*. Agradecemos a dicha revista, así como al traductor, Carlos Prieto, por permitirnos reproducir el texto en este Dossier. Referencia del escrito original: Jameson, Fredric. 2015. «La estética de la singularidad». *New Left Review* 92 (mayo-junio). Madrid: Traficantes de Sueños. Traducción de Carlos Prieto del Campo.
- 1. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, 2003; Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit*, Frankfurt, 1981. Véase también, para un estudio crítico-cultural, Douglas Rushkoff, *Present Shock*, Nueva York, 2013.
- 2. Véase «The Sublime and the Avant-Garde», en Jean-François Lyotard, *The Inhuman*, Stanford, 1991.
- 3. F. Jameson, «The End of Temporality», *Critical Inquiry*, vol. 29, núm. 4, verano de 2003; ahora publicado en *The Ideologies of Theory*, Londres y Nueva York, 2009 [ed. cast.: *Las ideologías de la teoría*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014].
- 4. Lucy Lippard, *Six Years: The Dematerialization of the Art Object from 1966 to 1972*, Berkeley, 1973 [ed. cast.: *Seis años. La desmaterialización del objeto artístico de 1966 a 1972*, Madrid, Akal, 2004].
- 5. F. Jameson, *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, 1991, pp. 161-172, en part. p. 169 [ed. cast.: *El posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991].
- 6. Edward LiPuma y Benjamin Lee, *Financial Derivatives and the Globalization of Risk*, Durham (NC), 2004. Estoy en deuda con Rob Tally por esta referencia.

- 7. Dick Bryan y Michael Rafferty, *Capitalism with Derivatives*, Londres, 2006.
- 8. *Ibid.*, p. 133.
- 9. N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, 1999.
- 10. Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis, 1999 [ed. cast.: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Quito y Madrid, Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación y Traficantes de Sueños, 2015].

Fredric Jameson (1934-2024) fue uno de los teóricos culturales más prestigiosos del siglo XX y comienzos del XXI. Desarrolló una obra vasta que articuló el marxismo, la teoría crítica y el análisis cultural. Entre sus libros más influyentes se encuentran *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (1981), *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (1989) y *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (2005). Profesor emérito de Literatura Comparada en Duke University.

Recibido: 1 de abril, 2025.
Aprobado 10 de abril, 2025.

Ileana Rodríguez

La hondura de los tiempos en sus singularidades: Utopías/Distopías

*En efecto, las utopías llegan a nosotros
como mensajes apenas audibles procedentes de
un futuro que tal vez nunca
llegue a hacerse realidad.*

(Jameson 2004, 54)

Recuerdo un brevísimo texto que Fred Jameson (1987) escribió sobre una visita a Nicaragua en los años 80 del siglo pasado. En él, reconoce las trayectorias de vida —*instructively different*— de los intelectuales norteamericanos y anota que el momento no era propicio a una entrevista teórica a Tomás Borge. En ese momento, dice, en Nicaragua privaba la historia de la captura de Hasenfus y se vivía bajo la ansiedad de una invasión añadida a las penurias diarias de una economía en condiciones desesperadas. Sentados en un desayuno, no recuerdo el gesto de la conversación, pero sí el regalo que esa misma tarde Tomás hizo a Fred, al agarrarlo de la mano para que juntos atravesaran en la penumbra una plaza repleta de gente. Viéndolo desde esa otra orilla me pregunté cómo sentiría Fred esa *instructiva diferencia* que yo conocía muy bien entre Nicaragua y La Jolla, California, el pueblo más rico de Estados Unidos, según dicen, donde fue mi maestro. Fred solo dejó escrita la instancia de la manera siguiente:

Borge is a very popular figure who plunges into the crowd on the appropriate occasion, 'pressing the flesh' like any American

politician, kissing babies, listening to grievances which are noted down by his staff, capable too of stopping his jeep in the neighbouring village at the sight of a lighted window, to find out why this or that inhabitant failed to participate in the public meeting. (Jameson 1987, 5)

Borge no era un teórico: jamás habría hablado teóricamente con Jameson pero me pregunto ¿qué habría preguntado uno y contestado el otro? Igual me pregunto por ese *pressing the flesh* que sin duda Fred experimentó al atravesar la explanada densamente poblada y sudada. Traigo la anécdota a colación porque me recuerda un poco la historia del marciano, «relato de ciencia ficción, en el que un cosmonauta aterriza en un planeta lleno de seres extraños, sensibles e inteligentes», con la que abre uno de sus escritos sobre la singularidad (Jameson 2015, 109). ¿Se habría sentido Jameson en ese momento dentro de esa otra temporalidad radicalmente ajena a medida que cruzaba ese espacio repleto de gente donde la espacio-temporalidad posmoderna no había coagulado todavía? ¿Sentiría que había puesto los pies en la utopía?



Hace pocos años —cuando todavía existía la naturaleza y nuestras sociedades desigualmente desarrolladas todavía conocían algo como el campo, así como una vocación de los agricultores y los campesinos que no se limitaba a la pura labor industrial y el terreno del *agribusiness*— una de las oposiciones más duraderas en la proyección utópica... fue aquella entre el campo y la ciudad. (Jameson 2004, 48)

Preguntar si es posible hoy en día el pensamiento utópico equivale a comprometerse con la posibilidad de una re-tematización del universo, una reformulación y reorganización de su funcionamiento; implica imaginar un tipo de alteridad antropológica en su densidad existencial y la organización de un plan de reformas sociales respecto a ideas o ideales abstractos —Jameson dixit. Según argumenta en *La política de la Utopía*, la condición de posibilidad del pensamiento utópico está arraigada en la historia, la ideología y la clase, condiciones instaladas e inamovibles, estructura estructurante, para decirlo con palabras de Althusser. Si tal postulación es correcta, la imaginación y la fantasía de futuro son inmanentes, auto referenciales, y discapacitadas de trascendencia; la materia prima de la utopía se encuentra rizomáticamente incrustada en la interseccionalidad pasado-presente de lo social-administrativo-comercial, políticamente ideado y producido. Su movimiento constante y conflictivo rinde todo programa social de gran monta, desde hambre cero, total empleo, eliminación de la propiedad privada, cambio del sistema de libre mercado, frívolo —sino es que irrelevante. Dado el caso, la utopía no se disocia históricamente del mundo donde emerge y, por tanto, es imposible eliminar las condiciones de producción e imaginación de los desfases entre mundo empírico y disposiciones utópicas de futuros imaginarios —otra condición de posibilidad. Si bien, géneros tales como constituciones, manifiestos, y denuncias pronostican futuros que trasciendan o regulen desordenes pasados, son de tono ordenatorio o satírico, con fines de reordenamiento de acciones humanas perturbantes.

Paradójicamente, estos géneros proponen futuros entendidos como el fin de lo histórico, o lo político, en la medida del deseo de borrar o suprimir un presente desfavorecedor: la utopía, por tanto, está más allá de la historia, de su suspensión, escisión, estimidad (Lacan) o encriptamiento (Derrida), y dentro de ella.

Así, utopía y política se abrazan tercamente: lo político es una manera de organizar y manejar el universo de lo social con todas sus aporías, apoplejías y enquistamientos que nos permitan imaginar, o no, todo tipo de variaciones sobre ese tema. A todo esto hay que añadir la presencia y presión implacable de afectos y deseos, pulsiones inconscientes, el miedo al grado cero de la formulación utópica y los prejuiciosos de sociedades clasistas y deformaciones personales, instintos de conservación, ideas de la naturaleza humana —pre-juicios a abandonar. La ilusión surge cuando un sistema empieza a perder su legitimidad, las élites se muestran frágiles y el fermento desnuda las exigencias utópicas que se tornan concretas, urgentes, y visibiliza los puntos de quiebre y líneas de fuga. En estos momentos, la imaginación vuela desaforadamente, re-enfoca el reclamo, lo torna en ideas políticas, imposibles de suspender u ocluir. ¿Será que en esos instantes, históricamente fugaces, emerjan imágenes de futuros diferenciales, libertades mentales inimaginadas, modificaciones estructurales hasta ese mismo momento difíciles de concebir?

Macondo is a place away from the world, a new world with no relation to an old one we never see. Its inhabitants are a family and a dynasty, albeit accompanied by their fellows on a failed expedition which just happened to come to rest at this point. The initial solitude of Macondo is a purity and an innocence, a freedom from whatever worldly miseries have been forgotten at this opening moment, this moment of a new creation. If we insist on seeing this as a Latin American work, then we can say that Macondo is unsullied by the Spanish conquest as also by indigenous cultures: neither bureaucratic nor archaic, neither colonial nor Indian. (Jameson 2017, 2)

Desligado de la diferencia histórica y alteridad sistémica pasada y futura, Macondo se percibe flotando en una sincronía en la cual la repetición de patronímicos, anécdotas y episodios, permutaciones tautológicas, es su forma narrativa. *Cien años de soledad* sería así un experimento utópico por estar situado justamente en un mundo sin tiempo, presente y singular, solo posible, según Jameson, fuera de Occidente, en una matriz constitutiva del modo de producción capitalista desigual. ¿Lo será también, acaso, por situarse bajo el paradigma de novela de familia donde el patriarcado es sólo un ideal platónico u organización modélica del Estado donde no hay ni Otro, ni enemigo, que luego se abrirá al mundo histórico, con sus sectores administrativos, magistrados, policías, mercaderes, profesionales ¿hasta volverse novela de guerra? Macondo acepta incursiones del exterior, empezando por los gitanos que traen la diferencia radical en forma de artefactos de magia o de ciencia y experimentación, mercancías, el valor de cambio, es decir, la modernidad, la idea de prosperidad, religión, capitalismo y violencia. La repetitiva sincronía de la estructura familiar, por tanto, convive con el progreso diacrónico, inexorable en su temporalidad y permutación estructural, que manifiesta una necesidad más profunda, preminentemente dramática en la forma, cuando el espacio de independencia, soledad e intento de hacerse isla queda interrumpido por el reificado estado-nación que amenaza absorber a Macondo. ¿Cómo entender entonces que el impulso narrativo utópico no se extinga? No se extingue, argumenta Jameson, porque «la historia como síntoma no como narrador alegórico» soluciona el problema de la forma y, en su momento de saturación, la novela de familia niega o invierte su estructura. ¿Cómo lo hace, o logra?

¿Es acaso en la convivencia de sincronía con diacronía donde *Cien años...* cumple el *dictum* de que la función de la novela es desbaratar los paradigmas narrativos tradicionales y reemplazarlos por lo radical diferente; o si es por estar situada fuera de Occidente, en lo desigual? La idea de que la novela es un vehículo de destrucción creativa —según Schumpeter— cuya función

tive paradigms and their replacement, not by new paradigms, but by something radically different. To use Deleuzian language... capitalist modernity, is the moment of passage from codes to axioms, from meaningful sequences... from meaning itself, to operational categories, to functions and rules; or, in yet another language, this time more historical and philosophical, it is the transition from metaphysics to epistemologies and pragmatisms, we might even say from content to form, if the use of this second term did not risk confusion. (Jameson 2017, 2)

intuición fecunda en necesidad de más elaboración. Una respuesta más certera a la rica ambigüedad del texto es la que dice:

So, as Vargas Llosa has observed, there lies behind the repetitive synchronicity of García Márquez's family structure a whole diachronous progression of the history of society itself, against whose shadowy, inexorable temporality we follow the structural permutations of an ever changing yet static family structure, whose generations ring the changes on its permanency, and whose variations reflect History only as symptoms, not as allegorical markers. It is this dual structure which permits a unique and unrepeatable solution to the form-problem of the historical novel and the family novel alike. (2017, 5)

De esta manera, la excepcionalidad del relato consiste en que en Macondo solo existe lo específico y singular, y que los grandes esquemas, si los hay, se enuncian con tranquilidad —maravilla en sí. Pero lo que más celebra Jameson es la intensa concentración de García Márquez sobre su objeto narrativo, clave para entender los episodios que produce su materia prima, con sus interminables ciclos temáticos repetitivos, donde lo que importa es la sucesión temporal y el movimiento de un tópico a otro, adscrito a una lógica narrativa rigurosa, caracterizada por su peculiar concentración, seguida por una asociación libre freudiana de rigor que demanda una férrea disciplina. Esencial es entender que la propuesta principal es que la lógica narrativa

is the perpetual undoing of traditional narra-

no emerge de un narrador omnisciente sino de su enraizamiento en la materia prima latinoamericana caracterizada por lo maravilloso, léase esas capas superpuestas de la historia en una sucesión de modos de producción discontinuos. Tal contemplación no tiene parangón en términos literarios, símbolos o metáforas: yace en el centro afectivo de su proceso de composición, en el encadenamiento de su progresión temporal y repudio a la distinción de lo subjetivo-objetivo, sentimiento interno y mundo exterior.

Más aún, quizás el secreto de Macondo como experimento utópico y paradigma de género que reemplaza paradigmas anteriores resida en el tratamiento de las temporalidades. Aquí encontramos reflexiones profundas sobre ellas. El ejemplo que sirve a esta reflexión es el acto de memoria, leído como experiencia que interrumpe el anecdótico y aliento de las oraciones para luego encaracolarlas y reabsorberlas. Así, lo que parece pausa o distancia de un momento de autoconciencia resulta ser instancia de conciencia no reflexiva en su atención al mundo, tensado por una ontología otra. En García Márquez todo sucede en sincronía, al mismo tiempo que está pasando, efecto de la naturaleza misma de la repetición que enrolla las secuencias impidiendo distancias posibles. La naturaleza de estas temporalidades es intersectarse en circuitos cerrados, tesis-antítesis en movimiento, y resistir los quiebres históricos al ser reabsorbidos en la tendencia de eventos míticos, volcados sobre sí. Esta es la temporalidad como problema de forma, en la cual la autonomía de la colectividad y sus eventos internos son asimilados o reabsorbidos mediante una naturalización que torna los eventos socio-económico en actos de Dios o fuerzas naturales, la temporalidad histórica e historia natural una misma cosa de tipo milagroso. Mientras los personajes retienen la opción de retirarse a un espacio interno real, decrepito, el gradual ensanchamiento y borrado de conflictos de todo tipo revela el cansancio e impaciencia con paradigmas cuya estructura original se gastó dando lugar a vueltas y revueltas dialécticas, amontonamientos de anécdotas en su repetición.

A partir de ahí, todas las observaciones hechas sobre el género novela cobran sentido en clave lírica cuando Jameson afirma que a todo

ese listado lógico, García Márquez llama memoria, de un tipo no subjetivo, memoria situada dentro de las cosas mismas, de sus futuras posibilidades (¿distópicas?) amenazadas por la epidemia contagiosa del insomnio que amaga borrar todo excepto el significado mismo de las palabras. Como si García Márquez, afirma Jameson triunfante, fuera una persona y «no simplemente el vehículo de una anomalía fisiológica». Y sueña con la posibilidad de que fuésemos capaces de la misma manera de perdernos en ese precisamente situado olvido

in which everything follows logically and nothing is strange or 'magical', a hyper-conscious yet unreflexive attention in which we are unable to distinguish ourselves from the writer, in which we share in that strange moment of absolute emergence which is neither creation nor imagination: participation rather than contemplation, at least for a time. It is a defining characteristic of the spell of the marvellous that we are unaware of our own bewitchment. (2017, 11)

A diferencia de Faulkner, para el cual la memoria es esencialmente sensorial, en García Márquez, la memoria revierte al tiempo de la crónica, de los milagros y la curiosidad, atención al estado de lo memorable y excepcional del evento, donde se asienta en la memoria colectiva de la gente de tal modo que los eventos, empapados en ello, no son ya distinguibles como presente o pasado, sino solo transmitidos por el interminable murmullo de la voz del recuerdo. El enamoramiento es palpable.

la utopía es de algún modo negativa... cuando más auténtica resulta, es cuando no podemos imaginarla. Su función no estriba en ayudarnos a imaginar un futuro mejor, sino más bien en demostrar nuestra total incapacidad para imaginar un futuro tal – nuestro encarcelamiento en un presente no utópico sin historicidad ni futuridad– a fin de revelar el cierre ideológico del sistema en el que de algún modo nos encontramos atrapados y confinados. Se trata...de una postura particular- mente derrotista para

ser adoptada, no digamos defendida, por un utópico vigoroso y con amor propio y uno se siente tentado a evocar el nihilismo o la neurosis; tiene un espíritu...muy poco americano. Sin embargo, creo que puedo sostener que es esencialmente razonable abordándola bajo dos apartados: la ideología y el miedo. (Jameson 2004, 47)

El 8 de diciembre de este año, 2024, Siria cayó en manos de rebeldes o terroristas, según se sitúe el lector. Ya sea uno u otro, la entrada de estos grupos en Damasco —¿cuántos en total?— la salida del presidente Bashar al-Assad y su asilo en Rusia, el inesperado rendimiento del ejército Sirio recomponen el panorama geopolítico de la región. Podemos imaginar los escenarios: lucha entre facciones, parcelamiento o cantonización del estado-nación como en Irak, Libia, Afganistán, disputas y alianzas entre los países hegemónicos por el control territorial, posible expansión de Israel, en suma, amontonamiento de aflicciones ante lo que bien se puede calificar de distopías armadas en defensa de los intereses norteamericanos de inclinación militar industrial. Mundialmente, los sabios analistas dan la voz de alarma.

En *La estética de la singularidad* (2015), Jameson se preguntaba de qué manera la averiguación hermenéutica hoy en día podría ser tematizada y rearticulada entre sí a lo cultural, político, y económico. ¿Serían estas tematizaciones meros enfoques diversos y alternativos de una totalidad social abarcada por el modo de producción, o estaría tal categoría abarcadora y comprensiva cancelada? A manera del cosmonauta que aterriza en un planeta extraño, el intelectual aterriza en un modo de producción capitalista en sus desigualdades que desestabilizan el mundo y sus referentes para nombrarlos y entenderlos —de aquí la idea de poner en cuestión la representación y la existencia del significado en Foucault y Deleuze que Gayatri Spivak (2003) debate con maestría. A juicio de Jameson, la oferta de conceptos posmodernistas como presentismo, repentización son juegos efímeros de lenguaje —presente conmocionado que sugiere o espera una actitud anticipatoria a la que no sigue nada. Propio del capitalismo tardío es la volatilización

de la temporalidad, ni pasado, ni futuro, en un estado de perpetuo encarcelamiento del presente que él llama, muy sugerentemente, *reducción al cuerpo*; una pérdida de historicidad existencial y del colectivo, paralizante política existencial y fenomenológicamente hacia la moción de todo estadio futuro-utopía. En la base de estas inquietudes está la desilusión revolucionaria, la borrada del sistema soviético, la desmovilización de los partidos socialistas, la parálisis de los impulsos revolucionarios la irrupción de un capitalismo desregulado, acompañado de una producción basada en la tecnología informática y, por supuesto, hondura de los tiempos.

En ese trabajo, Jameson tematiza las temporalidades, en particular el quiebre entre modernidad y posmodernidad, no posmodernismo, en tanto refiere a una nueva época histórica que empieza a partir de 1980, tercera fase del capitalismo, de diferencia estructural entendida como financiera (derivadas), y entrada en la era de la globalización. La transición paraliza la dialéctica de la temporalidad en una espacialidad y borrada del futuro. Si la modernidad era predominio del tiempo, desarrollo, progreso, telos, industria pesada e imperialismo; la posmodernidad es predominio del espacio, presentismo, industria informática, y globalización.

En lo estético hay un cambio de perspectiva: paso de la historicidad a la singularidad, desdiferenciación de las diversas artes y medios, volatilización del objeto y las sistematizaciones que lo sostenían, desintegración del universal genérico y sustitución por inclasificables combinaciones en un espacio institucional que les confiere el estatus de arte. Lo bello ha perdido su poder. El objeto, la obra, es estrategia, artilugio e invención momentánea para producir acontecimientos formales irrepetibles, substituidos por acontecimientos espaciales efímeros, síntomas de una temporalidad diferente, dispositivo que sorprende, pero puede utilizarse solo una vez y luego olvidarse. No existe garantía alguna de que su autor haga nunca ninguna otra cosa tan buena o valiosa. La lógica de la obra es relacional y, el museo, un espacio popular y de cultura de masas visitado por multitudes. Predomina el pastiche en una especie de simulación del pasado y sus estilos encabalgados en collage. La forma de la obra

se convierte en su contenido que consumimos como forma, como idea más que como presencia sensorial, en la medida en que cada uno de esos artefactos reinventa la propia idea del arte de una forma nueva no universalizable estéticamente. La idea no constituye una innovación formal ni la elaboración de un estilo; no es autorreferencial, ni siquiera estética en el sentido de alterar o distanciar la percepción o intensificarla. La singularidad es puro presente sin pasado ni futuro. Desaparece la colectividad, la solidaridad y sentido de vanguardia junto con la vanguardia y su elan político. Se substituye filosofía y teoría por prácticas de diversas fuentes reuniéndolas en instalaciones conceptuales en un nuevo espacio intelectual producido momentáneamente.

En lo económico, basta ofrecer una muestra contundente de la complejidad del mundo de la globalización al imaginar

una corporación estadounidense que firma un contrato para suministrar diez millones de teléfonos móviles a una filial brasileña de una firma sudafricana. La arquitectura interior del dispositivo será fabricada por una empresa germano-italiana; la carcasa, por un fabricante mexicano, y una empresa japonesa suministrará los demás componentes. Ahí tenemos al menos seis monedas diferentes, cuyos tipos de cambio fluctúan constantemente, como es norma en la globalización actual. El riesgo de variaciones imprevistas entre esos tipos de cambio será entonces cubierto por una especie de seguro, que combina seis o siete contratos diferentes; y es todo ese paquete el que constituirá el «instrumento financiero» que es el derivado único en cuestión. (2015, 126)

Warren Buffet metaforiza estas transacciones como *bomba nuclear*. ¿A qué tipo de averiguación hermenéutica se presta la instancia; cómo puede ser tematizada y rearticulada cultura, política, y económicamente? La intrincada dinámica lo deja a uno perplejo. A este aparato hay que añadirle el entrabe legal de dichas transacciones, las variables culturales imposibles de abarcar o moderar, las constantes fluctuaciones monetarias, tipos de seguros que requieren para cubrir riesgos, contratos laborales, intercambios

de moneda, aun si reducida al patrón universal dólar o bitcoin. Ante tal cúmulo de variaciones imprevistas, el mundo reboza de inconmensurabilidades y diferenciaciones incalculables, es complejamente heterogéneo y comprendido dentro del derivado financiero como su paradigma dentro del proceso de producción capitalista, pensado como homogéneo. Entender estos cambios discontinuos del capital, de centro en centro, suplica nuevos tipos de abstracciones y mucha imaginación acompañada de altos conocimientos numéricos.

En lo financiero es de suma complejidad asimilar la mutación de la inversión en seguros a los derivados como objetos financieros, la naturaleza del producto borrada por su rentabilidad en un tipo de capital ficticio, capitalismo de ruleta y casino que acumula nuevos tipos de capital. Pero ¿cómo entender los derivados? El libro de Arjun Appadurai (2016) trata de explicarlos sin éxito —tal es la dificultad de entender la episteme. Jameson los presenta como «una nueva forma de crédito y, por lo tanto, una forma nueva y más complicada de lo que Marx denominaba «capital ficticio»; esto es, dinero bancario que no se puede convertir del todo en la cosa real» (Jameson 2015, 127) —apuestas sobre apuestas. La palabra *ficticio*, en su relación con lo imaginario, denota un ser y un no ser, misterio ontológico de o a futuro, y una peculiaridad filosófica de las formas de crédito que saltan dialécticamente de la cantidad a la cualidad. La metamorfosis nos hace pensar que son un nuevo fenómeno en sí, cualquiera que sea su genealogía. A mi ver, la idea participa de la sugerencia del término *Tecnofeudalismo*, que Yanis Varoufakis (2024) propone para el nuevo modo de producción donde todo es renta.

Ficticio e imaginario son dos palabras que yo utilizaría para referirme a la utopía pero que, en esta instancia, instalan la dominancia de distopías creativas letales que produce el capitalismo. Políticamente, una de sus conexiones o cambios colaterales se relaciona a la producción de rump-states, por secesión, anexión, ocupación, decolonización, golpe de estado, procesos en curso en los países del Medio Oriente y Ucrania —locus de inconmensurabilidades que resultan de los arreglos e imaginaciones de las políticas producidas por el capitalismo. En el

caso financiero, «el derivado es el paradigma mismo de la heterogeneidad, incluso de la que se da en el núcleo de ese proceso homogéneo que llamamos capitalismo» —lo real-heterogéneo-inconmensurable (2015, 127). Y aquí viene al caso la distinción establecida por el término de subsunción que

significa convertir las heterogeneidades en homogeneidades, subsumirlas bajo abstracciones (que son por definición idealismos), estandarizar la multiplicidad del mundo y convertirlo en esa cosa terrible que habría que evitar a cualquier precio, en concreto el Uno como tal.... Es el capital que absorbe heterogeneidades y las convierte... en Uno. (128)

excepto la propia entidad humana significada como *exceso* y *resto* —lo *poshumano*. Los futuros de los derivados son singulares, efímeros, ficticios, se encuentran más allá de lo real, del universo físico; son agujeros negros, i.e., energía acumulada en ebullición, estallido a futuro, vinculados a la Inteligencia Artificial, singularidad distópica que trasciende lo humano, utopía poshumana, mutación en androide de inteligencia sobrehumana —bomba nuclear.

No poder entender a profundidad el presente ni imaginar el futuro paraliza la praxis política y disuelve la historicidad cuyo sentido solo puede despertarlo una visión utópica que sobrevuele el sistema globalizado y trasmite energía y sentido a la acción colectiva para así sobreseer la apatía, cinismo, descrédito, lo que Jameson llama razón cínica. El sentido de angustia o patetismo ha desaparecido: nadie se sorprende de la rapacidad y destrucción del capitalismo globalizado.

Do you mark how the wisteria, sun-impacted on this wall here, distills and penetrates this room as though (light-unimpeded) by secret and attritive progress from mote to mote of obscurity's myriad components? That is the substance of remembering – sense, sight, smell: the muscles with which we see and hear and feel – not mind, not thought: there is no such thing as memory: the brain recalls just what the muscles grope

for: no more, no less: and its resultant sum is usually incorrect and false and worthy only of the name of dream. (Jameson 2017, 13)

Fred Jameson, gran penador y maestro, cinéfilo como era, le habría hecho muchas gracias que le llamaran Sensei, Yoddha. Hoy nos deja instalados, en el mejor de los casos, en la ambigüedad, en una lógica aporética, oscilante, de horizonte cerrado, apocalíptico. Su gran capacidad y conocimiento teórico no le permite dejar sentado nada, excepto la duda y el problema. Pero estaría encantado de pensar que, como dice Terry Eagleton:

Theory was among other things the brief afterlife of a failed insurrection. Its decline was bound up with what Jameson calls the de-Marxification of France, as the Althusserians gave way to the *nouveaux philosophes*. But it was also the most exhilarating thing to happen to literary studies since the days of F.R. Leavis, and a good many of its insights are destined to endure. (2024, 27-8)

No sabemos cómo pensar el futuro o, no sabemos cómo pensar un futuro mejor. Ya había dicho en alguna parte años atrás que era más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. Declararse incapaces de imaginar la utopía, negar esa posibilidad, equivale a negar la historicidad, célula madre del ser humano. Afirmarla, sin embargo, significa inevitablemente enraizarla en las temporalidades presentes, hundidas en esa misma historicidad. Tal es la naturaleza aporética del pensamiento que paraliza lo político, cuyo reto es afirmar las posibilidades de otros mundos a su vez enganchados y desenganchados del presente. La praxis política paralizada reduce lo humano al cuerpo y la mente al vacío. Innegable es que las temporalidades están siempre en constante movimiento pero el sistema de producción solo da luz a utopías tecnológicas, de computación cuántica, que reducen lo humano a exceso o resto desechable. Lo utópico presente, el sentido de futuro es, paradójicamente, distópico, poshumano. No hay ser humano que tenga la sabiduría de Google ni su capacidad de persuasión. Jean Baudrillard, gran amigo y colega de

Fred, vaticinó bien al pensar que los intelectuales estamos condenados a desaparecer cuando la inteligencia artificial reviente en la escena, justo como los héroes de las películas mudas desaparecieron cuando vinieron los *talkies*. Todos somos Buster Keatons.

*Requiem æternam dona eis...
et lux perpetua luceat eis.
Tantus labor non sit cassus.*

Referencias:

- Appadurai, Arjun. 2016. *Banking on Words: The Failure of Language in the Age of Derivative Finances*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Eagleton, Terry. 2024. «The Excitement of the Stuff». *London Review of Books* 46, no. 19.
- Jameson, Fredric. 1987. «Introduction to Borge». *New Left Review*, julio-agosto: 1-5.
- . 2004. «La política de la utopía». *New Left Review*, 1 de enero: 38-54.
- . 2015. «La estética de la singularidad». *New Left Review*, segunda época, mayo-junio: 109-142.
- . 2017. «No Magic, No Metaphor. Fredric Jameson One Hundred Years of Solitude». *London Review of Books* 39, no. 12, 15 de junio: 1-14.
- Spivak, Gayatri. 2003. «¿Puede hablar el subalterno?». *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364.
- Varoufakis, Yanis. 2024. *Technofeudalism: What Killed Capitalism* (Audiolibro). https://www.youtube.com/watch?v=YiAQeDUjyDU&ab_channel=RedBookNook
- Centroamérica: Identidades regionales/Moder-
nidades periféricas*: (Managua: IHNCA, 2011). *Debates Culturales y Agendas de Campo: Estudios Culturales, Postcoloniales, Subalternos, Transatlánticos, Transoceánicos* (Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2011). *Liberalism at its Limits: Illegitimacy and Criminality at the Heart of the Latin American Cultural Text*. (U. of Pittsburgh Press, 2009); *Transatlantic Topographies: Island, Highlands, Jungle*. (Minneapolis. U. of Minnesota Press, 2005); *Women, Guerrillas, and Love: Understanding War in Central America* (Minneapolis: U. of Minnesota Press, 1996); *House/Garden/Nation: Space, Gender, and Ethnicity in Post-Colonial Latin American Literatures by Women* (Durham: Duke UP. 1994); *Registradas en la historia: 10 años del quehacer feminista en Nicaragua* (Managua: Vanguardia, 1990); *Primer inventario del invasor* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1984).

Recibido: 1 de abril, 2025.
Aprobado 10 de abril, 2025.

Ileana Rodríguez, (ileanarodriguez1939@gmail.com) Humanities Distinguished Professor, Emerita. The Ohio State University: Libros publicados: *Modalidades de memoria y archivos afectivos: Cine de mujeres en Centroamérica* (CALAS, 2020). *La prosa de la contra-insurgencia. 'Lo político' durante la restauración neoliberal en Nicaragua* (Contracorriente, 2019); *Gender Violence in Failed and Democratic States. Besieging Perverse Masculinities* (Palgrave, 2016); *Hombres de empresa, saber y poder en*

John Beverley

La sonrisa de Jameson (Fredric Jameson 1934—2024)¹

*La originalidad de Genet consiste en su
demanda de querer ser, y en la unidad
no-sintética de sus contradicciones*

Sartre, Saint Genet

¿Qué se puede decir de una persona que, como Fredric Jameson (y probablemente muchos de los lectores de este memorial), sobrevive el desmoronamiento de la finalidad que expresaba su obra: la expansión histórica del socialismo y el comunismo en la forma que se presentaron en el siglo XX? ¿Es que con la caída del comunismo la historia ha *cancelado* en cierto sentido el marxismo cultural que representaba Jameson, un poco como la Iglesia Católica canceló el pensamiento Gnóstico en la edad media: una herejía poderosa y atractiva para muchos durante varios siglos, ahora prácticamente extinta?

Esta situación tiene otro comienzo, por supuesto. En la academia norteamericana, pasamos a finales de los sesenta y comienzos de los setenta del siglo pasado del campo de la crítica literaria tradicional, al territorio todavía incognito, pero seductor de la “teoría”. En esa ambición, Jameson —todavía no *el* Fredric Jameson, pero ya en vísperas de esa canonización después de la publicación de *Marxism and Form* en 1971 y su libro magistral, *The Political Unconscious* en 1981, era nuestra versión del Virgilio de Dante en la *Comedia Divina*. Ante nuestros ojos atónitos, nos introducía al formalismo ruso siempre una

piedra de toque en su pensamiento), Mallarmé, el surrealismo, Adorno y la escuela de Frankfurt, la *Teoría de la novela* de Lukács, el momento de iluminación secular en Benjamín y su idea de la alegoría barroca, el “rectángulo semiótico” de Greimas, el esfuerzo de Sartre de reconciliar marxismo y existencialismo y, a la vez, el rechazo de Sartre por Lacan, Althusser y los estructuralistas (sobre todo el Althusser de *Para Marx*), *El grado cero de la escritura* de Barthes, el trio de Foucault, Baudrillard, Lyotard (que andaban en persona por California del Sur esa época, un poco como mariachis sueltos), Derrida y Deleuze, el feminismo de la llamada segunda ola, eran estrellas visibles.

En su propia crítica literaria, Jameson proponía una combinación del *close reading* filológico de textos concretos, característica de la New Criticism anglo-sajón, dominante después de la Segunda Guerra Mundial, y lo que nombraba (haciendo alusión al concepto del inconsciente de Freud), “el inconsciente político” del texto. No se trataba de hacer una lectura “ideológica” o política en vez de una lectura formalista o “estética”. Jameson era un esteta. Para él, lo ideológico funcionaba precisamente a través de lo estético, y viceversa. La utopía, o el “efecto” o vivencia utópica, era la presencia latente de la ideología, entendida como la relación imaginaria del sujeto a lo real, según la famosa definición de Althusser, en toda obra de arte, no solo en obras explícitamente utópicas.



Cuando le conocí, Jameson era un joven profesor especialista en literatura francesa (su tesis fue sobre las novelas de la Segunda Guerra Mundial de Sartre), y yo, estudiante graduado hispanista. Sin embargo, me sentí atraído a su manera de pensar la literatura en general, y asistí como estudiante graduado a todas sus clases cuando enseñaba entre 1967 y 1972 en el Departamento de Literatura de la recientemente creada Universidad de California, San Diego (donde estaba también Herbert Marcuse, el gurú de la Nueva Izquierda). Con mi director de tesis doctoral, Claudio Guillén, Jameson ofreció formar parte de mi comité— mi tesis fue esencialmente un esfuerzo por aplicar sus enseñanzas a una nueva lectura de las *Soledades* de Góngora; y después participé por muchos años en el llamado Grupo Literario Marxista que se formó alrededor de su persona y obra. Antes de estudiar con Jameson era un joven crítico literario filo-marxista, nuevo izquierdista, pero de formación académica tradicional. Después de estudiar con él vine a ser, y sigo siendo, un crítico literario marxista.

Es para mí entonces difícil escribir sobre Jameson--Fred-- sin involucrar el tema de la transferencia, en el sentido que tiene esa palabra en la teoría y práctica psicoanalítica (es decir, le tendencia del paciente de proyectar sentidos de amor, idealización, demanda, rechazo, abandono, odio y recelo, experimentados en el pasado psíquico en relación con su familia, hacia el analista). Jameson me dio las llaves de una crítica literaria marxista. Pero precisamente por la naturaleza de ese regalo, nunca pudimos ser amigos. Compartimos un gusto por Sartre (para muchos en esos años Sartre era el puente entre el pensamiento liberal progresista y el marxismo). Fuimos WASPs (blancos, anglosajones, protestantes), de familias de alta clase media profesional, bien educados, privilegiados. Como Sartre, fuimos traidores a nuestra clase y nuestra formación intelectual y patriótica, precisamente en medio del anticomunismo feroz de la Guerra Fría.

Pero Jameson pertenecía a una generación anterior a la mía: los cincuenta, época especialmente conservadora y cautelosa tanto en lo personal como en lo político en los Estados Unidos, mientras que yo era de los *Sixties*, época más

radical, desinhibida, activista. Época en Estados Unidos del movimiento de derechos civiles y la resistencia a la Guerra de Vietnam. Época de hegemonía de la juventud, como se puede ver en las películas de Godard.

Generaciones distintas. Estilos diferentes. Pero también había el problema de su autoridad y originalidad, lo que el crítico Harold Bloom llamo famosamente *the anxiety of influence*, el sentimiento que no podemos sobrepasar la autoridad de nuestros antecedentes literarios. Este problema fue precisamente un tema en mi propio psicoanálisis años más tarde, cuando sentí que mi propia obra y vida habían llegado a un impase: ¿Podría yo imaginar que mi trabajo igualaba de alguna forma la profunda y extensa obra de Jameson? Obviamente no. Mi analista parecía sugerir, sin decirlo en tantas palabras (pero sí en algunas), como es costumbre entre ellos, ¿por qué desmentir esa posibilidad de antemano? Pero me costaba afirmarla; sentía, no sin resentimiento, que estaba siempre en su sombra. Tenía razón en parte, por supuesto: Jameson era de otra liga. Pero tuve que liberarme de la parálisis que esa realización me causaba. Eventualmente, después de la experiencia de involucrarme en la solidaridad con, y de escribir un libro sobre la literatura militante de las revoluciones centroamericanas, llego a pasar del círculo de Jameson, primero al tema del testimonio y, después, a la crítica postcolonial y los estudios subalternos en particular.

Hoy entiendo que Jameson también debió haber enfrentado el problema de la transferencia en su propia carrera y vida (siempre insistió que los dos ejes de su obra eran Freud y Marx), que la transferencia fue algo que hizo posible su propio trabajo, su ingenio fértil. Susan Sontag, haciendo eco de Barthes, había propuesto en 1964, en su *Against Interpretation*, uno de los manifiestos de los sesenta, que la tarea de la crítica literaria y cultural en nuestro tiempo era pasar de la hermenéutica a la erótica (*the erotics*); el genio de Jameson fue más bien encontrar una manera marxista de erotizar la hermenéutica.

La intermediación de la transferencia en nuestra relación marcaba una contradicción en el estado de cosas que buscábamos hacer presente políticamente en nuestro compromiso compartido con el marxismo: la igualdad. Entendíamos el

socialismo como una sociedad colectiva de iguales. Pero la transferencia precisamente *no* es una relación de igualdad (aunque de hecho el paciente y el analista pueden ser socialmente iguales; en mi caso, ambos éramos profesionales de clase media alta). Si Jameson era la condición de mi posibilidad, entonces podía ser su acólito, uno de muchos, pero no pudimos ser *iguales*. Y de allí se mezclaban sentimientos de amistad y recelo en mi relación con él.

Jameson era un hombre generoso y normalmente afable, pero también a veces severo, *severe*, para emplear el dicho de Jacques Lacan, jugando con la combinación de persistir – *perevere* en francés– y padre severo). No tenía paciencia, por ejemplo, con preguntas que la parecían tontas y agresivas, y de esas, debido a su insistencia en el marxismo en una academia liberal, había muchas—también muchas igualmente tontas de declarados marxistas. En esos casos, simplemente no contestaba, como para decir, ‘*next*’. Y hay en su escritura a veces laberíntica lo que es a la vez una invitación y un desafío al lector: hubiera estado de acuerdo con Góngora, con quien compartió el gusto del hipérbaton y la frase larga, también presente en Adorno, cuando declara a sus detractores escolásticos en la España de la Contra Reforma “no hay que dar piedras preciosas a animales de cerda”.

Pero en sus fotos aparece en general sonriente. Y de vez en cuando le salía una sonrisa radiante. Su cara se hacía más redonda, sus ojos brillaban, se abría totalmente al mundo, como en la sonrisa cándida de un niño. Recuerdo una instancia: estamos en la casa de campo en Connecticut que compartía con su esposa Susan. Hemos probado finos vinos (Jameson era conocedor del buen vino), y quizás un poco de marijuana (¿por qué no decirlo? La droga era también una forma de la dialéctica de ideología y utopía). Más o menos 1985. Estamos escuchando la canción del grupo Blondie titulada *Rapture*—el título juega con la distinción entre *rapture*, o raptó, que sugiere más bien una experiencia espiritual o de alta cultura, y *rap*, la nueva forma de canción emergiendo en los barrios negros de Nueva York en esa época). Comienza como una canción *glam rock* tipo *Bohemian Rhapsody* del super grupo Queen, describiendo gente bailando.

Pero de repente la cantante Deborah Harry, que era como el resto de su grupo no solo rubia sino blanquísima, interrumpe el ritmo y la letra, y pasa a enunciar un rap (enunciar porque un rap propiamente es hablado y no cantado) – uno de los primeros raps puestos en disco (la canción es de 1980 más o menos). El raptó deviene un Rap; lo rapsódico es a la vez rap-sódico. A la vez música blanca/música negra; rock/post punk; cultura alta/cultural popular. Música blanca—Rock—derivada de una música negra anterior, el *rhythm and blues*--que incorpora en una especie de *Aufhebung* una nueva música negra popular contemporánea, emergente. Postmoderna.

Al experimentar esta transición abrupta pero exquisita (Baltasar Gracián en su *Agudeza y arte de ingenio* lo hubiera llamado un *correspondencia* o coincidencia de opuestos, como cuando Góngora describe el mar tormentoso como «una Libia de ondas») aparece la sonrisa de Jameson. Me mira con esa sonrisa, y yo, abrumado también por el ingenio de la transición, le miro de vuelta, con una sonrisa de asombro, reconocimiento, y placer compartido. Es ese momento, somos iguales; participamos igual y recíprocamente en lo que los formalistas rusos hubieran llamado una experiencia de *ostranenie* o desfamiliarización, hecho posible por el “acto de ingenio” (Gracián) de Deborah Harry y su grupo. El espacio de arte ha creado una posibilidad socio-cultural, latente pero no presente antes. Pero esto solo por “interrumpir” un género o formación artística anterior: es decir, de una negación del “carácter afirmativo” del arte. Harry, cuyos orígenes estaban en el Punk, habla de *deconstruir* el rock.

La sonrisa de Jameson y mi respuesta a ella se aproximan al momento de *asunción jubilosa* cuando el infante ve su imagen en el espejo y comienza a jugar con ella, llamado así por Lacan al comienzo de su famoso ensayo sobre «El estado-espejo». El imagen-reflejo *establece* el sujeto como tal. Por eso su efecto placentero, animador. Pero la identificación es momentánea, inestable, porque se trata en última instancia de un mal-entendido. La imagen en el espejo no es interior al ser que refleja y, por tanto, no puede sostener al sujeto que se conoce como si en la imagen y actúa en el mundo a través de ella.

A la asunción jubilosa del *estado-espejo* equivale una utopía, o una vivencia utópica—una identificación entre sujeto y mundo, ser y circunstancias, ideal y real, deseo y posibilidad. Pero es una utopía momentánea, como nuestra experiencia compartida de la canción de Blondie. El sujeto nuevamente formado en el *estado -espejo* se siente en seguida inadecuado, y el mundo y la vida también. Ser y mundo ya no coinciden. En su desconexión nacen el grito y el llanto. La rabia. El deseo de aferrar con los dedos.

Según la teoría psicoanalítica clásica, de una experiencia parecida nace la compulsión de la repetición. La compulsión de la repetición está al centro de la vasta obra de Jameson. El principio de la dialéctica de utopía e ideología, que Jameson analiza en tantos artefactos culturales, debe ser entendida también como una dialéctica *interior* a su propio ser. Toma la forma exterior de una *escritura* que busca rescatar o restaurar la unidad perdida. La utopía de Jameson es más de Baudelaire que de Fourier.

Jameson solía insistir que había heredado de Flaubert la disciplina de dedicar cierta cantidad de horas cada día a escribir. Siempre a las diez de la noche exactamente, no importa en qué circunstancias, se despedía de la compañía, para prepararse para el nuevo día. Las horas de la mañana, de las seis a medio día eran solo para escribir.

Aunque Jameson se nutre de un conocimiento de los ismos teóricos europeos de su época, incluyendo la reformulación de la teoría freudiana por Lacan y su escuela, en realidad cuando lo leemos no encontramos una teoría ni aun los elementos de una teoría singular. Jameson no es un teórico. Su escritura, como toda crítica literaria, representa más bien una forma de bricolaje, *bricolage*, para recordar el concepto de Claude Lévi-Strauss. Un poco de esto, un poco de esto otro (el bricolero construye algo —un puente digamos— con lo que le viene a la mano, mientras el ingeniero somete los materiales y la construcción a un esquema abstracto anterior). Ese proceso en fin produce si no una revelación (el inconsciente es inconsciente por alguna razón: como decía Althusser, la ideología no tiene un afuera), por lo menos una *aproximación al inconsciente político*

de un texto. El texto crítico, en su ir y venir, no ofrece una utopía concreta, con características o reglas tal cuales, o una experiencia estética prolongada, o un *conocimiento* en el sentido científico, más allá de la subjetividad, sino más bien una experiencia de la escritura en sí. De la dificultad y el regocijo que provoca. Un materialismo conceptista.

De allí el gusto de Jameson por la frase, ya mencionado, que mantiene en suspensión todos los elementos—clausulas, adjetivos, comas y puntos y comas, tiempos verbales (este que fue... ahora es), paréntesis...—postergando la conclusión inevitable. El florecimiento de elementos dentro de la suspensión de la frase es el tiempo/espacio del *otium* (ocio) de una utopía pastoril, sin cambio de estación, sin la necesidad de trabajo, sin propiedad privada, sin ley (la “eterna primavera” de una edad de oro); su terminación, especie de ruina o tumba de sí mismo, vuelta del tiempo de la historia actual y de la necesidad: *negotium*. Pero la ruina o la tumba pueden ser incorporadas como un elemento atractivo en la memoria o (porque el tiempo es cíclico) en un futuro o próximo paisaje, como en la poesía y pintura pastoril, donde (en el famoso cuadro de Poussin) los pastores contemplan entre los árboles y luz del atardecer una tumba de mármol, inscrita con la frase *Et in Arcadia ego*, también en Arcadia estoy (dice la muerte). La frase no describe una utopía: la utopía está latente en la forma misma de la frase. El discurrir de la frase es una elegancia compuesta dialécticamente («la elegancia es la forma de comportamiento que transforma la cantidad más grande de ser en apariencia», dice Sontag, en *Notes on Camp*).

Hay por supuesto una contradicción en la noción misma de crítica literaria marxista, o de un marxismo cultural, un poco como decir frío hirviendo. El marxismo nace como, entre otras cosas, una crítica del humanismo burgués, relacionado a la vez con la idea de la autonomía del sujeto, visible (o centrado) en la experiencia estética, como pensaba Kant. Pero paradójicamente la crítica literaria ha resultado ser uno de los campos discursivos más influyentes del marxismo, y quizás el que más ha resistido en sus formas más heterodoxas la caída del comunismo (de Jameson se puede decir que fue no

solo el crítico literario marxista más leído de su tiempo, sino también quizás el escritor marxista más leído —Zizek sería el otro candidato, pero no está claro si Zizek es un escritor propiamente marxista o un kantiano filo-marxista).

La literatura moderna es, por supuesto, parte de lo que el marxismo clasifica como la superestructura ideológica del modo de producción capitalista, distinta de las *relaciones de producción* que forman la *base*. Pero es una parte especial, con una *autonomía relativa*, según la frase de Althusser. El espacio y la naturaleza de esa autonomía relativa es el campo de la crítica literaria marxista. La literatura es en su forma moderna —perfilada por el Renacimiento europeo y dispersada globalmente por el colonialismo— una forma cultural (el *print culture* de Marshall McLuhan) hecha posible y producida por el capitalismo incipiente, dependiente de la tecnología de la imprenta y el negocio comercial editorial (a diferencia de la ley, la religión, o la filosofía). Y con la expansión del capitalismo viene a ser la expresión de la interioridad del nuevo sujeto burgués, su sentido de sí mismo y de su relación con el mundo, su propio *Bildungsroman*, reemplazando así los géneros de la vida de santos, o de *espejo de príncipes* medievales. Intervenir en la literatura es entonces intervenir en la subjetividad misma de la cultura burguesa, y de allí desestabilizar potencialmente su coherencia. El efecto estético —lo que expresa aun un texto reaccionario— involucra necesariamente la utopía. Para ser estético algo tiene que tener una raíz en sensaciones de placer, bienestar, comunidad actual o posible, superación de conflictos, para Jameson el *lux*, *calme* y *volupté* de Baudelaire, mezclado quizás con el Absoluto de Hegel y el idealismo filosófico.

La figura de la forma marxista del Absoluto, la totalidad (la coincidencia de base y superestructura, organización económica y organización ideología-psíquica—me lleva a uno de los puntos más debatidos sobre la pertinencia de Jameson. Como se sabe, varias otras escuelas de nueva crítica literaria emergieron después de los sesenta del pasado siglo en competencia fraterna con la de Jameson, entre ellas la de Edward Said y sus discípulos. Said y Jameson eran amigos, pero amigos rivales. Y así entre los discípulos

que entraban en la academia norteamericana: aquí jamesonianos, allá saidianos (y después derridianos). Para Said, Jameson se basaba en un historicismo marxista que apuntaba hacia una utopía social comunista inevitable y concreta. Said era un crítico radical, políticamente activo particularmente en la causa palestina, uno de los formadores de la crítica postcolonial, pero rechazaba la narrativa historicista del marxismo, con sus polos opuestos de presente degradado y utopía, y su sentido de lucha de clases como la contradicción central que generaba los conflictos sociales y culturales. A Said, Jameson le parecía demasiado *quietista* en cierto sentido (el quietismo era un movimiento teológico de finales del siglo XVII en España), incapaz de un compromiso político vivencial con las circunstancias o contingencias del presente, demasiado dispuesto a reducir el texto a una alegoría.

Es una versión, cabe decir, de la pelea entre Hegel y Nietzsche (o Kierkegaard) en el siglo XIX europeo. Y el mismo Jameson ha insistido que su obra no llevaba a un compromiso político o forma de acción política concreta, precisamente por su duda radical sobre la categoría del sujeto. Por la misma razón, Jameson no se prestó a la elaboración de un discurso centrado en las políticas de identidad o de las *modernidades periféricas* del mundo postcolonial (para Jameson, la modernidad es *singular*). Said y su escuela llegan a la conclusión, entonces, que la crítica de Jameson es esencialmente *melancólica* (en el sentido que da Freud a la distinción entre melancolía y luto), porque siempre tiene que ser pensada y escrita desde una situación de carencia o ruina (allí quizás un síntoma de la filiación de Jameson con el existencialismo). Yo era jamesoniano y mi impresión era, es la opuesta: que la crítica melancólica de nuestro tiempo es precisamente la crítica post marxista representada por Said (y después por la deconstrucción literaria). Eso es porque esa crítica no puede abarcar y de allí no salir de la totalidad. La totalidad es “estructura”. Por pensar que no podía salir de la estructura del sistema capitalista, por no ver su antes o su más allá, marcan a pesar de su radicalismo supuesto una especie de impasse de la historia, no distante del “fin de la historia” que marca el pensamiento neoliberal en general. De allí quizás

la celebración del *estilo tardío* en Said, estilo que está a punto de superarse dialécticamente, pero que todavía trae los elementos de su origen. (Me atrevo a decir que en la crítica latinoamericana, Roberto Fernández Retamar, Ángel Rama, y Beatriz Sarlo serían variantes de la posición saidiana, esencialmente sociológica; Carlos Rincón y, paradójicamente, Octavio Paz tendrían algo más en común con Jameson. Roberto Schwarz sería quizás un espacio de intermediación entre estas corrientes).

Said combina su escepticismo hacia el determinismo de Marx con un rechazo a Freud. Parece perverso sugerir que el sujeto analítico—el paciente, el sujeto de la transferencia—tenga algo en común con un sujeto colectivo como una clase o una formación social. Quizás se trata en esta idea de una *alegorización* del psicoanálisis, en el sentido que Said y otros críticos de Jameson (por ejemplo, mi amigo y colega Paul Bove, en su ensayo *Misprisons of Utopia*, que también es una crítica de Benjamin) dan a su idea central de la alegoría. Pero desde una perspectiva freudo-marxista, lo que comparten una neurosis y la reproducción de un modo de producción es, como insistimos anteriormente, la *estructura*, una estructura en dominación, como decían los estructuralistas, que mantiene en correlación los elementos constitutivos, su combinatoria o lógica de distribución semiótica.

Como se sabe, una neurosis resiste a modificarse con el tiempo. No desaparece con la maduración biológica del sujeto. Por eso requiere una intervención terapéutica. El análisis, por lo menos en la versión freudiana, identifica y deshila los elementos de esa estructura, de esa manera aliviando sus efectos en la vida del paciente. Por lo mismo, un modo de producción no tiene propiamente una historia: abarca muchas temporalidades, incluyendo la narrativa de la transición de un modo producción a otra (como del feudalismo al capitalismo), pero como estructura en dominación no cambia en su esencia. Tiene crisis, tiene su propia evolución interna, sus épocas—capitalismo mercantil, industrial, imperialista, global—pero las relaciones de producción propiamente capitalistas, y la lógica de valor de cambio y plusvalía que involucran, no cambian sin una intervención desde fuera, que tendría que

ser entre otras cosas una intervención (revolución) cultural, como se trata de la representación de lo real, lo actualmente ocurrido u ocurriendo, de relaciones simbólicas, en última instancia arbitrarias y no ontológicas, pero particulares a una situación (como en el caso de una neurosis). De allí, la insistencia de Althusser que el marxismo no es un historicismo. Como solía decir Jameson, «es más fácil imaginar el apocalipsis que el fin del capitalismo» (creo que no es suya la frase pero la hizo suya).

A riesgo de insistir demasiado en este punto, quizás sea útil tomar en cuenta la distinción profesional que se suele hacer entre psicoterapia y psicoanálisis. En principio, la psicoterapia (con o sin drogas psicoactivas) puede aliviar y modificar los efectos de una neurosis, permitir la solución de ciertos problemas o impasses en la vida de uno. Pero no puede atacar la estructura de la neurosis en sí sin una intervención propiamente analítica. Y esa intervención requiere trabajar a través de (*Durcharbeiten*) la transferencia, ya que la transferencia reitera los elementos de identificación, odio, repulsión, temor, amor etc. en la estructura que produce la neurosis inicial. No es que el análisis produce resultados necesariamente mejores en el sentido utilitario de la psicoterapia o la psico farmacia; sino que en principio es más *radical*.

Vuelvo a Jameson. Evidentemente su escritura, como el psicoanálisis tradicional (si mi argumento tiene razón alguna), funciona más en la manera de un análisis que de terapia. Es capaz de vislumbrar o hacer presente en su operación mecánica y afectiva la lógica de combinación de los elementos psíquico-culturales de un modo de producción en general y en una *situación* socio histórica específica. De allí la defensa de la utopía en Jameson, aun con las insensateces e inconveniencias que encontramos en esquemas utópicos actuales o ideales (sobre todo, el hecho de que las utopías literarias suelen ser aburridas). No hay nada en el capitalismo tardío (ni naturaleza, ni proletariado en el sentido clásico, ni arte, ni aun el espacio del sujeto individual del existencialismo) que puede superar su lógica como totalidad. Estamos dentro de la lógica de su totalidad. Pero a la vez su fundación ideológica es también utópica, basada en la esperanza o

la vivencia de reconciliación o combinación de elementos en sí antinómicos o arbitrariamente relacionados. Jameson usaba el modelo del rectángulo semiótico del estructuralista Greimas para representar el núcleo de combinación del inconsciente político, visible en las operaciones estético ideológicas de textos de literatura o arte.

La idea básica del libro quizás más influyente de Jameson, *El postmodernismo, la forma cultural del capitalismo tardío*, identifica una nueva forma de arte que corresponde con la nueva lógica del capitalismo transnacional neoliberal. En principio, para Jameson se trata en el postmodernismo de una contra revolución, *un milenarismo a la inversa*, que se aproxima a la restauración cultural propuesta por el barroco en Europa por la Contra Reforma. En ambos casos, estamos frente a formas de producción artística que incorporan elementos del radicalismo del arte anterior: en el caso del barroco, el realismo renacentista reconfigurado por Caravaggio, por ejemplo; en el caso del postmodernismo, la fusión entre arte culto y cultura de masas (Warhol, la música minimalista); pero con un sentido de rechazo o suplementación de los ideales políticos radicales o revolucionarios de la época anterior) Jameson hereda la distinción que hace Adorno en los cincuenta en su libro *Filosofía de la música moderna*, entre el modernismo propiamente dicho de Schönberg, basado en el sistema de composición dodecafónica autónoma, y el modernismo parcial de Stravinski, que incorpora elementos de muchas formas musicales en una especie de pastiche, en principio (según Adorno) más apetecible al consumidor (mientras que la disonancia de una composición dodecafónica resistía una incorporación fácil al sistema de consumo). El arte postmodernista como la música de Stravinski es pastiche, des-historización, pérdida de afecto, sumisión del efecto estético a la mercantilización.

Sin embargo, también agradable, ingenioso, como vimos en el caso de la canción de Blondie. Post revolucionario (para Adorno, Stravinski es *la reacción*), pero capaz también de producir, como en la imagen en el estado del espejo de Lacan, la posibilidad de la aparición de otro modo de estar en el mundo, centrada en el caso de *Rapture* en el paso de una forma cultural

popular blanca a una afroamericana. ¿Pastiche o *Aufhebung*, negación de la negación, dialectico?

El problema íntimo de su interrogación del postmodernismo es que Jameson es a la vez modernista (la ideología estética dominante de los cincuenta, de la arquitectura comunista, y de la escuela de Frankfurt), y postmodernista, sumido en la cultura popular norteamericana de los cincuenta y sesenta. Como crítico es modernista; como consumidor es postmodernista, definido en parte como sujeto por la cultura de consumo del capitalismo tardío. Su obra tardía incluye ensayos sobre Mahler y Adorno. Pero dudo que Adorno, autor del famoso ensayo sobre el jazz como una forma musical del fetichismo de la mercancía, se hubiera ocupado de un fenómeno como *Rhapsody*. Jameson se sitúa no tanto entre Schönberg y Stravinski sino más bien entre Adorno y Elvis.

La asunción jubilosa producida por la transición en *Rhapsody* no es capaz de mantenerse en el tiempo de una *larga duración* como un nuevo icono de hegemonía, como en el caso de la grandeza barroca o la fuerza colonizadora del modernismo. En eso coincide con la definición propuesta por Lyotard del postmodernismo como el fin de las grandes narrativas. Funciona más bien como la “iluminación” de Benjamín, la luz del relámpago que no permite ver momentáneamente el paisaje que nos rodea, paisaje que contiene la historia cancelada por la cultura dominante de las condiciones de vida y luchas de los oprimidos.

Lo que sigue, la desaparición de la luz y la fragmentación repentina de lo visible, la comedia humana devorada por la negrura, como en un cuadro de Caravaggio, es la escritura paciente, insistente, dialécticamente compleja, disciplinada de Jameson, como una especie de voz desde y hacia la utopía (la utopía es la igualdad), desde el pasado o desde el futuro. Esta escritura es en el presente de la lectura una forma de regocijo o *jouissance*, que, para repetir, nos pone en la posibilidad de otro modo de ser social, de estar en el mundo, de subjetividad. Quizás no una utopía en el sentido clásico del concepto—una sociedad ordenada para siempre sobre principios también eternos de armonía y verdad: en ese sentido, Jameson es más postmodernista que modernista.

Pero ciertamente elementos vivenciales de una sociedad plausible y posible, dentro de nuestras limitaciones –más justa e igualitaria, más expresiva del principio del placer, más abierto al cambio.

No quiero negar los muchos elementos de la crítica llamada postmarxista, comenzando con la brillantez de Said, y la paciente labor anti metafísica de Derrida y la desconstrucción. Pero vuelvo a insistir que Jameson es, en última instancia, aun en la sombra de la derrota del comunismo, un crítico más alegre, más abierto al futuro. El error de Said y los deconstructivistas en criticar a Jameson (en su inversión, un error repetido en la crítica de Jameson como idealista o culturalista por el marxismo ortodoxo), es leerle *desde* el marxismo, como si el historicismo determinista del marxismo del siglo XIX y del estalinismo y la social democracia fuera la condición necesaria e implacable de su esfuerzo como crítico literario contemporáneo. Todo lo opuesto, me parece. Hoy hay que leer al marxismo desde Jameson. La famosa consigna de Jameson, *Always historicize* (siempre historiar) implica poner el texto cultural en diálogo con su situación histórica concreta. Pero también en diálogo con la situación del presente, donde el texto continúa funcionando en relación a un horizonte político y cultural actual o posible. Podríamos llamar a ese horizonte el futuro inmediato o cercano, *the near future* en vez del futuro profundo (*deep future*) de la novela de ciencia ficción tradicional. (Para un ejemplo de una novela del futuro cercano, que también hace presente la imagen de una utopía plausible, sugiero *El ministerio del futuro*, de Kim Stanley Robinson, novela dedicada a Jameson).

Jameson entiende que la utopía no está en un futuro o pasado solo alcanzable a través de la imaginación (*utopía* es en primera instancia un juego de palabras de Tomas Moro, el inventor del concepto: *u-topos*, no lugar o lugar inexistente. *Just around the corner*. Se descubre por un accidente que interrumpe el viaje o la cotidianidad. Es una forma del libro de viaje, o de *flanerie*. ¿Un texto? Una *utopía de la escritura*, como preveía Roland Barthes en 1953 en un libro clave para Jameson, *El grado cero de la literatura*. Un tiempo-espacio donde lenguaje y mundo, palabra y cosa, deseo y expresión se reconcilian: «la

escritura demanda una felicidad (*bonheur*) de palabras» decía Barthes. Quizás. Para Jameson también el estilo fue siempre lo esencial. Para Barthes una anticipación de esa posibilidad fue el estilo narrativo de Camus en *L'etranger*, sin afecto, sin moralismo, sin retórica, sin simbolización, sin alegoría. Pero el estilo de Jameson, comenzando con su tendencia hacia una frase sinuosa, *dialéctica*, es más bien un amontonamiento de cosas varias, ordenado pero siempre a riesgo de caerse.

Casi por definición una sociedad igualitaria o más igualitaria que las actuales tendría su propio camino de desarrollo, radicalmente abierto a consecuencias nuevas, mediocres, buenas o trágicas, y también sujeta a la mortalidad. Jameson (2024):

The truest pastorals must somehow also include the shadow, and mortality...the barely perceptible crack or rift... the stain that portends an inevitable discord, just as in the greatest Utopias there are always the tragic incidents... the shadow that narrative and time must cast on the motionless frieze.

Esta observación es de uno de los últimos ensayos publicado de Jameson. Es un ensayo donde vislumbra en la *Iliada* la transición entre el despotismo asiático y las ciudades estado de una primera modernidad como un estado de excepción permanente, dominado por la subordinación de la mujer, rivalidades, odios, violación, pasiones y agresión masculinas. Escrita en 2022, esta visión, presentada desde el pasado de una pre-civilización al presente, anticipa la época de Trump y el nuevo imperialismo actual. La *Iliada* es para Jameson no una épica, que marca un *telos* o dirección de la historia de la barbarie a la civilización (los griegos son los bárbaros, y Aquileo no exactamente un héroe *épico* en el sentido de representar en su propia persona y hechos el movimiento de la historia) sino un *agon*, una pelea o lucha, como las peleas de lucha libre (no por nada, Trump es fanático de la lucha libre). ¿La temática guerrera y de relaciones masculinas, patriarcales, de combate mano a mano, permite a Jameson en su propia escritura una especie de desborde libidinal de agresión

masculina? ¿Deberíamos entender este desborde también como una liberación de la estructura de una neurosis? ¿Una desublimación no represiva, como diría Marcuse?

Quizás el capitalismo *tardío* de la globalización y el postmodernismo no sea tan tardío, sino la premonición de una época más violenta y autoritaria, ni post capitalista, ni post nacional, ni aun tan tardía. Un capitalismo bárbaro. Pero si Trump, Musk, Netanyahu, Bolsonaro, Milei, Putin, Orban, Modi, el neofascismo europeo, etc. son lo más seductivo o necesario que puede ofrecer el capitalismo como forma política-cultural actual, quizás ha llegado el momento de la necesidad de hablar de nuevo de las posibilidades del socialismo, o de la posibilidad que esa palabra designaba, aun en la presencia de su derrota histórica. En esa tarea, el problema no es tanto una defensa del marxismo subyacente a lo que se designaba el “socialismo real” —queda poco para defender en este sentido (ni los cubanos leales al régimen defenderían a Cuba como modelo de un país socialista logrado—por eso, proponen la idea del “periodo especial”). Mas bien, se trata de una *rearticulación* del marxismo que abarque los problemas del momento—la crisis climática, la crisis del liberalismo clásico combinado a la vez con el deseo de nuevas subjetividades, la forma actual de las luchas por los derechos humanos, los nuevos desafíos de la tecnología (el IA) y su relación con la acumulación de plusvalía, las catástrofes demográficas, la inmigración.

Trump y sus pares aúllan, heridos en su masculinidad, vengativos, buscando como Agamenón la destrucción de la ciudad, de la civilidad (*civilitas*). Jameson, buscador y defensor de la utopía, ahora más allá del bien y el mal, sonríe, ya no con la sonrisa cándida del infante en el estado del espejo sino con la sonrisa traviesa y amenazante del gato en *Alicia en el país de las maravillas*. Una sonrisa dialéctica.

Notas

1. Este texto fue concebido para un Dossier sobre Jameson, editado por Ileana Rodríguez, para la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Referencias

Jameson, Fredric. 2024. “Agon: The Iliad.” *New Left Review*, no. 149. <https://newleftreview.org/issues/ii149/articles/fredric-jameson-agon-the-iliad>

John Beverley (brq@pitt.edu) es Profesor Distinguido Emerito de la Universidad de Pittsburgh. Formó parte del Grupo Literario Marxista (MLG), creado alrededor de la influencia de Fredric Jameson, y después del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. Hasta 2020, fue con Sara Castro Klaren coeditor de la serie *Illuminations: Cultural Formations of the Americas* para la University of Pittsburgh Press. Sus libros recientes incluyen *The Failure of Latin America* y *Sobre los límites del campo*, una colección de sus ensayos sobre literatura latinoamericana. Su libro más conocido es su introducción a y edición de las *Soledades* de Góngora para la serie de Clásicos Catedra.

Recibido: 1 de abril, 2025.
Aprobado 10 de abril, 2025.

Bruno Bosteels

La utopía en tiempos de barbarie: Homenaje a Fred Jameson

Cuando Fred Jameson falleció en septiembre del año pasado, no fue exactamente un exprofesor al que perdí. Tampoco fue nunca mi colega en una capacidad oficial, tal y como lo fue para muchos otros que le han rendido un homenaje en los últimos meses. En cambio, perdí a uno de mis más fieles lectores implícitos y, en este sentido, sí fue un modelo y un mentor para mí, pero siempre actuando a distancia y, lamentablemente para mí, pero quizás afortunadamente para él, sin que el propio Fred lo supiera. Como una instancia del superyó, más irónica que punitiva, o como una causa ausente que se desvanece por completo en la suma total de sus efectos, lo que yo imaginaba que sería su juicio sobre lo que estaba componiendo casi diariamente me marcaba, especialmente durante la última década mientras en un aislamiento autoimpuesto escribía, primero, un libro polémico que aún no he terminado contra el consenso posheideggeriano de las *filosofías de la derrota* de nuestro tiempo y, luego, su contraparte utópica, sobre la *comuna mexicana*, que por la desesperación con el trabajo de lo negativo durante la pandemia decidí publicar antes de la polémica para la que se suponía que ofrecería una ruta de escape.

Preveo que la obra de Jameson seguirá ganando cada vez mayor relevancia en los años venideros, no sólo por la riqueza de nuevos materiales que todavía podemos esperar ver impresos, como sus míticos seminarios, sino también porque sus escritos, a diferencia de algunos de los

libros más famosos de *los años de la teoría* a los que dedicó su último libro, tienden a envejecer excepcionalmente bien, como un buen vino en barriles de roble. Seguramente puede haber futuros *cambios en la dominancia*, como él podría haber dicho, de un libro a otro, por ejemplo, en mi propia apreciación, desde *Marxismo y forma* hacia *Una utopía americana: el poder dual y el ejército universal*, remontándonos hasta los comienzos más tempranos con su *Sartre: orígenes del estilo*. Pero, cualquiera que sea el libro que termine en la cima de la lista, estoy convencido de que su capacidad para hablarle a nuestro presente seguirá siendo tan poderosa y pertinente como siempre.

Para mí, además del arte jamesoniano de la frase dialéctica tan voluptuosamente enrevesada, arte del que sigo siendo infinitamente envidioso como hablante no nativo del inglés americano, su influencia siempre ha sido y seguirá siendo el efecto de su método, basado en los principios básicos que sirven de consignas para su trabajo como crítico cultural y teórico crítico. «¡Historicemos siempre!», la consigna de apertura de *El inconsciente político* traducido al español como *Documentos de cultura, documentos de barbarie: La narrativa como acto socialmente simbólico*, sigue siendo, por supuesto, el más conocido de tales principios metodológicos, pero como hemos llegado a aprender desde entonces en libros como *La estética geopolítica: cine y espacio en el sistema mundial* o el esbelto y delicioso



Raymond Chandler: Detecciones de la totalidad, este primer principio a su vez siempre debería haber sido complementado con los imperativos de «¡Espacialicemos siempre!» y «¡Totalicemos siempre!». Estos son los imperativos metódicos que originalmente me inspiraron para desarrollar un nuevo seminario mixto de pregrado y posgrado, primero llamado *Ficciones cartográficas* y luego *Cartografías críticas*, el que estoy ofreciendo de nuevo esta primavera y en el que el ensayo original de Jameson sobre *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* de 1984 en *New Left Review*, así como su programático suplemento para una estética socialista bajo el título de *Cognitive Mapping* (*Mapeo cognitivo*), figuran tan prominentemente como las *psicogeografías* de los situacionistas, las series *I went* o *I met* de On Kawara, la *geofilosofía* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Espacializar la historia de la modernidad* de Doreen Massey (2005), *Geografía = Guerra* de Alfredo Jaar (1991), o *1492: Una nueva visión del mundo* de Sylvia Wynter (1995).

Sin embargo, si hay un método en la locura jamesoniana que planteará los desafíos más graves para los críticos y teóricos culturales en el momento actual, yo diría que es el llamado de Fred a buscar siempre el elemento utópico (al que solía dar la dignidad de la mayúscula como dimensión de lo Utópico) incluso en las formas más reificadas de la ideología. Así, en uno de sus ensayos tempranos, *Reification and Utopia in Mass Culture*, publicado en el primer número de la revista *Social Text* (1979) al lado de *Zionism from the Standpoint of Its Victims* de Edward W. Said y *Sambos and Minstrels* de Sylvia Wynter, Jameson les lleva la contraria tanto a los *elitistas* al estilo de la Escuela de Frankfurt o, más tarde, el grupo francés de *Tel Quel*, con su relativo desprecio por la cultura de masas en tanto objeto de consumo y manipulación, como a las y los *radicales*, convencidos de que la verdad reside siempre en las masas y sus formas populares de expresión. Trazando una diagonal entre estas posiciones antagónicas, la crítica marxista según Jameson debe respetar la relación dialéctica entre ideología y utopía en todas las expresiones culturales del capitalismo tardío, desde la novela

modernista o posmodernista experimental hasta las películas de éxito masivo como *Jaws*.

Hablando de esta última película así como de otras obras taquilleras como *The Godfather*, Jameson afirma su método:

Ahora argumentaré en efecto que no podemos hacerle justicia a la función ideológica de obras como éstas, a menos que estemos dispuestos a conceder la presencia en ellas de una función más positiva también: de algo que llamaré, siguiendo a la Escuela de Frankfurt, su potencial Utópico o trascendente—aquella dimensión, incluso del tipo más degradado de la cultura de masas, que implícitamente y por más vaga que sea sigue siendo negativa y crítica del orden social del que surge como producto y como mercancía. En este punto del argumento, entonces, la hipótesis es que las obras de la cultura de masas no pueden ser ideológicas sin ser al mismo tiempo, implícita o explícitamente, Utópicas también: no pueden manipular a menos que ofrezcan una pizca de contenido genuino como un soborno de fantasía para el público a punto de ser manipulado de esta forma. (144)

Luego, en una nota ominosa que con los años resultaría premonitoria de nuestro presente, añade que hasta el nazismo debe tener su núcleo fantasmal: «Incluso la ‘falsa conciencia’ de un fenómeno tan monstruoso como el nazismo se alimentó con fantasías colectivas de tipo Utópico, con formas de aparición tanto ‘socialistas’ como nacionalistas» (144). Ésta sería la lección más dura de aprender del legado de Jameson: ¿cómo, dónde o con qué formas de presentación o representación podríamos captar el elemento de lo Utópico que se esconde en la base de la ideología conservadora, reaccionaria o fascista más extrema?

Sin duda, todos somos familiares con la trágica intuición de Walter Benjamin (1989), en sus *Tesis de filosofía de la historia*, las que garabateó en 1940 camino a Port Bou, en los Pirineos españoles, donde se suicidaría tratando de huir de la Gestapo: «Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie,

tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo» (Tesis 7). Hoy, sin embargo, nos llegan sin cesar noticias sobre documentos de barbarie como nunca se habían visto, como dirían nuestros demagogos, con una inflexión nietzscheano-fascistoide propia de la gramática de la grandeza. ¿Cómo hacer de *este* presente el lugar de una arqueología del futuro? ¿Cómo detectar la promesa utópica en *esta* totalidad neofascista que actualmente está tomando al mundo por asalto? ¿Cómo cartografiar cognitivamente, con qué nuevos aparatos sensoriales de percepción y con qué nuevas formas didácticas de representación, la totalidad de *este* nihilismo anarco-libertario que se está extendiendo como un reguero de pólvora por el planeta entero y que bien puede representar la lógica cultural no del capitalismo tardío sino del capitalismo terminal? Y si, en vez de verlo como la etapa final del *venture capitalism*, capitalismo de la ventura o la aventura, quizá debiéramos llamarlo *vulture capitalism*, o capitalismo-buitre, ¿cuál sería la dimensión Utópica de *esta* nueva barbarie?

Estas preguntas casi imposibles de responder resumen las enormes tareas que la obra de Fred Jameson nos deja como su legado más vital. Para mí, en todo caso, son estas cuestiones de método y los desafíos de un pensamiento utópico en tiempos de barbarie con los que él seguirá leyendo por encima de mi hombro, con una sonrisa en los labios y un brillo de escepticismo en los ojos, mientras trato de estar a la altura de sus imperativos superyóicos: ¡Historicemos siempre! ¡Espacialicemos siempre! ¡Totalicemos siempre! Y, en el fondo: ¡Hipoteticemos siempre! Como escribe en la *Introducción* a *La estética geopolítica*: «Nada se gana con estar convencido de la definitiva verosimilitud de esta o aquella hipótesis conspiratorias; pero en el intento de aventurar hipótesis, en el deseo que traza mapas cognitivos se encuentra el principio de la sabiduría» (1995, 23). Se trata sin duda de una forma de sabiduría única y exclusiva de Fredric Jameson, pero también me parece que estamos invitados a hacerla nuestra dándole un nuevo comienzo.

El pequeño libro sobre *Raymond Chandler: Detecciones de la totalidad* podría darnos una primera pista en esta dirección. En él, Jameson comienza describiendo una especie de «dualidad de poderes» característica de la sociedad estadounidense, dividida entre la fe en la dignidad del gobierno federal con base en la Constitución y el juego sucio del politiquero a nivel local semejante a la peor Mafia:

El sistema federal y la arcaica Constitución federal desarrollaron en los estadounidenses una doble imagen de la realidad política de su país, un sistema dual de ideas políticas que nunca se entrecruzan. Por un lado, una política nacional glamurosa, cuyos líderes distantes están dotados de carisma, una cualidad irreal y distinguida que se adhiere a sus actividades de política exterior, y cuyos programas económicos parecen sólidos gracias a las ideologías apropiadas del liberalismo o el conservadurismo. Por otro lado, la política local, con su odio, su corrupción omnipresente, sus acuerdos y su constante preocupación por cuestiones materialistas y poco dramáticas como el alcantarillado, las regulaciones urbanísticas, los impuestos a la propiedad, etc. (2016b, 9)

Si en 2016, cuando se publica el *Raymond Chandler* de Jameson, todavía es posible hacer tales afirmaciones sobre la doble vida de la política estadounidense, hoy día semejante optimismo resulta simple y llanamente insostenible. Nadie puede ignorar ya que el odio, la corrupción, la crueldad y el gangsterismo criminal han salido del alcantarillado del politiquero local para inundar toda la escena de la política nacional hasta la cima del gobierno federal, pasando por todos los niveles intermedios del llamado *deep State*, el *Estado profundo*, o el *administrative State*, el *Estado administrativo* al que se pretende destruir cuando en realidad de lo que se trata es de reducirlo a ser el brazo ejecutivo de una camarilla de oligarcas. La Mafia ha invadido y se ha acaparado del Estado. Ya no hay ningún afuera, entonces, desde el cual sería posible denunciar la completa ideologización del espacio social.

Como Guy Debord (1992) anuncia ya hace casi sesenta años en *La sociedad del espectáculo*,

con una aparente alusión a *Del rigor en la ciencia* de Jorge Luis Borges: «La especialización de las imágenes del mundo se encuentra, consumada, en el mundo de la imagen hecha autónoma, donde el mentiroso se ha mentido a sí mismo»; «El espectáculo es el mapa de ese nuevo mundo, mapa que recubre exactamente su territorio» (tesis 2 y 31). Sin embargo, para Borges al igual que para Jameson, aunque desde polos opuestos del espectro ideológico, incluso la versión más absoluta y totalitaria de la ideología contiene —y de hecho se base en— pequeñas fisuras o líneas de fuga de donde sale la energía de la Utopía. Así, concluye el escritor argentino en su ensayo o *Avatares de la tortuga*, parte de *Discusión*:

El mayor hechicero (escribe memorablemente Novalis), sería el que hechizara hasta tal punto de tomar sus propias fantasmagorías por apariciones autónomas. ¿No sería ése nuestro caso? Yo conjeturo que así es. Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso. (1974, 258)

El colmo de la hechicería —o de la ideología en el método jamesoniano— sería la ficción o la mentira que toma su propia fantasmagoría por una aparición autónoma. Si esta situación efectivamente describe nuestro presente, ¿dónde podríamos ubicar entonces los intersticios de sinrazón —o la razón negativa de lo Utópico— para saber que es falso?

Tomemos, por ejemplo, el odio étnico y racial generalizado hacia el otro, el extranjero, o el inmigrante ilegal como parte del giro actual hacia el neofascismo. Según Jameson en *Reification and Utopia in Mass Culture*, basándose en las primeras dos películas de *El padrino* (*The Godfather*), es posible entrever detrás de ese odio una especie de envidia por el goce ajeno, envidia en la que se esconde también un deseo positivo por recuperar el sentido de la comunidad perdida o robada en la enajenación de la vida moderna:

Una síntesis narrativa como la de *El Padrino* sólo es posible en la coyuntura en la que el contenido étnico —la referencia a una colectividad ajena— llega a llenar los antiguos esquemas de gánsteres y a incidir poderosamente en dirección a lo social; la superposición del material fantástico relacionado con grupos étnicos a la conspiración desencadena entonces la función Utópica de este paradigma narrativo transformado. En Estados Unidos, de hecho, los grupos étnicos no sólo son objeto de prejuicio, sino también de envidia; y estos dos impulsos están profundamente entrelazados y se refuerzan mutuamente. Los grupos dominantes de clase media blanca —ya entregados a la anomia, la fragmentación y atomización social— encuentran en los grupos étnicos y raciales, objeto de su represión social y desprecio por su estatus, a la vez, la imagen de algún antiguo gueto colectivo o solidaridad étnica vecinal; sienten la envidia y el resentimiento de la *Gesellschaft* hacia la antigua *Gemeinschaft*, a la que simultáneamente explota y liquida. (1979, 146)

De modo similar, en el esfuerzo actual por liquidar el Estado profundo o administrativo, podemos ver un reconocimiento perverso del poder colectivo cuyos logros a través de las luchas sociales se habían condensado y depositado en el Estado de bienestar. Tanto en su aspecto ideológico (el odio racializado al extranjero) como su aspecto político (la deconstrucción del Estado administrativo), la crueldad sería directamente proporcional al grado de energía positiva que a la vez se teme y se pretende liquidar.

Si *Raymond Chandler: Detecciones de la totalidad* nos permite entender la imagen dual de la política en Estados Unidos que se nos está viniendo abajo hoy día, entonces *Una utopía americana: El poder dual y el ejército universal*, publicado en el mismo año, nos permite complicar el método jamesoniano con un segundo principio básico. No sólo se trata de rescatar negativamente la función del elemento Utópica en cada fragmento de la ideología dominante, sino que, inversamente, también hay que situar lo Utópico al interior de lo ya existente en la inmanencia del aquí y el ahora. Como escribe Jameson:

Si la crítica de la ideología aborda lo que Brecht llamó las *viejas cosas buenas* de siempre, la revolución cultural en sí misma se ocupa de las *nuevas cosas malas*. Pero éste es un proceso complejo en el que lo nuevo no puede simplemente reemplazar a lo viejo, sino que debe desarrollarse dentro de él de alguna manera, desechando finalmente las viejas costumbres como una cáscara o cascarón (como lo expresó Marx). (2016a, 53)

Es justamente por esta razón que el ejército, desde dentro del orden constitucional estadounidense, puede servir de punto de referencia inmanente para de allí imaginar un poder alternativo que fuera mínimamente socialista. Y sabemos que Jameson prefiere hablar de *socialismo* en vez de *comunismo*, justamente por ese afán de bregar con los límites prácticos de lo dado:

Ya he dicho que prefiero la palabra *socialismo* a *comunismo* en las discusiones actuales, porque es más práctica que esta última y plantea realmente cuestiones de formación de partidos, así como transiciones, privatizaciones, nacionalizaciones, finanzas y similares, que las regiones más elevadas del comunismo nos permiten evitar. (317)

En la medida en que la Constitución representa un obstáculo para cualquier intento de reducir la política federal al mero politiquero de la nueva Mafia tecnócrata, el ejército con sus servicios de educación, medicina, seguro y pensión garantizados paradójicamente da prueba de la posibilidad de un programa de socialización que se supone ajeno al genio capitalista de los Estados Unidos:

Ningún cambio sistémico genuino puede darse aquí sin la derogación de la Constitución —un fetiche fundacional, como he afirmado, y un documento que la propia izquierda se resistiría tanto como la derecha a renunciar, debido a las protecciones del *Bill of Rights*—. La ventaja fundamental del ejército como sistema es que trasciende dicho documento sin abolirlo; coexiste con él en un plano espacial diferente y, por lo tanto, se convierte en un

instrumento potencialmente extraordinario para la construcción del poder dual. (27)

Por más problemático que sea el modelo jerárquico, masculinista, guerrero y violento del ejército, la apuesta de Jameson consiste en situar su Utopía americana en la brecha que abre esta instancia en apariencia irremplazable del imaginario estadounidense. Como afirma Kathi Weeks en su respuesta al texto original de Jameson:

Su contribución distintiva a los estudios utópicos implica un cambio de enfoque: del contenido positivo de una visión utópica a su función negativa de generar un distanciamiento y una neutralización del orden actual de las cosas. Desde esta perspectiva, incluso los fracasos del pensamiento especulativo pueden ser eficaces como herramientas críticas para el presente. (2016, 244)

Estas son las herramientas críticas con las que nos toca ahora relevar el legado de Fred Jameson.

En fin, encontrar siempre el elemento de lo Utópico incluso dentro de la ideología más absoluta, pero al mismo tiempo situar siempre la Utopía dentro de la inmanencia del elemento más irrevocable de lo dado: partir de estos dos principios básicos debería permitirnos seguir el método de Jameson para no perder la cordura en medio de la nueva barbarie.

Bibliografía

- Benjamin, Walter. 1989. «Tesis de filosofía de la historia». *Discursos interrumpidos I*, traducido por Jesús Aguirre, 175-191. Madrid: Taurus.
- Borges, Jorge Luis. 1974. «Avatares de la tortuga». En *Obras completas*, 254-258. Buenos Aires: Emecé.
- Bosteels, Bruno. 2021. *La comuna mexicana*. México: Akal.
- Bosteels, Bruno. s.f. *Philosophies of Defeat: The Jargon of Finitude*. Londres: Verso. (En preparación).
- Debord, Guy. 1957. «Discours sur les passions de l'amour. Pentes psychogéographiques de la dérive et localisation d'unités d'ambiance». *Guide*

- psychogéographique de Paris*. Copenhague: Permild & Rosengreen.
- Debord, Guy. 1992 [1967]. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard.
- Douroux, Xavier y Gautherot, Franck (ed.). 1996. *On Kawara: Whole and Parts*. Dijon: Les Presses du Réel.
- Jaar, Alfredo. 1991. *Geography=War*. Virginia: Virginia Museum of Fine Arts.
- Jameson, Fredric. 1979. «Reification and Utopia in Mass Culture». *Social Text* 1 (Invierno): 130-148.
- Jameson, Fredric. 1984. «Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism». *New Left Review* 142: 53-92.
- Jameson, Fredric. 1988. «Cognitive Mapping». En *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, 347-60. Urbana: University of Illinois Press.
- Jameson, Fredric. 1989. *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, traducido por Tomás Segovia. Madrid: Visor.
- Jameson, Fredric. 1995. *La estética geopolítica: Cine y espacio en el sistema mundial*, traducido por Noemí Sobregués y David Cifuentes. Barcelona: Paidós.
- Jameson, Fredric. 2016a. *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*, editado por Slavoj Žižek. Londres: Verso.
- Jameson, Fredric. 2016b. *Raymond Chandler: The Detections of Totality*. Londres: Verso.
- Jameson, Fredric. 2024. *The Years of Theory: Postwar French Thought to the Present*. Londres: Verso.
- Massey, Doreen. 2005. «Spatialising the History of Modernity». *For Space*, 62-75. Londres: Sage.
- Weeks, Kathi. 2016. «Utopian Therapy: Work, Nonwork, and the Political Imagination». En Jameson, Fred. *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*, editado por Slavoj Žižek, 243-265. Londres: Verso.
- Wynter, Sylvia. 1995. «1492: A New World View». En *Race, Discourse, and the Origin of the Americas. A New World View*, editado por Vera Lawrence Hyatt and Rex Nettleford, 5-20. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Bruno Bosteels (bb438@columbia.edu) es Decano de Humanidades y Profesor Jesse y George Siegel en el Departamento de Culturas Latinoamericanas e Ibéricas de la Universidad de Columbia, con una afiliación conjunta en el Instituto de Literatura Comparada y Sociedad. Ha enseñado en universidades como Harvard y Cornell. Su investigación abarca temas de literatura, cultura y política en América Latina moderna, así como filosofía contemporánea y teoría política. Es autor de numerosos libros, entre ellos *La actualidad del comunismo*, *Marx y Freud en América Latina*, *La comuna mexicana* y *¿Qué es la antifilosofía?*

Recibido: 1 de abril, 2025.
Aprobado 10 de abril, 2025.

George García Quesada

Mediación y totalidad: Jameson ante el giro lingüístico

Resumen: Aunque usualmente la obra de Fredric Jameson nos remite a objetos culturales de carácter literario o artístico, los alcances de su teorización han alcanzado otras importantes discusiones contemporáneas. Tal es el caso del enfoque del giro lingüístico predominante en la filosofía de la historia en los últimos 50 años. Su teoría de la narrativa como acto socialmente simbólico, que incorpora planteamientos estructuralistas en una matriz dialéctica, lo distanció de las posturas narrativistas en auge, así como de posiciones que no problematizan la narrativa en el conocimiento histórico.

Este artículo en homenaje al fundamental teórico marxista norteamericano examina el tema de su concepción de la narrativa historiográfica, ante todo a partir de sus planteamientos en *The Political Unconscious* (1981) y *The Valences of History* (2009).

Palabras clave: Fredric Jameson, Historia, Historiografía, Narrativa, Realismo epistemológico, Temporalidad.

Abstract: Although Fredric Jameson's work usually refers us to cultural objects of a literary or artistic nature, the scope of his theorization has reached other important contemporary discussions. Such is the case of the linguistic turn predominant in the field of the Philosophy of history in the last 50 years. His theory of

narrative as a socially symbolic act, which adopts structuralist approaches in a dialectical matrix, distanced him from the rising narrativist positions, as well as from positions that do not sufficiently problematize narrative in historical knowledge.

This article, in homage to the fundamental North American Marxist theorist, examines this problem in his conception of historiographical narrative, primarily considering his approaches in *The Political Unconscious* (1981) and *The Valences of History* (2009).

Keywords: Fredric Jameson, History, Historiography, Narrative, Epistemological realism, Temporality

Mientras tanto, si la historia existe del todo, es una con la dialéctica, y solo puede ser el problema del que dice ser la solución.

Jameson, *The Antinomies of Realism*, 6.

Uno de los aspectos más originales de la obra y la propuesta teórica de Fredric Jameson es, sin duda, su combinación de estructuralismo y dialéctica. Esta combinación contiene importantes tensiones sobre las cuales el autor estaba bien consciente y que formaban parte de su concepción de la realidad (su *filosofía*, usando un término hacia el cual tenía muchas reservas) y



de su método de análisis. A partir de este núcleo categorial han surgido diversas *problemáticas* desde las cuales Jameson ha cuestionado y complejizado las aproximaciones a distintos conceptos y campos de la vida social.

En este sentido, Roland Boer señala que la propuesta de Jameson expresa la tensión en la teoría y la crítica literaria contemporáneas entre las narrativas maestras y las tendencias que niegan su validez:

lo que encontramos son, por un lado, las sospechas de críticos postestructuralistas y postcoloniales contra cualquier teoría totalizante y, por el otro, la construcción de teorías cada vez más totalizantes en la obra de escritores como Slavoj Žižek, Michael Hardt y Antonio Negri (Boer 2006, 51).

El método de Jameson para historizar las formas culturales surge de esta tensión interna. La narrativa juega un papel central en la propuesta jamesoniana, y es uno de los temas centrales a lo largo de toda su extensa y sugerente producción intelectual. Como teórico de la literatura, particularmente, sus análisis y desarrollos conceptuales sobre este tema se enfocan ante todo en la ficción literaria y, en menor medida, en la narración audiovisual. Sin embargo, también se refiere a problemas de la narrativa historiográfica, los cuales se encuentran en el centro de su enfoque historizador de la literatura. En otros términos: el problema de la narrativa historiográfica es, para el abordaje de Jameson, categorialmente central respecto de la narración literaria y de su crítica.

En este artículo en homenaje al gran teórico norteamericano, nos referiremos a algunos problemas de las relaciones entre historia y narración, y, especialmente, a los anudados por el concepto de *narrativa historiográfica*. Con este análisis queremos resaltar la importancia de los desarrollos jamesonianos para la filosofía de la historia en general, y especialmente sus aportes para la epistemología de la historia frente al *giro lingüístico*. No está de más indicar que muy pocos autores han contribuido tanto como él, en el seno de la concepción materialista de la

historia, con el desarrollo de este tema, central para el conocimiento histórico.

I. Experiencia

En lo concerniente a la filosofía de la historia, el giro lingüístico desplaza la consideración sobre la historia como proceso social objetivo en favor de la *historiografía*; es, según una de sus versiones la concepción del «texto histórico como artefacto literario» (cfr. White 2003). En esta medida, mantiene escepticismo respecto a la posibilidad del *conocimiento* histórico. La estructura de la historia, como referente objetivo, resulta un pseudoproblema, por lo cual no entra en sus consideraciones. La historia es, entonces, historiografía, y por tanto su tratamiento es propio de la teoría literaria o de la estética (en la versión de F. Ankersmit (2012), especialmente), no de la epistemología.

En *The Political Unconscious*, por el contrario, uno de los postulados básicos es la distinción entre historia e historiografía. Allí, la primera no puede reducirse a esta última, pues es más bien la negatividad de la historia la que pone en marcha los procesos de simbolización:

la historia *no* es un texto, una narración, maestra o de otra especie, sino que, como causa ausente, nos es inaccesible salvo en forma textual, y [...] nuestro abordamiento de ella y de lo Real mismo pasa necesariamente por su previa textualización, su narrativización en el inconsciente político (1989, 30).

Lo Real, sin embargo, no remite a la historia como referente objetivo, sino que, adoptado del uso lacaniano, es un límite interno – una *negatividad* – que impide el cierre completo de la simbolización. Žižek aporta un ejemplo de esta tesis, mediante el análisis de Lévi-Strauss sobre la simbolización espacial de los grupos winnébago: mientras que entre éstos el grupo dominante percibe su aldea como circular, el grupo subalterno la percibe como dos espacios separados por una frontera invisible (cfr. Lévi-Strauss 1976, 119-146)¹. Lo Real no radicaría en ninguna de las

dos perspectivas, ni en una disposición *objetiva* de las casas de la aldea, sino en el núcleo traumático que esos habitantes no pudieron simbolizar, un desequilibrio fundamental en las relaciones sociales de su aldea (Žižek 2003, 36-37).

Así formulado el asunto, *la narrativa es un acto socialmente simbólico* que aparece como respuesta frente al conflicto social reprimido. La narrativa aparece en el proceso de asimilación simbólica de la realidad; la narrativa *no está* en la historia que pretende describir; Jameson coincide con White en cuanto a que la narrativa no es un *recipiente* neutral de hechos históricos o un modo de discurso naturalmente adecuado a la representación de acontecimientos históricos (White 1999, 27). No obstante, a diferencia del admitido formalismo de White, Jameson propone que las formas narrativas y tropológicas deben ante todo ser analizadas como *ideologemas*, cada una de las cuales sería

una formación ambigua, cuya característica estructural esencial podría describirse como su posibilidad de manifestarse ya sea como una pseudoidea –un sistema conceptual o de creencias, un valor abstracto, una opinión o prejuicio–, o ya sea como una protonarración, una fantasía de clase última sobre los ‘personajes colectivos’ que son las clases en oposición (Jameson 1989, 71).

El ideograma es, pues, una resolución simbólica de conflictos reales, y la narrativización es, en consecuencia, una operación del inconsciente político. Las formas, incluidas las narrativas, son históricas, tienen una historia y usos políticos. Así, no son las posibilidades formales por sí solas las que se imponen, sino que éstas –incluso en el relato de ficción– funcionan actualizándose de acuerdo con los actores sociales *históricos* que las enuncian. Recurriendo a la semántica estructural de Greimas, Jameson muestra cómo la figuración, que Hayden White estableció como factor explicativo de la historiografía, está determinada por las relaciones sociales en las que surge, y no meramente por las posibilidades estructurales de dicha figuración (1988a); la *historia*, causa ausente, es el subtexto que opera tras la simbolización, y desde allí los

actores sociales formulan sus narraciones a partir de varias posibilidades estructurales.

Greimas había puesto como ejemplo de la determinación histórica de las narrativas el análisis de once variantes de un cuento popular lituano. Allí constataba que ciertas funciones abiertas por la estructura narrativa no se desarrollaban en relatos concretos: entre los campesinos católicos lituanos que contaban dicho relato, el personaje del sacerdote no podía, por ejemplo, ser a la vez padre del protagonista, ni tampoco cumplir el papel del traidor, que finalmente resulta asesinado, aunque la estructura semántica así lo permitía (cfr. Greimas, 1972: 307-309). La historia, de este modo, aparece como una clausura que actualiza ciertas posibilidades estructurales, dejando otras por fuera.

Jameson plantea que, aunque el análisis tropológico de White no es errado, hace falta historizarlo, al modo como lo hizo Greimas en el anterior caso. Para que el estudio de las formas narrativas, y los tropos en ellas, vaya más allá de las limitaciones del formalismo, es necesario formular un *mecanismo histórico de selección* que permita explicar por qué ciertas *posibilidades* narrativas se hacen *efectivas* mientras que otras no lo hacen. De allí que Jameson critique, por incompleto, el relativismo de la propuesta de White (1988, 155)

La narrativa es parte de la totalidad histórica, por lo cual el análisis del lenguaje narrativo no está completo si no se lo historiza. Al no ligar los diversos usos del lenguaje con sus condiciones de producción (de enunciación), quedamos con un lenguaje hipostasiado, concebido como si fuera una entidad metafísica. Se necesita vincular las formas narrativas con las fracturas sociales (entre las cuales la lucha de clases sería la constituyente) y con las posiciones respecto a éstas en las que se encuentran quienes utilizan esos modos de figuración. La historia se halla, entonces, en el lugar aparentemente contradictorio de ser aquello que produce las simbolizaciones mediante las cuales le damos a ella sentido.

Esto implica que, por un lado, no se puede dejar de lado totalmente el carácter narrativo de la historiografía sin caer en un realismo ingenuo, mientras que, por otro, no se puede dejar de lado a la historia social tras la historiografía sin

mistificar a la narratividad y al lenguaje. Dicho de otro modo: por una parte, con White, toda historiografía es narración (aunque las implicaciones de esto sean discutibles), mientras que, por otra, como además plantea Jameson, toda narración es histórica, esto es, socialmente determinada (pues la forma narrativa también tiene historia). En principio pareceríamos estar frente a una antinomia en la teoría jamesoniana.

Como afirma Buchanan, en referencia a una metáfora del propio Jameson, *The Political Unconscious*, es «un campo de batalla homérico» en el que un grupo de opciones teórico-literarias se encuentran ‘o abierta o implícitamente en conflicto’ (2006, 53). En esta batalla de interpretaciones, el modo desde el que se aborde la mencionada tensión conceptual produce distintos resultados respecto a qué signifique el célebre llamado jamesoniano a «¡historizar siempre!».

Si se decide proseguir la interpretación de los planteamientos de *The Political Unconscious* por la senda althusseriana, como lo sugiere el propio uso de conceptos como el de *ideologema* o de *causa ausente*, se llega a inconsistencias respecto a la epistemología del autor de *Pour Marx*. El problema central (del cual se siguen otros)² es, de entrada, que la totalización dialéctica es en principio incompatible con el materialismo aleatorio del postestructuralismo althusseriano. La historia, como causa ausente, no es representable más que mediante sus efectos. Para Althusser, solamente se puede conocer el *concepto* de la historia, no la historia misma (ver Homer 1998, 58-60); su planteamiento es escéptico hacia el conocimiento empírico de la historia, al cual considera, por el contrario, como mera ideología empirista.

Sin embargo, para el teórico estadounidense los enfoques estructurales – y los postestructurales, pues la diferencia con aquellos es más bien difusa – contienen su propia negatividad no desarrollada, y son por tanto un momento de la dialéctica (ver Jameson 1972); por esto denomina *historicismo estructural* a su enfoque. En consecuencia, Jameson considera la narrativa desde la categoría hegeliana de *mediación* (ver Inwood, 183-186). La narrativa no es la historia en tanto que proceso objetivo (y no simplemente como un límite interno de la simbolización), pero es

su necesaria *mediación* – de una forma narrativa específica entre varias posibles – para hacerse comprensible como historiografía. El ideologema es, pues, un tipo de mediación.

Como indica Jameson en su mencionada crítica de White, la mediación es determinada por su carácter social. El ejemplo que toma prestado de Greimas también es significativo: remite a actores sociales específicos (definidos por su religión, en ese caso) y no al modo de producción como abstracción teórica. Desde esta formulación, historizar la narración no significa remitirla a la generalidad del modo de producción (como había sostenido algunos antes en su ensayo *Marxism and Historicism* (ver 1988b)), sino que supone el conocimiento de relaciones entre actores sociales concretos, incluyendo, pero no limitado, a las clases sociales.

Así, si acentuamos el carácter *historicista* (no en el sentido benjaminiano o althusseriano, sino en el de Gramsci (ver Thomas 2009, 243-306)) de la perspectiva jamesoniana por sobre el estructural, evitamos algunos de los problemas de la lectura althusseriana, y nos topamos con otros que, desde nuestro punto de vista, son más productivos para el conocimiento de la historia y su relación con la historiografía.

En este aspecto se hacen evidentes las posibilidades de la filosofía de Paul Ricoeur para pensar las relaciones entre historia y narrativa. Jameson dialoga extensamente con la obra del filósofo francés en su libro de 2009, *Valences of the Dialectic*. Desde nuestra perspectiva, esta interlocución le aporta a Jameson criterios conceptuales para reforzar sus planteamientos en *The Political Unconscious*.

II. Tiempo

Sobreestimar las raíces estructuralistas en la problematización jamesoniana de la narrativa nos lleva a invisibilizar un concepto fundamental de la construcción argumentativa de *The Political Unconscious*: el de la experiencia vivida. En este libro, la experiencia vivida juega un papel decisivo para el inconsciente político, pues es el modo – otra mediación – por el cual los sujetos viven la historia.³ Desde este ángulo, «la Historia

es [...] la experiencia de la Necesidad, [...] es lo que hiere, es lo que rechaza el deseo e impone límites a la praxis tanto individual como colectiva» (Jameson 1989, 82).

La revisión de la obra de Ricoeur en *Valences of the Dialectic* le permite a Jameson reformular su perspectiva sobre la relación entre historia y narración desde la consideración de la *temporalidad* de la experiencia vivida. Jameson considera ahora que los conceptos de *sobredeterminación* y de *causalidad estructural*, centrales en su propuesta de décadas atrás, son insuficientes (aunque, por supuesto, no del todo inútiles) frente al concepto de tiempo desarrollado por el fenomenólogo francés. Particularmente, halla que la construcción ricoeuriana de aporías introduce una negatividad ausente en el aparataje althusseriano (2009, 544-545). Ricoeur se encuentra más cerca de la dialéctica que Althusser.

Jameson reformula de modo materialista la tesis ricoeuriana sobre la relación entre la historiografía braudeliana y varias novelas *temporales* modernas – *Ms. Dalloway*, *La montaña mágica* y *En busca del tiempo perdido* – señalando que lo que estos textos comparten, más que la narrativa literaria en Braudel, es la historicidad en esas novelas (2009, 246-247).⁴ Jameson procede metodológicamente, luego, comentando los conceptos centrales de la filosofía ricoeuriana del tiempo desde un punto de vista histórico y materialista.

El concepto de trama se convierte en la clave de esta lectura de *Tiempo y narración*; sus tres partes –*peripetheia*, *anagnorisis* y *pathos*– se traducen como destino, Otro y Absoluto, donde la primera representa la unidad de los opuestos en la historiografía, mientras que la segunda –el problema del reconocimiento– se refiere a la necesaria aparición de lo subalterno en diferentes clases de narraciones. Sin embargo, es a través del ‘Absoluto’ que la Historia puede aparecer, y de ahí que el ensayo de Jameson dedique especial atención a este elemento de la trama.

Basada en la historiografía de *Annales* y la literatura modernista:

El abordaje de Ricoeur sobre el Tiempo [...] exige la existencia de desfases, de

incommensurabilidades entre las dimensiones, de lecturas irreconciliables, de aporías irresolubles, y de múltiples dimensiones del Tiempo y de la Historia, solo cuya intersección y discordancia permite que aparezca la cosa misma (Jameson 2009, 543).

Ahora bien, aunque el Tiempo solo puede aparecer en la intersección de varios tiempos, por sí sola, la multiplicidad de temporalidades no hace aparecer el Tiempo y la Historia. En efecto, la experiencia de la Historia para el individuo es meramente negativa –una experiencia de lo sublime, vivida como la angustia o el entusiasmo de una posibilidad abierta por un Acontecimiento– y su totalización como concepto radicalmente negativo sólo se logra mediante una teoría del conflicto entre las intersecciones temporales (Jameson 2009, 592).

En *A Singular Modernity* (publicado originalmente en 2002), Jameson había argumentado que la temporalidad puede ser teorizada como una categoría narratológica o como una modalidad de la experiencia vivida, pero debe integrarse epistemológicamente en la teoría marxista de la historia. Allí, el autor indica, citando *Para leer El capital*, que:

Cada modo de producción tiene su propio sistema de temporalidades. En efecto, «en lugar de que las estructuras de la historia dependan de las del tiempo, son las estructuras de la temporalidad las que dependen de las de la historia. Las estructuras de temporalidad y sus diferencias específicas se producen en el proceso de constitución del concepto de historia» (2012, 79).

De allí que en *Valences of History* la totalidad histórica sea el medio por el cual el individuo intenta captar la dimensión colectiva de su existencia. Para lograrlo, se debe abordar la tensión entre la Historia como sistema y como Acontecimiento, donde la carencia de la primera conduce a una mera narración existencial o conocimiento positivista, y la de la segunda lleva a una filosofía especulativa o metafísica (Jameson 2009, 603). La totalización sería entonces la operación mediante la cual se *llena* la brecha fundamental entre lo subjetivo y lo cosmológico planteada

en la filosofía del tiempo de Ricoeur (Jameson 2009, 480).

El teórico norteamericano considera así a la totalización como condición necesaria para establecer una relación entre los flujos temporales individuales en una comunidad. En consecuencia, es el capitalismo, y particularmente su última fase globalizada, el que ha producido una Historia unificada donde antes solo había historias locales dispersas; esto requiere una narrativa igualmente unificada para abordarla (2009, 608-609).

En la primera página del prefacio de *The Political Unconscious*, Jameson indica que la dialéctica objetiva y la subjetiva solamente se encuentran en última instancia – una concepción deudataria de la *sobredeterminación* althusseriana –, y que ese libro seguía la vía de la dialéctica subjetiva. Ahora bien, si la narrativa es *necesaria* para simbolizar la historia, la mediación dialéctica supondría que hay algo en el objeto que nos obliga a narrativizarla. En este aspecto, la argumentación de Ricoeur complementa la formulación jamesoniana: la narrativa es el vínculo entre la experiencia y el tiempo de la historia.

Este diálogo lleva a Jameson a resaltar el carácter multitemporal de la totalización – una concepción del althusserianismo, pero también desarrollada por autores en la tradición de la dialéctica, como Bloch (2009), Bensaïd (2003), Osborne (2010) y Tomba (2013). Las distintas mediaciones narrativas de la historia son momentos de la Historia (una y multitemporal) como Totalidad (que en último término aparece mediante la mundialización del capital). En otros términos, un abordaje crítico debe partir del entrelazamiento de Historia, tiempo y narrativa, pero también debe diferenciarlos entre sí.

En la historización jamesoniana, el procedimiento crítico fundamental, el *metacomentario*, supone la consciencia de su propio carácter de mediación: todo metacomentario debe ser además un comentario de sí mismo. Desde el Jameson de *Valences*, para abordar críticamente una narrativa resulta necesario tematizar la relación propia entre la experiencia temporal y la totalidad. En términos de lo que llamábamos anteriormente una lectura historicista de Jameson, pensar las distintas temporalidades de los

procesos y actores sociales permite comprender las dinámicas de la historia como elementos de una coyuntura en totalización.

Esta apertura hacia la temporalidad permite vislumbrar la exploración de la historia en un sentido complementario y más tradicionalmente materialista: el de los ritmos diferenciales de las condiciones de producción de la existencia, las fuerzas productivas y los medios de producción, etc. Sin una posibilidad de este tipo de conocimiento histórico no podríamos hablar siquiera de la lucha de clases como fractura constituyente. Más aún: sin la historización de dicho conflicto no sería discernible una explicación de las diferencias entre simbolizaciones hechas desde modos de producción distintos.

Homer (2006, 78-79) indica que para Jameson la historia no es un proceso que se puede conocer, sino un límite estructural para la conciencia y la acción; es, efectivamente, la historia como lo Real. Sin embargo, las referencias de Jameson a trabajos de autores como Fernand Braudel, Arno Mayer o Ernest Mandel, entre tantos otros, evidencian que su concepto de historia no se agota en ese límite interno, sino que supone la existencia de otros medios para aproximarse a ella. Más allá de las reservas althusserianas contra la historiografía como *ideología empirista*, para cumplir con el mandato jamesoniano de comprender históricamente las narrativas es necesario que la historia sea cognoscible; la mediación narrativa no contradice al realismo epistemológico.⁵

En todo caso, la intervención de Jameson en las discusiones sobre narratividad ha sido fundamental para problematizar el formalismo y el esteticismo que han acaparado las discusiones en la filosofía de la historia reciente. Al desarrollar las categorías de mediación y de totalidad, le aporta profundidad ontológica a lo que en el giro lingüístico en la historiografía aparece como un juego de formas vacías o una mera cadena de significantes (ver Palti 1998; Ankersmit 2001, 29-74). La revaloración del tema del tiempo, a partir de la lectura por Jameson de *Tiempo y narración*, contribuye notablemente en este sentido, al darle contenidos más concretos a la categoría de experiencia.

Epílogo

Uno de los principales aportes de F. Jameson ha sido su teorización sobre el carácter socialmente simbólico de la forma narrativa. Con ello, remite el significado de esta a las condiciones sociohistóricas conflictivas en las que es producida y la considera como parte de las contradicciones sociales, pero además hace visibles sus contenidos históricos. Estos planteamientos tienen consecuencias para el conocimiento histórico en la medida en que la historiografía supone una narrativa. La historia es accesible a través de la mediación de la forma narrativa, a la vez que la narrativa es producto de la totalidad histórica; en esta medida, la historiografía no debe reducirse a sus aspectos estrictamente formales, como propuso el giro lingüístico.

El llamado a *historizar siempre* presenta, pues, una aparente paradoja cuando se trata de la narración historiográfica: Jameson indica que solo se puede conocer la historia mediante narrativas, pero las narrativas son mediaciones socialmente simbólicas de la historia, atravesadas por el conflicto social. Por esto, más allá de la narración, y como fundamento de ésta, se hace necesaria una teoría de la historia cuyas categorías permitan conocer y comprender los conflictos históricos. En *The Political Unconscious*, Jameson ha articulado su teoría de la narrativa como acto socialmente simbólico en (su interpretación de) la teoría más amplia y totalizante de los modos de producción de Marx.

En este libro, la dialéctica de lo subjetivo busca mostrar lo que la totalidad produce desde el punto de vista de los sujetos, por lo que solamente se ocupa de la dialéctica de lo objetivo en aquello que se relaciona directamente con aspectos de la subjetividad. Por esto, las reflexiones de Ricoeur en torno a las relaciones entre tiempo y narrativa le permiten a Jameson darle un asidero a la categoría de experiencia desde la temporalidad, desde la cual vincula los tiempos de la subjetividad con los tiempos históricos.

Si bien este gran teórico marxista norteamericano no desarrolla en un sentido epistemológico las implicaciones de su teoría para el conocimiento histórico, sus planteamientos

antropológicos e histórico-ontológicos reafirman la necesidad de pensar la historia más allá de la cárcel del lenguaje. Jameson problematizó una discusión que parecía destinada a quedar atascada en la estéril dicotomía entre realismo ingenuo y escepticismo narrativista, y con ello contribuyó a enriquecer no solamente la teoría de la narrativa, sino la teoría materialista de la historia en general.

Refiriéndose al tipo de lectura que Jameson hace de otros autores, incluso no marxistas o anti-marxistas, Hayden White (1992, 157) elogia su capacidad de «expropiar lo que es válido e inteligente en sus mayores críticos». La incorporación (*transcodificada*, en sus términos) de los problemas y conceptos de autores como el propio White y Ricoeur en la teoría materialista y dialéctica de Jameson dan cuenta de esta amplitud. De allí, entre otras razones, la riqueza de su obra, la cual seguirá siendo por largo tiempo de referencia necesaria para la teoría de la cultura, pero también generará, como lo ha hecho hasta ahora, muchas discusiones productivas en otros campos del saber social e histórico.

Notas

1. Jameson también ilustra su tesis con otro ejemplo del antropólogo belga: su análisis de la pintura facial de los caduveos. Cfr. Jameson 1989, 64.
2. Por ejemplo, Sean Homer (1998) critica desde una perspectiva althusseriana que Jameson confunda el concepto de *causa ausente* con el lacaniano de *lo Real*; que sostenga la tesis de que la historia es una narrativa unitaria; y que, en consecuencia, pase por alto la multiplicidad de tiempos históricos, central en la crítica de Althusser al historicismo. El mismo Homer, algunos años después (2006), hace autocritica de su crítica, dándole la razón a Jameson más allá del marco de referencia althusseriano.
3. Elías Palti (1998, 109-112) caracteriza el concepto de experiencia vivida (*Erlebnis*) como pre-estructuralista y neokantiano, y lo critica como un supuesto esencialista, un *sustrato primitivo* que traiciona la voluntad historizadora de Jameson. No vemos ninguna razón para entender así este concepto. Palti (y no Jameson) remite este concepto a Dilthey, pero, puesto que Jameson se

- remite explícita y sistemáticamente a una matriz dialéctica, donde la *mediación* es central, es más congruente pensar el concepto de experiencia en el sentido de la certeza sensible de la *Fenomenología del espíritu*. En la filosofía hegeliana esta última figura del espíritu es un punto de partida solo aparentemente inmediato, pues al examinarla con atención se demuestra que está siempre constituida por determinaciones plenamente históricas. (Hegel 1991, 119-126; Bourgeois 2000, 48-50)
4. Este tipo de reformulación materialista es un procedimiento usual en la reflexión jamesoniana. Por ejemplo, contra la acusación de que el marxismo tiene un núcleo teológico, Jameson (1989, 227-241) argumenta que, más bien, las religiones participan de un núcleo utópico más profundo, el cual también nutre al marxismo.
 5. En otro momento he elaborado varias implicaciones de la teoría jamesoniana para la epistemología de la historia desde el punto de vista de la espaciotemporalidad social. Cfr. García Quesada 2022, capítulo 4.

Referencias

- Ankersmit, Frank. 2001. *Historical Representation*. Stanford: Stanford University Press.
- Ankersmit, Frank. 2012. *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bensaïd, Daniel. 2003. *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta.
- Bloch, Ernst. 2009. *The Heritage of Our Time*, Cambridge, Oxford y Boston: Polity Press.
- Bourgeois, Bernard. 2000. *Le vocabulaire de Hegel*. París: Ellipses.
- García-Quesada, George. 2022. *Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces*. Chicago: Haymarket.
- Greimas, Algirdas Julien. 1972. *En torno al sentido. Ensayos semióticos*, Madrid: Fragua.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1991. *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Rescate.
- Homer, Sean. 1998. *Fredric Jameson. Marxism, Hermeneutics, Postmodernism*. Londres: Routledge.
- . 2006. «Narratives of History, Narratives of Time», en: Irr y Buchanan (eds.), *On Jameson. From Postmodernism to Globalization*. Nueva York: SUNY Press, 71-91.
- Inwood, Michael J. *A Hegel Dictionary*. Londres: Blackwell, 1992.
- Jameson, Fredric. 1972. *The Prison House of Language*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1988a. «Figural Relativism; or, the Poetics of Historiography». En *The Ideologies of Theory*. Tomo 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 153-165.
- . 1988b. «Marxism and Historicism», en Fredric Jameson *The Ideologies of Theory*, tomo 2. Minneapolis: Minnesota University Press, pp. 148-177.
- . 1989. *Documentos de cultura. Documentos de barbarie*. Madrid: Visor.
- . 2009. *Valences of the Dialectic*. Verso.
- . 2012. *A Singular Modernity*. Verso.
- Lévi-Strauss, Claude. 1976. *Antropología estructural*, Bs. Aires: EUDEBA.
- Osborne, Peter. 2010. *The Politics of Time*, Londres y Nueva York: Verso.
- Palti, Elías J. 1998. *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Thomas, Peter D. 2009. *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Chicago: Haymarket.
- Tomba, Massimiliano. 2013. *Marx's Temporalities*, Chicago: Haymarket.
- White, Hayden. 1992. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
- . 2003. *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona: Paidós.
- Žižek, Slavoj. 2003. «El espectro de la ideología», en: Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 7-42.

George García Quesada (george.garcia@ucr.ac.cr) es Catedrático en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, e investigador allí del Centro de Investigaciones Históricas de América Central y del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Su más reciente libro es *Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces* (Chicago, 2022).

Recibido: 1 de abril, 2025.
Aprobado 10 de abril, 2025

Sergio Villalobos-Ruminott

Fredric Jameson: el imperativo crítico

El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, en el cual el tiempo se equilibra y entra en un estado de detención. Pues este concepto define justo ese presente en el cual él escribe historia por cuenta propia. El historicismo levanta la imagen “eterna” del pasado, el materialista histórico una experiencia única del mismo, que se mantiene en su singularidad. Deja que los otros se agoten con la puta del “érase una vez”, en el burdel del historicismo.

Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia* (XVI).

I

En las siguientes páginas me propongo elaborar una reflexión en torno al trabajo de Fredric Jameson, quizás el más prolífico y prominente crítico cultural marxista de los últimos 50 años. Esta afirmación no es gratuita, como demuestra el acucioso estudio que Robert T. Tally le dedicara hace algunos años¹. Según Tally, la obra del crítico estadounidense está aún por ser pensada, pues se trata de una obra compleja, erudita y profunda, que se extiende más allá de los límites disciplinarios convencionales, cuestionando la división universitaria del trabajo y

sus asignaciones departamentales. Se trata, en otras palabras, de una obra que, a pesar de haber marcado la agenda del debate intelectual durante las últimas décadas, aún no termina de cuajar. Y esto se debe, por supuesto, a que se trata de un trabajo escritural dinámico, en proceso y que, a pesar del reciente fallecimiento de su autor, todavía sigue dando frutos, como demuestra la publicación de sus últimos cursos².

La monografía de Tally logra inscribir los aportes de Jameson en el horizonte general de transformación de las sociedades del capitalismo avanzado y las consiguientes mutaciones del campo intelectual occidental, comenzando con la re-estructuración de los *Area Studies* en la segunda mitad del siglo XX, y la subsiguiente recepción, en la academia norteamericana, de la llamada *teoría francesa* (desde Sartre hasta la deconstrucción), pasando por la crisis general de historicidad asociada con el postmodernismo, y su manifestaciones a nivel de las prácticas artísticas y culturales, sin olvidar sus esfuerzos orientados a la fundamentación de una hermenéutica literaria de corte dialéctico, y al replotamiento de una teoría crítica del alcance global, capaz de reorganizar el campo intelectual afectado por fenómenos de compartimentación y fragmentación, derivados de la misma globalización del modo de producción capitalista y su intensificación de los procesos de acumulación, extracción y explotación.



Gracias a esto, podemos afirmar que la obra de Jameson parece estar movilizada por un intento incesante de *diversificación y actualización* de la crítica marxista del capitalismo, a partir de una serie de contribuciones que, tentativamente, podemos organizar de la siguiente manera: 1) la revitalización de la crítica literaria marxista (realismo, ciencia ficción, literatura del Tercer Mundo, comparativismo, etc.), como alternativa a los modelos críticos *textualistas* y formalistas, esto es, *idealistas* o esteticistas. 2) La formulación de una estética geopolítica atenta a las prácticas arquitectónicas, visuales y cinemáticas contemporáneas, que nos permita comprender la misma creación estética a partir de una teoría material de la imaginación, la que Jameson insiste en asociar con la dimensión utópica de estas prácticas creativas. 3) La recepción crítica de los debates y enfoques teóricos contemporáneos (teoría crítica, post-estructuralismo, post-colonialismo, deconstrucción, etc.), como muestra su temprano libro sobre Sartre, y luego sus trabajos dedicados a Lukács, Brecht, Benjamin, Adorno, así como sus lecturas polémicas del llamado *post-estructuralismo* y la *deconstrucción*³. 4) La reformulación de las categorías distintivas de la tradición marxista (totalidad, modo de producción, crítica de la ideología, etc.), para redefinir un *mapa cognitivo* que, mientras atiende a la condición heteróclita del capitalismo avanzado, no renuncie al imperativo totalizador, esto es, a la necesidad de trascender la auto-estetización del particularismo obcecado que definiría a las teorías de la diferencia y sus etnografías auto-referenciales. Y, 5) la crítica de la cultura en la época de la globalización y la consiguiente recuperación de la dialéctica negativa adorniana, pero también la lectura *insistente* de Hegel y Marx⁴, para la elaboración de una crítica del presente⁵, en un tiempo en el que ya no podemos dar por sentado el sentido final de este *presente*, sobre todo porque la crisis de historicidad —que Jameson no se cansa de confrontar— puede ser leída también como una subtracción de la misma experiencia de contemporaneidad que nos permitía hablar del *presente* de una manera compartida.

Esta enumeración no es exhaustiva; solo intenta dar cuenta de las diversas áreas que

interesaron a Jameson y que Tally visita en su exposición, de manera secuencial o directamente cronológica. Por supuesto, no es seguro que una exposición cronológica sea la manera más indicada para acercarse a este monumental trabajo crítico, sobre todo porque el mismo Tally advierte que tal organización corre el riesgo de introducir un criterio historicista o evolutivo, cuando lo que caracteriza al trabajo del crítico estadounidense es, precisamente, la perseverancia en un proyecto que va completándose y complementándose a través de los años, sin nunca abandonar su centro de gravedad. No creo que esta sea una limitación del libro de Tally, pues su exposición logra convocar los diversos contextos y matices que singularizan las intervenciones de Jameson a lo largo de su infinita vida productiva. Pero, si es cierto que el corpus jamesoniano posee un centro de gravedad, también es cierto que dicho centro no está ontológicamente determinado ni responde a un modelo arquitectónico unidimensional. En efecto, me refiero al hecho de que la hermenéutica materialista de Jameson no abandona la necesidad de establecer correlaciones significativas entre los procesos materiales (producción y reproducción social), y los procesos simbólicos (literatura y creación cultural en general), aunque estas correlaciones significativas no estén reguladas por un determinismo económico o por un mecanicismo epistemológico. En el fondo, la crítica cultural y literaria marxista elaborada por Jameson, sin caer en lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han llamado la «lógica de la necesidad» del marxismo clásico⁶, tampoco cae en una exacerbación del carácter aleatorio o contingente de la producción cultural, en la que parecerían estar atrapados los estudios literarios y culturales contemporáneos⁷.

Detengámonos brevemente en este problema central. En el famoso «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), un texto previo a *El capital* y en el que se presentan las conclusiones de los largos años que Marx dedicó al estudio de la economía política clásica para captar las complejas dinámicas de la sociedad capitalista, se esboza por primera vez un modelo de análisis que ha servido, para bien y para mal, como *el* modelo sobre el que descansa el materialismo histórico y su concepción de los

modos de producción. En efecto, en este prólogo Marx presenta el diagrama del modo de producción del que se desprende la organización de la sociedad en términos de una base material y una superestructura jurídica, política, e ideológica. El pasaje dice:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad (*Gesamtheit*) de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. (Marx 2008, 4-5)⁸

Me interesa reparar en la palabra *bedingen* / *bedingt* traducida como *determinación* («Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt»), pues esta *determinación* ha servido para marcar una forma de leer el pasaje de manera casi apodíctica. Gracias a esto, se impuso una lectura determinista del pasaje, una lectura que reducía el problema de las identificaciones políticas y de la misma producción cultural a la condición de mera expresión de las relaciones sociales de producción, en cada época histórica o modo de producción específico. Por lo tanto, es contra esta lectura *determinista* que se desarrolla gran parte del debate marxista de la última parte del siglo XX. Bástenos referir acá a Louis Althusser quien, insatisfecho con el marxismo mecanicista e historicista de su época, elabora las nociones de sobredeterminación y determinación en última instancia para poder escapar a dicho determinismo⁹. En efecto, si Althusser entiende que siempre hay determinantes materiales inherentes a los procesos

socio-históricos, también entiende que estas determinantes son repasadas por interacciones y fuerzas que permiten sobre-determinar la determinación *originaria*. La consecuencia fundamental de esta innovación conceptual es que el modelo determinista de base y superestructura, modelo articulado por las causas determinantes del plano material, se complejiza, abriendo la posibilidad para una concepción aleatoria de los procesos históricos o culturales que el mismo Althusser retomará en sus escritos menos populares o inéditos relativos al llamado materialismo de múltiples encuentros¹⁰.

Por supuesto, esto no termina acá, pues el mismo modelo presentado en el citado pasaje de Marx, y mecánicamente repetido una y otra vez por el marxismo oficial, ha sido sistemáticamente criticado en el debate latinoamericano relativo a los modos de producción, debate complejo y fundamental en el que no solo se intentaba discernir la naturaleza del proceso de conquista y colonización del continente —para no hablar de la disputa relativa a la naturaleza del capitalismo periférico o dependiente en esta región—, sino también se intentaba corregir el mecanicismo estalinista representado por la famosa teoría de los de los cinco modos de producción y su rígida sucesión¹¹. Es decir, la descripción presentada en el pasaje de Marx terminó siendo convertida en una especie de fórmula que habilitaba una determinada filosofía de la historia, una filosofía que el estalinismo terminó transformando en una forma de comprender la política comunista, la que ahora estaba patrocinada por el mismo Estado soviético.

Unos años después, Ernesto Laclau vuelve a criticar este mismo pasaje, pero ahora para denunciar no solo su determinismo económico, sino para mostrarlo como caso ejemplar de una limitación constitutiva del marxismo, a saber, su incapacidad para pensar la política¹². En efecto, Laclau, junto a Chantal Mouffe, no solo han intentado expurgar la noción de hegemonía de sus remanentes deterministas (la llamada centralidad ontológica de la clase obrera como único sujeto revolucionario), sino que han usado este mismo pasaje de Marx para criticar un cierto determinismo ontológico que impediría a Marx, y al marxismo en general, hacerse cargo

de la política en su indeterminación constitutiva¹³. Esta cáustica afirmación se basa en el hecho de que, para estos autores, la relación entre base y superestructura limita el carácter mismo de la política, convirtiendo los procesos de subjetivación en un mero reflejo de las contradicciones lógico-ontológicas del capital. Es decir, la limitación del marxismo tendría que ver con su incapacidad para explicar el pasaje desde las contradicciones lógico-ontológicas a los antagonismos políticos, los que no se siguen automáticamente de las primeras sino que deben ser producidos a partir de procesos de articulación discursiva. En última instancia, la crítica de Mouffe y Laclau no solo indica que el marxismo estaría preso de una insuperable *lógica de la necesidad*, sino también que el marxismo, y el mismo Marx, no pueden pensar la política más allá de una floja teoría de la expresión de un nivel (el material) en el otro (el simbólico/cultural e ideológico).

Por otro lado, este mismo «Prólogo» ha permitido afirmar que Marx no solo sigue preso de la filosofía hegeliana, sino que la misma operación totalizante, distintiva del pensamiento de Hegel, sigue cumpliendo una función central en el modelo analítico articulado en el citado pasaje («Die *Gesamtheit* dieser Produktionsverhältnisse...»), es decir: «La totalidad de esas relaciones de producción...»). Y este aspecto totalizante sería hoy en día insostenible, precisamente porque el horizonte teórico-filosófico asociado con nuestro *presente* ya no podría ser articulado con las categorías que abastecieron nuestra moderna representación del mundo y de la historia. No debería sorprender entonces que el post-marxismo de Mouffe y Laclau coincida con la serie de *innovaciones* epistemológicas que terminaron por mostrar la inviabilidad de las nociones modernas de historia, sujeto y razón (además de las nociones de clase, partido y revolución) como categorías de alcance universal, y que dejaron de lado las pretensiones de una concepción dialéctica de la totalidad histórico-social que habría marcado distintivamente el desarrollo del marxismo hegeliano a lo largo del siglo XX (de Lukács a Goldmann).

Pero ¿por qué referir entonces este problemático y ahora impopular pasaje de Marx?

Porque queremos sostener que, a pesar de las innumerables críticas contra el determinismo, el economicismo y el *hegelianismo* de Marx, todavía hay en el pasaje una enseñanza metodológica que sigue teniendo relevancia. Y esta enseñanza constituye un punto de apoyatura para comprender las insistencias de Jameson en Hegel, en la crítica dialéctica y en la hermenéutica materialista de la producción literaria y cultural. En efecto, esta enseñanza no se presenta ni como un modelo normativo rígido, ni mucho menos como una filosofía de la historia, sino bajo la forma de un imperativo crítico que consiste en no renunciar a la complejidad del mundo, ni dejarse seducir por sus auto-representaciones parciales. El pasaje de Marx y su operación totalizante no debe ser entendido al modo de un esquema trascendental y universalmente aplicable, sino al modo de un imperativo orientador que potencia el trabajo crítico y que, sin renunciar a la compleja madeja de fenómenos y relaciones, niveles y variables, no intenta determinar esa complejidad a partir de la postulación de una imagen coherente y unidimensional del mundo. En efecto, el pasaje de Marx postula una representación operativa que, a pesar de ser básica y esquemática, todavía intenta captar la complejidad de la sociedad moderna, y aunque esa sociedad ya no es la nuestra, quizás la tarea crítica más urgente hoy en día, como sostiene Jameson, no sea otra que la de volver a confeccionar una representación adecuada a nuestro tiempo.

Por supuesto, hay que entender esta *representación* como algo distinto a lo que Heidegger tematiza en su texto sobre la época de la imagen del mundo, esto es, la época moderna, la que permite la reducción del mismo mundo a la condición de una imagen posibilitada por la planetarización científico-técnica de la metafísica como *Gestell*¹⁴. La diferencia central es que la imagen o representación postulada por Jameson es tentativa e incompleta, surge no de la sofisticación de una cartografía tecnológicamente potenciada, sino de las formas históricas de imaginación (portulanos o mapas cognitivos), cuestión que se relaciona con un problema central del pensamiento contemporáneo relativo a la relación entre ser y mundo, entre representación y verdad, pero, sobre todo, está relacionado con la tensión

entre una concepción de la dominación tecnológica como captura final de la historia, bajo la postulación de una mutación antropológica que deriva no solo en el hombre unidimensional de Marcuse, sino en las formas de neo-fascismo contemporáneo e, incluso, en la conciencia trágica del Antropoceno; y, por otro lado, una concepción de la imaginación abierta al potencial crítico y creativo de las prácticas culturales, que en Jameson está relacionada con su recepción del comparativismo clásico (Eric Auerbach, Leo Spitzer, etc.) y con sus lecturas posteriores de la cuestión de la alegoría (Benjamin, Ricoeur, y la concepción teológico-medieval de la alegoría como forma narrativa)¹⁵.

Como sea, de aquí se desprende la tarea que se dio a sí mismo Jameson y que, de una u otra manera, nos hereda: no renunciar al imperativo crítico, a pesar de la impopularidad de los modelos totalizantes y complejos asociados con Marx y el marxismo. En otras palabras, mientras Laclau y Mouffe, como exponentes de una sofisticada teoría de la hegemonía y del populismo, decidieron abandonar el marxismo y su lógica de la necesidad en nombre de una creciente autonomización de lo político, regido por la *lógica* de la contingencia y de las luchas por la significación, Jameson, antes de abrazar el post-marxismo, optó por revitalizar la crítica marxiana a partir de reflatar la dignidad de una operación teórica y crítica de alcance global, una crítica que pueda dar cuenta, aunque sea de manera tentativa (o alegórica), de las complejas dinámicas de producción y reproducción simbólica y cultural en el contexto contemporáneo¹⁶.

II

Ahora entonces podemos comprender cómo la crítica dialéctica de Jameson, cuyos contornos van acentuándose en sus textos y seminarios tardíos, no es una simple re-habilitación del marxismo mecanicista u ortodoxo clásico, sino una actualización y una complejización de la comprensión de la historia anticipada por Marx, siempre que entendamos esa comprensión no como la postulación de una filosofía apodíctica y terminal, sino como un presupuesto contingente en el

que es posible *fundar* el análisis de las prácticas artísticas y culturales. En este sentido, Jameson no postula la totalidad como una instancia prehistórica o pre-dada, sino que está interesado en comprender *los procesos de totalización* distintivos de las dinámicas ideológicas y políticas del capitalismo, sin renunciar a la posibilidad de una crítica sustantiva y de largo alcance de estos mismos procesos de totalización. Es decir, para Jameson no se trata de afirmar la preeminencia de una totalidad en la que se afirmaría una determinada filosofía de la historia y de la producción cultural, por el contrario, se trata de comprender las dinámicas histórico-materiales y los procesos de totalización característicos del capitalismo avanzado. Y, en este sentido, es obvio que la hermenéutica marxista desarrollada por él descansa decisivamente en una *nueva* lectura de Hegel (de Lukács, de Brecht, y por cierto, de Adorno); una lectura preocupada con la posibilidad de elaborar una imagen compleja y operativa de nuestro tiempo, caracterizado por la fragmentación de la experiencia y por la dislocación del sentido.

A esto se debe que, por ejemplo, en su inteligente monografía, *Realismo capitalista*¹⁷, Mark Fisher (2009) refiera la famosa sentencia atribuida a Jameson: «Hoy es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo» para enfatizar las estrategias de saturación y control del capitalismo contemporáneo¹⁸. Esta frase da cuenta, de manera casi aforística, de lo que Jameson denominó *crisis de historicidad*. Esta crisis adquiere una formalización distintiva en su famoso análisis del postmodernismo como lógica cultural de capitalismo tardío¹⁹. Antes de este volumen, sin embargo, Jameson había elaborado una compleja teoría del inconsciente político en el que no solo se intentaba re-elaborar una crítica de las ideologías literarias y culturales, sino adaptar las contribuciones de Greimas y Althusser, entre otros, para una crítica materialista de la producción cultural²⁰. Ese famoso volumen, que en español recibió el título de *Documentos de cultura, documentos de barbarie* (Visor: Madrid, 1989), parte con el imperativo de «¡siempre historizar!» («*Always historicize!*»), es decir, siempre remitir la supuesta excepcionalidad de la creación literaria o artística a las condiciones históricas que la permiten, no para explicarla de

manera determinista, sino para contextualizarla de acuerdo con las complejas correlaciones entre los procesos de producción material y simbólica en que dicha creación ocurre. Es decir, la historización no es una simple apelación historicista al trabajo historiográfico como garante final de la racionalidad del arte o de la literatura, sino un imperativo crítico que consiste en suspender las pretensiones de autoreferencialidad con las que opera la crítica formalista, para mostrar la dimensión histórica de toda producción humana.

Esto último no es un asunto menor, porque la diferencia entre historización, historicidad e historicismo afecta no solo el campo de la crítica literaria, sino el mismo campo de las ideologías historiográficas contemporáneas. En efecto, este imperativo de historización distingue la crítica literaria propugnada por Jameson del *new-historicism* y sus énfasis en la mediación narrativa del historiador cultural como garante de una comprensión adecuada del pasado. Para Jameson, la historización es la condición que hace posible detectar la compleja trama de relaciones que constituyen la antecámara del objeto estético o cultural, cuestión necesaria para evitar la re-inseminación de nociones clásicas o idealistas relativas a la *obra*, al *genio* al *aura* o al *valor estético*. De ahí que el título en español sea pertinente, sobre todo porque alude a la famosa frase de Walter Benjamin «No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie» (2008, 42)²¹; frase que aparece en sus famosas *Tesis sobre la historia* y en las que se lee una crítica insuperable del historicismo y sus instanciaciones políticas. Para el crítico estadounidense se trata, en otras palabras, de atender a las condiciones históricas o materiales que hacen posible al objeto cultural, antes incluso de que se pusiera de moda la llamada cultura material en las humanidades²². Este sería, en otras palabras, su imperativo crítico.

Sin embargo, el proyecto de refundación de una hermenéutica materialista de las prácticas culturales y literarias se ve modificado a partir de constatar el impacto de las transformaciones socio-culturales propugnadas por el despliegue planetario del capitalismo, y aunque él verifica estas transformaciones en el plano artístico y cultural, ellas no están separadas de la serie

de cambios socio-económicos vinculados con la caída del Muro de Berlín, el llamado fin de la Guerra Fría, y la consiguiente globalización financiera. De ahí la distancia entre *The Political Unconscious* y su libro de 1991 dedicado al postmodernismo. En efecto, no se trata de una distancia meramente temporal, sino de una distancia aún más decisiva porque el punto de partida de su análisis está anclado en la caracterización del mismo postmodernismo como crisis radical de la historicidad, una crisis que obviamente debilita, si es que no hace del todo imposible, el imperativo de la historización.

Es más seguro entender el concepto de postmodernismo como un intento de pensar el presente históricamente en una época que, para empezar, ha olvidado cómo pensar históricamente. En este caso, el postmodernismo o bien “expresa” un impulso histórico más profundo e irreprimible (aunque distorsionado) o bien lo “reprime” y desvía, según la ambigüedad que se prefiera. El posmodernismo, la conciencia posmoderna, puede entonces ser no mucho más que un intento por teorizar su propia condición de posibilidad, es decir, una mera enumeración de cambios y modificaciones. (Jameson 1991, VII)

Este libro monumental es, en realidad, una compilación de piezas, algunas de las cuales ya habían sido publicadas, en las que Jameson intentaba hacerse cargo de las manifestaciones culturales más recientes, aquellas que ya no cabían en el horizonte general del modernismo estético ni podían ser explicadas según el arsenal crítico tradicional. En efecto, la llamada crisis de historicidad con la que despedíamos el siglo XX no era tanto el resultado de una revolución conceptual o paradigmática en el campo de la *teoría*, sino la consecuencia de una incongruencia creciente entre la producción cultural (literaria, visual, cinemática, etc.) y los lenguajes de la crítica. A esta incongruencia se suma además, la transformación general del horizonte epocal derivado de la paulatina configuración de una época, la llamada post-Guerra Fría, cuyos contornos no eran ni son fácilmente representables. Esto último derivó además, en una serie de reformas

universitarias y curriculares que debían acusar recibo y contener lo que por esos años se tematizaba bajo la idea de una *explosión* de la diversidad y que iban de la mano con el auge de los estudios culturales, los estudios post-coloniales y una serie de nuevas aproximaciones interseccionales que venían a complicar la organización facultativa o departamental del saber tradicional y su materialización en las disciplinas universitarias. Como sea, no hay que perder de vista que el análisis esgrimido por Jameson ponía atención, principalmente, a las prácticas culturales, estéticas y literarias y sus procesos de significación, pues era en esa dimensión imagininal donde él leía las enrevesadas dinámicas de nuestra época.

Para él, la tarea no era tanto reproducir una crítica económico-política del capitalismo, más allá de su pertinencia y eficiencia, sino la de reelaborar una crítica estética y, sobre todo, literaria, capaz de hacerse cargo de las transformaciones materiales en las que se inscribían estas prácticas. De ahí que su referencia a Ernest Mandel y al capitalismo tardío no deba tomarse como la postulación de una correlación determinista que reduce el postmodernismo a una mera superestructura ideológica del capitalismo tardío, sin antes haber repasado la forma en que su trabajo reelabora la noción de ideología para liberarla de sus remanentes científicistas, y sin haber comprendido que esta crítica cultural y literaria debía ser capaz de restituir una relación con la historia (y con la misma historicidad) que, aunque precaria y parcial, era, sin embargo, irrenunciable.

Pero ¿qué implica exactamente esta crisis de historicidad?, implica no solo una cierta impotencia epistemológica derivada de nuestra incapacidad para dar cuenta, de manera satisfactoria, del presente, sino también un desplazamiento de la misma crítica moderna y sus dimensiones utópicas gracias al predominio de un tipo de práctica estética incapaz de producir una representación irónica de lo real. En efecto, se trata de una práctica que se presenta como un agregado aleatorio o como un *pastiche*, sin matices ni reverses críticos: «El pastiche es» insiste Jameson «como la parodia, la imitación de un estilo peculiar o único, idiosincrásico, el uso de una máscara lingüística, el habla en una lengua muerta. [...] El pastiche es, por lo tanto, una

parodia pura, una estatua con los ojos ciegos» (Jameson 1991, 34-35). Y esta *parodia pura o neutra* no solo anula la distancia crítica moderna, sino que termina por indiferenciar todo en todo, anulando también las jerarquías estéticas y culturales, y afectando la misma posibilidad de las hegemonías políticas o institucionales.

Por supuesto, no hay que buscar en Jameson una reacción conservadora que, asustada por la contaminación de los altos valores del modernismo estético, reacciona frente a la difusión masiva de la cultura popular, para resguardarse en el nicho de la alta cultura y sus procesos de experimentación. Tampoco hay en su trabajo un intento por recuperar el proyecto ilustrado moderno considerado como un proyecto inacabado y único capaz de sustentar formas democráticas de convivencia²³. Para él, por el contrario, la crisis de historicidad como crisis de la distancia crítica —y también como crisis de la hegemonía— tiene que ver con la constatación del predominio de un agregado indiferenciado de posibilidades críticas que van más allá del temido eclecticismo moderno, pues colindan con una especie de anarquía fáctica y complementaria de la axiomatización del capital. En otras palabras, Jameson no propone ni una vuelta al marxismo clásico, ni una simple rehabilitación de la estética modernista o del proyecto ilustrado moderno, sino que nos propone confrontar críticamente el postmodernismo, no para descartarlo como una simple impostura ideológica, sino para captar en él los contornos de una crisis epocal que, a diferencia de las crisis modernas, no puede ser sosegada mediante una nueva simbolización crítica.

En este sentido, su invitación a comprender el postmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío (más allá de la problemática periodización que al adjetivo *tardío* incorpora acá), también es una invitación a entender la producción cultural a partir del debilitamiento de las instituciones críticas modernas, aquellas que, gracias a la invención de una cierta distancia, podían organizar la misma producción cultural según jerarquías más o menos compartidas (aunque siempre en disputa)²⁴. Ahora, si el pastiche ocupa el lugar central en el horizonte cultural, nos encontramos frente a una situación en la que no solo se hace difícil pensar el presente, sino

incluso en la que nuestra misma relación con la historia queda en entredicho.

Esta aproximación al presente a través del lenguaje artístico del simulacro, o del pastiche del pasado estereotipado, dota a la realidad presente y a la apertura de la historia actual del encanto y la distancia de un espejismo brillante. Sin embargo, esta fascinante nueva modalidad estética surgió como un síntoma elaborado del declive de nuestra historicidad, de nuestra posibilidad real de experimentar la historia de forma activa. (Jameson 1991, 38)

Por supuesto, las consecuencias de este debilitamiento general de las jerarquías y de las hegemonías no solo se registran en el ámbito cultural o en el ámbito de la crítica literaria, pues también se expresan, y quizás de manera más decisiva, en el plano político y psicosocial, ya que favorece la emergencia de un tipo antropológico chato, privado de densidad histórica y de capacidad crítica. Y es este el lugar donde convergen sus dos libros referidos, *The Political Unconscious* y *Postmodernism*, pues mientras el primero repasa las contribuciones teóricas de la *escena francesa*, advirtiendo los riesgos implícitos en la diseminación como *desregulación* general de la crítica, el segundo se aboca a pensar la impotencia generalizada de una producción cultural que, habiendo renunciado a su vocación moderna, se aproxima ahora peligrosamente hacia una fascinación etnográfica y estetizante con la condición fragmentada de la realidad social. En efecto, eso que Fisher presenta como un aspecto distintivo del realismo capitalista, a saber, la pérdida de la imaginación utópica a partir de la captura del sujeto y del deseo por las lógicas altamente tecnológicas de una subjetivación sostenida por una farmacología complementaria, ya aparecía en Jameson como indicación del agotamiento de la noción misma de subjetividad crítica, la que se experimenta bajo los imperativos de la producción y de la estandarización cibernética contemporánea. Nos dice Jameson:

Si, de hecho, el sujeto ha perdido su capacidad de extender activamente sus protensiones y retensiones a través de la multiplicidad

temporal y de organizar su pasado y futuro en una experiencia coherente, resulta bastante difícil ver cómo las producciones culturales de dicho sujeto podrían resultar en algo más que “montones de fragmentos” y en una práctica de lo aleatoriamente heterogéneo, fragmentario y azaroso. (1991, 43)

Sin embargo, a diferencia de Fisher (y Zizek) que extienden esta sintomatología hacia el campo psico y socio-político, Jameson se aboca a determinar la naturaleza y los contornos de esta «forma inédita de facticidad», que asociamos con el postmodernismo, para replantear la posibilidad de un pensamiento crítico capaz de enterevarse, más allá de lo meramente descriptivo, con las dinámicas profundas del inconsciente político contemporáneo. A esto se debe que su trabajo sistemático desde los años 1990 en adelante no aparezca como una reorientación, sino como una intensificación de su temprano proyecto crítico, aunque todavía necesitamos entender cómo se diferencia esta hermenéutica material y esta crítica dialéctica, de la imagen convencional del hegelianismo y sus leyes.

Por supuesto esto último nos demandaría un sostenido trabajo conceptual, el que no podemos elaborar en estas páginas, pero conformémonos por ahora con dos indicaciones preliminares: bien podríamos decir que, en el fondo, el trabajo de Jameson aspira a una revitalización de la dialéctica hegeliana más allá del *hegelianismo*, entendiendo dicho *hegelianismo* como la fiesta del asno del saber contemporáneo (es decir, como una imagen vulgar y reducida de la complejidad del pensamiento de Hegel). La consecuencia de esta lectura, reflejada en sus volúmenes tardíos sobre el filósofo de Jena y sobre las valencias de la dialéctica, es la re-habilitación de la totalidad histórica, pero ya no producida a partir de la facultad sintética del sujeto autoconsciente, sino como efecto de una decisión analítica y política que moviliza a la crítica. De esto se sigue también la relevancia de su lectura de Lukács, Korsch, Bloch y, sobre todo, de la dialéctica negativa de Adorno, quien anticipaba ya la lógica de la descomposición inherente al capitalismo contemporáneo.

De esta manera, la dialéctica ya no nombra un proceso de totalización anclado en la facultad de la razón para convertirse en auto-conciencia, según la lógica de un despliegue arqueoteológico, pero tampoco queda impertérrita frente a la lógica de la descomposición con la que Adorno caracteriza la historicidad después de Auschwitz. El imperativo crítico movilizado por Jameson demanda atravesar el horizonte de lo real, a pesar de su fragmentación, para trascender el brillo estetizante de las etnografías parciales, y avanzar hacia la restitución de una práctica crítica que, lejos de erigirse como un nuevo tribunal de la razón, nos permita navegar esta crisis general de historicidad que caracteriza nuestro tiempo.

Si esto es así, quizás podríamos intentar captar la urgencia de este imperativo crítico a partir de la siguiente pregunta: ¿qué podemos hacer nosotros frente a esta descomposición inherente al capitalismo en el contexto de su intensificación globalizada? Sobre todo ahora, que la crisis de historicidad relacionada con el postmodernismo se ha convertido en una crisis planetaria relativa a la devastación capitalista, al surgimiento de la mal llamada inteligencia artificial, a la constitución de formas algorítmicas de gubernamentalidad, a la crisis climática y a lo que en términos generales, para bien o para mal, reconocemos como Antropoceno. En otras palabras, ¿cómo restituir una práctica crítica capaz de comprender la profundidad y alcance de esta situación ominosa? Por supuesto, sería un error confundir a Jameson con un profeta o, peor aún, con un filósofo de la historia capaz de *dar razón* o explicar la totalidad de procesos que constituyen nuestro *presente*, porque ni siquiera es seguro que habitemos la misma dimensión temporal o que exista algo así como una dimensión temporal universalmente compartida. Poner a Jameson, a su trabajo, en esa función, en ese lugar principal, es no haber comprendido realmente su análisis del postmodernismo o su re-elaboración del proyecto crítico de sus últimos 25 años. ¿Cómo leerlo ahora entonces, dada la *alerta de incendio* que marca nuestra experiencia del tiempo?

En su libro sobre la alegoría²⁵, nos propone una reformulación de esta en la cual ya no prima su función simbólica. La alegoría pasa de ser una

operación literaria a convertirse en el centro de una nueva teoría de la historia, una teoría caracterizada por su propia imposibilidad, es decir, por su permanente fracaso. En este sentido, la alegoría no alegoriza ninguna realidad preexistente, sino que se convierte en una figura que nos permite captar, de manera indirecta (al modo del relámpago benjaminiano) una imagen del presente que no dura sino unos cuantos segundos. Ante esta vertiginosa y caótica experiencia del tiempo, la alegoría no es sino un vehículo precario que nos lleva a un permanente fracaso, pero lo que importa de ese fracaso, y sus infinitas repeticiones, no es el fracaso mismo, sino el hecho de que, como tal, implica ya una disposición histórica: «El fracaso histórico es valioso porque es histórico, no porque sea un fracaso» (Jameson 2019, 15).

La alegoría se convierte en la forma privilegiada de la crítica, o quizás al revés, la crítica se convierte en alegoría, no porque restituya una imagen certera sobre la que apoyar nuestros juicios y operaciones conceptuales, sino porque en su inmanente precariedad, esta nos demanda una relación nueva o distinta con la historia, una relación en la que la misma historicidad ya no puede ser subsumida bajo las pretensiones de algún tipo de substancialismo. En otras palabras, la posibilidad misma de elaborar portulanos tentativos que nos permitan orientarnos en el presente no puede estar basada en una relación segura con la historia, ni apelar a las virtudes del historiador o del filósofo, como artífice de los tiempos y sus leyes. El imperativo de la historización es también el imperativo de la narración, pero en un tiempo que ha olvidado como escribirse así mismo, al menos claro, que volvamos a confiar en la imaginación, cuestión que demanda romper la *puta del historicismo* para volver a encontrar a los hombres y las mujeres, en sus trabajos y sus días.

Ypsilanti 2025.

Notas

1. Robert T. Tally. *Fredric Jameson: The Project of Dialectical Criticism* (2014).
2. Me refiero al curso *Mimesis, Expression, Construction: Fredric Jameson's Seminar on Aesthetic Theory*, editado por Octavian Esanu (2024). Y, *The Years of Theory: Lectures on Modern French Thought*, editado por Carson Welch (2024).
3. De todas formas, Jameson no elabora una crítica en sentido vulgar, una descalificación, refutación o simple *desenmascaramiento ideológico*, su imperativo crítico consiste en asumir rigurosamente estas perspectivas teóricas y atender al potencial problematizador que ellas prometen. No hay en sus textos una lectura vulgar e incluso él mismo sospecha de la circulación de categorías tales como *deconstrucción* o *post-estructuralismo* cuando estas dejan de referir a problemas relevantes y se transforman en etiquetas de una floja sociología del conocimiento. Su procedimiento es otro: como buen hegeliano, intenta subsumir el potencial crítico de estas perspectivas, para inscribirlas en su propia formulación. Por lo tanto, Jameson no puede ser acusado de ser un marxista vulgar que vigila policialmente el campo de la crítica literaria o de las humanidades.
4. Me refiero específicamente a: *Representing Capital: A Reading of Volume One* (2014). Y, *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit* (2017).
5. En efecto, esta crítica del presente puede ser rastreada en la totalidad del corpus jamesoniano, pero quizás convenga referir acá su *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (2013), como ejemplo de una formalización acabada.
6. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy* (1985).
7. Especialmente significativo es su temprano artículo titulado «On 'Cultural Studies'». (1993). Hay diversas versiones en español, por ejemplo «Sobre 'los estudios culturales'». En: Fredric Jameson y Slavoj Žižek. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (1998).
8. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (2008). Pp. 4-5. Usamos esta traducción a cargo de Pedro Scaron y el equipo de Siglo XXI no solo porque es la versión estándar de este texto, sino porque ella además ha sido central para el debate marxista latinoamericano.
9. Ver, Althusser. «Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)». En: *La revolución teórica de Marx* (1976).
10. En español, véase la selección de ensayos sacados de sus *Écrits philosophiques et politiques*, bajo el título *Para un materialismo aleatorio* (2002).
11. Joseph Stalin. *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* (1945).
12. Véase el ya citado *Hegemony and Socialist Strategy*, y de Laclau. *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político* (2001).
13. Esta indeterminación está muy en sintonía con lo que Oliver Marchart ha denominado «pensamiento político post-fundacional»: *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (2007).
14. Martin Heidegger. «La época de la imagen del mundo». En: *Caminos de bosque* (1996).
15. Jameson. *Allegory and Ideology* (2019).
16. No intento oponer ambas posiciones, sino mostrar que el giro postmarxista pudo aparecer como necesario y pertinente en el plano del pensamiento político a fines del siglo XX, mientras que la restitución del imperativo crítico propia de la hermenéutica material de Jameson, no busca validar su pertinencia en el plano de lo político, de manera práctica o directa, sino que se plantea como una interrogación de mayor alcance, relativa a las transformaciones de la historicidad en el contexto de la planetarización del capital.
17. Mark Fisher. *Capitalist Realism: Is there no alternative?* (2009).
18. La frase de Jameson dice: «Alguien dijo una vez que es más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo. Ahora podemos revisarlo y presenciar el intento de imaginar el capitalismo a través de imaginar el fin del mundo» (76). Jameson, «Future City». (2003). La segunda parte de la frase, un tanto olvidada, apela a la forma en que el capitalismo mismo implica una determinada representación terminal de la historia (una representación que hay que disputar).
19. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991). Aunque este volumen estuvo anticipado por una serie de artículos publicados desde 1984 en adelante.
20. Fredric Jameson. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (1981).

21. Walter Benjamin. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (2008, 42).
22. Por supuesto, desde una perspectiva atenta a las dinámicas sociales de la significación y a la dimensión material del texto, así como desde el punto de vista de una concepción no fono-logo-céntrica del lenguaje, la misma diferencia entre condiciones materiales y objeto cultural, literario o estético, es puesta en suspenso, sobre todo porque tal diferencia re-introduce la dicotomía metafísica entre texto y contexto o entre base y superestructura. Cómo sea, la operación dialéctica movilizadora por Jameson en este volumen no insiste en una denuncia de la supuesta condición superestructural del *post-estructuralismo*, sino que se aboca a la crítica de la ideología althusseriana, pero solo para llevarla más allá de Althusser, hacia una refundación del análisis literario que permita salir del impasse en el que, según él, se encontraban los estudios literarios.
23. De hecho, su diferencia con Habermas es notoria acá porque, aunque ambos están preocupados con las transformaciones del capitalismo tardío, Habermas elabora una crítica mucho más cáustica de las perspectivas contra-modernas, homologando a los conservadores críticos de la modernidad y a los que él denomina filósofos *neoestructuralistas* o postmodernos. Véase Jünger Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad* (1989). Y su influyente opúsculo «La modernidad, un proyecto incompleto». En: Hal Foster, (editor). *La posmodernidad* (1988).
24. No deja de ser curioso que los defensores de los estudios culturales en Estados Unidos entiendan que la pertinencia de estos enfoques va de la mano con una crisis de la autoridad hermenéutica del intelectual letrado o tradicional, lo que no es esencialmente erróneo, salvo que esa crisis va más allá de la autoridad del intelectual tradicional, alcanzado la totalidad del trabajo intelectual (las disciplinas, las universidades, las humanidades, etc.). Por eso, en su ya citada recepción de los estudios culturales norteamericanos («On 'Cultural Studies'») Jameson nos muestra su carácter disparejo y los riesgos de caer en una etnografía auto-satisfecha sin posibilidad de afrontar de forma certera los contornos de la crisis de historicidad por la que atravesamos. De ahí también que, al modo de una ocurrencia lateral, él mismo proponga pensar los estudios culturales como un *bloque histórico* capaz de articular investigaciones acotadas para producir una representación más compleja, o más adecuada a las demandas del imperativo crítico de la historización.
25. Un libro que retoma la cuestión de la alegoría para desmarcarse de una temprana y criticada formulación en la que la misma alegoría todavía quedaba inscrita en la división internacional del trabajo. Jameson. «Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism». (1986).

Referencias

- Althusser, Louis. 1976. «Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)». En: *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis. 2002. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: El libro de arena.
- Benjamin, Walter. 2008. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Edición, traducción e introducción de Bolívar Echeverría. México: UACM.
- Esanu, Octavian (ed.). 2024. *Mimesis, Expression, Construction: Fredric Jameson's Seminar on Aesthetic Theory*. Londres: Repeater.
- Fisher, Mark. 2009. *Capitalist Realism: Is there no alternative?* U.K.: Zero Books.
- Habermas, Jünger. 1988. «La modernidad, un proyecto incompleto». En: Hal Foster, (editor). *La posmodernidad* (19-36). México: Kairós.
- . 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martin. 1996. «La época de la imagen del mundo». En: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Jameson, Fredric. 1981. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1986. «Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism». *Social Text*, No. 15 (65-88).
- . 1991. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- . 1993. «On 'Cultural Studies'». *Social Text*, 34.
- . 1998. «Sobre 'los estudios culturales'». En: Fredric Jameson y Slavoj Žižek. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2003. «Future City». *New Left Review*, 21.
- . 2013. *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. Londres: Verso.

- . 2014. *Representing Capital: A Reading of Volume One*. Londres: Verso.
- . 2017. *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. Londres: Verso.
- . 2019. *Allegory and Ideology*. Londres: Verso.
- . 2024. *The Years of Theory: Lectures on Modern French Thought*, editado por Carson Welch. Londres: Verso.
- Laclau, Ernesto. 2001. *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político*. Santiago: Cuarto Propio.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso.
- Marchart, Oliver. 2007. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marx, Karl. 2008. *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 1961. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. «Vorwort». En: Karl Marx, Friedrich Engels. *Werke*, band 13. Berlín: Dietz Verlag.
- Stalin, Joseph. 1945. *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Tally, Robert T. 2014. *Fredric Jameson: The Project of Dialectical Criticism*. Londres: Pluto Press.
- Luis Fernando Restrepo) el volumen *Narrativas en vilo* (University of Arkansas-Universidad Eafit: Medellín). Ha traducido de John Beverley los libros *Subalternismo y representación. Argumentos en teoría cultural* (Iberoamericana, Madrid 2003), *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía* (Caracas, CELARG, 2011), y de William Spanos, *Heidegger y la crisis del humanismo occidental. El caso de la academia metropolitana* (Santiago, Escaparate, 2009). Enseña regularmente en la Universidad de Michigan y ha sido profesor invitado a la Universidad de Buenos Aires, Argentina; la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile; Museo Universitario de Arte Contemporáneo, UNAM, y a 17, Instituto de Estudios Críticos, Ciudad de México, México.

Recibido: 1 de abril, 2025.
Aprobado 10 de abril, 2025.

Sergio Villalobos-Ruminott, (svillal@umich.edu) (ORCID: 0000-0002-9570-6780). Profesor de literatura y estudios latinoamericanos en la Universidad de Michigan, Estados Unidos. Realizó estudios de sociología y filosofía en Chile y su doctorado en literatura latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh (2003), Estados Unidos. Entre sus publicaciones están los libros *Asedios al fascismo. Del gobierno neoliberal a la revuelta popular* (DobleA Editores, Santiago, 2020). *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad* (Macul, Santiago, 2019). *Heterografías de la violencia. Historia Nihilismo Destrucción* (La Cebra, Buenos Aires, 2016), y *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina* (La Cebra, Buenos Aires, 2013). También publicó una edición de las conferencias de Ernesto Laclau en Chile con el título *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político* (Cuarto Propio, Santiago, 2002), y el año 2016 coeditó (con Clemencia Ardila,

Rocío Zamora Sauma

Ahí está la idea. La justicia como utopía. Fredric Jameson, in memoriam

Resumen: Con el propósito de rendir homenaje a Fredric Jameson a pocos meses de su partida, este artículo examina la función social de la utopía en su pensamiento y en diálogo con las prácticas de justicia transicional en Guatemala. En particular, con el Juicio Ixil y con el testimonio de una de sus testigos, Ana de León López. Se argumenta que, pese al ocaso de las grandes utopías revolucionarias del siglo XX, persisten otras formas de imaginación utópica. En esta vía, se plantea que ciertos procesos de justicia transicional, como el guatemalteco, pueden ser comprendidos como espacios donde se construye y reactiva la imaginación utópica según el sentido propuesto por Jameson. En estos casos, la utopía resurge desde la experiencia y desde el deseo de la propia historización y anhelo de justicia.

Palabras clave: Jameson, utopía, imaginación, justicia transicional, testimonio.

Abstract: In tribute to Fredric Jameson, a few months after his passing, this article explores the social function of utopia in his thought, in dialogue with practices of transitional justice in Guatemala –particularly the Ixil Trial and the testimony of one of its witnesses, Ana de León López. The article argues that, despite the decline of the great revolutionary utopias of the twentieth century, alternative forms of utopian imagination endure. It suggests that certain

processes of transitional justice, such as the Guatemalan case, can be understood as sites where the utopian imagination is constructed and reactivated in the sense proposed by Jameson. In these instances, utopia re-emerges from lived experience and from the desire for historicization and justice.

Keywords: Jameson, utopia, imagination, transitional justice, testimony, future.

*El utópico, sin duda, imagina que su esfuerzo
se eleva por encima de todas las
determinaciones
inmediatas en una resolución global de todos
los males
y las miserias imaginables de nuestra sociedad
y realidad en decadencia.*

Jameson, La política de la utopía

Este artículo examina la función social de la utopía en el pensamiento de Fredric Jameson a partir de una frase pronunciada por Ana de León López, testigo en el Juicio Ixil celebrado en Guatemala en 2013. Lejos de constituir un análisis del proceso judicial en su conjunto, el texto se detiene en este gesto enunciativo para pensar la sobrevivencia de la imaginación utópica en contextos marcados por la violencia histórica y la exigencia de justicia. La frase de Ana de León López insiste en imaginar otras posibilidades,



incluso frente al ocaso de la utopía diagnosticado por Jameson.

La imaginación utópica como deseo

Ana de León López fue una de las testigos presentadas por la querella en el primer juicio celebrado en una corte local contra un exjefe de Estado acusado de genocidio.¹ Seis años después de la sentencia condenatoria (10 de mayo de 2013) y de su posterior anulación (20 de mayo de 2013), la entrevisté en Nebaj para hablar sobre su memoria del proceso judicial.² En medio de su testimonio, pronunció una frase que resuena con la persistencia de la memoria: «Si luego pasan otras cosas, ahí está la idea.» Esta afirmación sugiere una distinción fundamental entre el pensamiento, las ideas y los acontecimientos del mundo social. Considero que esta diferencia resulta central para la reflexión sobre la actualidad de la imaginación utópica en nuestro tiempo, tal como nos la planteó Fredric Jameson en muchos de sus textos (véase por ejemplo Jameson 1991, 2002, 2003, 2004, 2015).

En los términos de Jameson (2004), la utopía es uno de esos «raros fenómenos cuyo concepto es indistinguible de su realidad, cuya ontología coincide con su representación.» (37) Esto quiere decir que la existencia de la utopía no depende de su concreción en un proyecto político dado. Por el contrario, su fuerza radica en la imaginación de aquello que aún no tiene lugar, en el deseo colectivo de lo que todavía no es. Su sentido emerge gracias a la actualidad de esta imaginación y al deseo que la impulsa. Esto no implica que desaparezca al materializarse en el mundo social, pero sí que, al enfrentarse a sus condiciones concretas, se vea transformada y restringida por ellas. En este sentido, la frase de Ana de León López puede leerse como una expresión situada de esa imaginación utópica: la *idea*, como concreción de un deseo que movilizó a muchos cuerpos a construir una transición en Guatemala, la cual se mantiene viva más allá de los reveses políticos o judiciales como una suerte de reserva de sentido y de porvenir.

Este tipo de casos me permite comprender la propuesta de Jameson desde una perspectiva

situada: la utopía no como una abstracción, sino como una forma de deseo colectivo que, sostenida durante más de tres décadas, permitió que un juicio como el del caso Ixil llegara a realizarse. Esto se articula con la propuesta de Jameson, pues éste concibe la utopía no como un programa político acabado, sino como una fuerza que estructura la cultura y orienta las prácticas sociales, aun en contextos marcados por la represión o la demora histórica de la justicia. De hecho, es precisamente en este tipo de momentos de quiebre de lo político, cuando tiene más fuerza la utopía.

Lo anterior nos permite comprender que lejos de relegar la utopía al dominio de lo abstracto, Jameson la ubica en el núcleo de las fuerzas que configuran la cultura. La utopía nace del deseo y de la imaginación. Se entreteje con la ideología, con las posiciones de clase y con los procesos económicos, históricos y sociales. En esta articulación, la imaginación utópica se vuelve un espacio promisorio para la emergencia de la crítica al mundo que habitamos, pues demanda imaginar un «programa político radical» (38), anclado en la experiencia. En esta vía, Jameson no separa la utopía de la crítica y del impulso de transformación de las condiciones indeseables del mundo, por lo que, se vuelve preocupante la frase *¡ah, pero eso es utópico!* como si hablar de utopía fuera hoy de personas ilusas o, como si la ilusión fuera hoy un delirio indeseable. ¿Qué nos dice esta desconfianza hacia la utopía sobre el estado actual de nuestra imaginación política?

Para el gran pensador norteamericano, el ocaso de la utopía en el mundo contemporáneo es más que un síntoma aislado. Se trata de un síntoma histórico y político. Es el resultado del «debilitamiento del sentido de la historia y de la imaginación de la diferencia histórica que caracteriza la posmodernidad.» (Jameson 2004, 38) Resulta de un tiempo marcado por la convergencia entre la lógica del capitalismo tardío, la globalización y la disolución de los horizontes narrativos que alguna vez organizaron el pensamiento social.

Por otro lado, este ocaso de la utopía está vinculado a la transformación de la experiencia del tiempo. Como señala Jameson (2003, 699), las propuestas filosóficas y estéticas de las

revoluciones modernistas habitaron una doble temporalidad: por un lado, el mundo premoderno, rural y feudal; por otro, la aceleración urbana e industrial que caracterizaba la modernidad. Entre estos dos mundos, la imaginación utópica emergió como una forma de diagnóstico y como proyecto para imaginar una realidad alternativa. Sin embargo, en la posmodernidad, cuando la modernización se volvió supuestamente homogénea y el capitalismo global fue erradicando aquellas experiencias de temporalidades alternativas, se fue también diluyendo la posibilidad misma de concebir una diferencia histórica. Así, la utopía no solo se debilitó como horizonte político para imaginar otros órdenes, sino que se volvió anticuada, *como si* el mundo no requiriese de otras alternativas, como si hubiésemos encarnado otro momento pre-crítico de la historia.

Las grandes utopías textuales se distanciaron de esto, precisamente porque realizaron un diagnóstico del mundo que habitaron, lo que las llevó a imaginar *otro* lugar desde el cual fuese posible erradicar las condiciones del *mal* diagnosticado. Es decir, separaron lo actual de lo posible. Como afirma Jameson (2004, 40): la «circularidad utópica se convierte al mismo tiempo en figuración y programa políticos y en instrumento de crítica y diagnóstico.»

La apuesta por una alteridad sistémica requiere entonces de la figuración programática. Jameson destaca el placer que surge al imaginar un espacio donde el trabajo del espíritu se libera de la alienación, un «Scalextric de la mente.»³ Esta liberación surge, además, de «la suspensión de lo político» (Jameson 2004, 44), cuya detención provoca un doblez de ese mundo que produce distancia afectiva y epistémica. Este doblez del mundo opera como un pliegue que abre una nueva perspectiva, generando un extrañamiento que desnaturaliza lo dado y permite cuestionar su aparente inmutabilidad. Desde esta posición, se produce un efecto de distanciamiento en sentido brechtiano (*V-Effekt*), que escinde lo que antes parecía natural e incuestionable y lo ubica en el plano de lo histórico. Es en este gesto donde la utopía cobra vida, no solo como un espacio crítico, sino también como un programa productivo en el que las piezas encajan y se desplazan dentro de un circuito dotado de estructura lúdica – como

en el juego scalextric. Todo esto ocurre aun cuando ese *otro* y *no* lugar que define la utopía no llegue a realizarse en el mundo *real*. Por eso, el concepto de la utopía *es indistinguible de su realidad*, pero no por ello irreal.

Es en este sentido que cobra vital importancia la pregunta de Jameson en *La política de la utopía* sobre si ésta sigue desempeñando un papel significativo en el presente (37). Considero que esta cuestión continúa siendo crucial no solo para mi generación, sino también para las generaciones futuras, ya que enlaza dos interrogantes fundamentales: por un lado, el lugar y la existencia de la imaginación política en la configuración de un futuro más justo; por otro, la vigencia de lo social y lo colectivo en una época de crisis, donde se abren las puertas para gobiernos fascistas en diversas partes del mundo. No se trata únicamente de un problema textual o filosófico abstracto, sino de la posibilidad real de que las nuevas generaciones nos reconozcamos como agentes políticos capaces de imaginar y construir alternativas al orden existente. En esta vía, este artículo busca responder a la pregunta planteada por Jameson, poniendo en diálogo la afirmación de Ana de León López con la perspectiva sobre la función social de la utopía. Propongo que la justicia transicional y la lucha por la memoria histórica constituyen prácticas de resistencia al debilitamiento del sentido de la historia en la posmodernidad, así como del sentido de la producción de comunidad social. A través de las prácticas en procesos de transición (i.e. de reunión, organización, de justicia, de memoria), se busca recuperar la capacidad de imaginar y proyectar un futuro alternativo, transformador, aun cuando parezca imposible.

En la primera parte, sintetizo algunas de las características que Jameson atribuye a la utopía en *La política de la utopía con el objetivo de ubicar la idea del ocaso de la utopía*. En la segunda parte, argumento que la justicia transicional y la lucha por la memoria histórica pueden entenderse como prácticas utópicas que, pese a las restricciones encontradas en sus mecanismos de institucionalización, revelan su fuerza para activar la función social de la utopía.

El ocaso de la utopía y la resistencia

Según la interpretación de Jameson (2004), en la tradición de las utopías textuales, la imaginación utópica realiza un diagnóstico de los aspectos que definen la naturaleza humana (Tomás Moro), o de las estructuras histórico-políticas que han producido ciertos fenómenos (Karl Marx). Según estas utopías, la pobreza o la injusticia social se explicarían desde, por ejemplo, la codicia humana (Moro) o, las estructuras histórico-sociales (Marx). Para Jameson, lo realmente utópico de este tipo de textos no reside en el tipo de explicación sobre las causas, sino en la descripción de «la organización utópica y de su vida cotidiana.» (40) Es este diagnóstico el que lleva a la creación de programas políticos que buscan organizar de forma distinta la vida cotidiana, como ocurre con la apuesta por la abolición de la propiedad privada en ambas aproximaciones, la de Moro o la de Marx.

En estas utopías, las de Moro y Marx, se traduce un deseo de construcción de una sociedad alternativa. Pero esto no quiere decir que la existencia de la utopía dependa de su concreción, pues, como se explicó antes, su *concepto es indistinguible de su realidad*. La existencia de la utopía reside justamente en el acontecimiento de la imaginación utópica y en el deseo que la constituye. Aquí es importante indicar que no se trata de una mera ideación que estaría en el plano de las ideas de un solo individuo, sino de una potencia marcada por el deseo inscrito en el mundo social.

Por otra parte, la idea de construcción de una sociedad alternativa tampoco quiere decir que su concreción ocurra sin restricciones, pues la utopía tiene una naturaleza textual que, una vez desplazada al plano de su ejecución en condiciones específicas, debe enfrentar una serie de dificultades y restricciones. Aquí podemos retomar de nuevo las palabras de Ana de León López: «Si luego pasan otras cosas, ahí está la idea.» Esa *idea que quedó* después del proceso judicial recoge un proyecto político anticolonial de larga data, desde el cual se ha producido un diagnóstico de las condiciones de la producción de la miseria y la violencia en Guatemala. A su

vez, este proyecto anticolonial que toma lugar en el contexto de la justicia transicional busca imaginar una sociedad alternativa capaz de erradicar esas condiciones históricas. Este proceso judicial fue parte de ese programa y del desarrollo de una puesta en escena del lugar de la esperanza. Lo que llevó a todas las personas que asistieron a la Sala de Vistas del Palacio de Justicia era el deseo de una transformación de la historia. Es un deseo colectivo que se materializa también en esos espacios de reunión.

Ahora bien, aun cuando la materialización de la utopía es independiente de su constitución como deseo y programa, el diagnóstico sobre las utopías insiste en vincularlas. En esa vía, podría interpretarse que la anulación ilegal de la sentencia condenatoria a Ríos Montt en este juicio fue una suerte de fracaso. Pero esto no es así. La existencia del deseo llamado utopía no deja de existir al encontrarse con las condiciones restrictivas de la sociedad. En otros términos, la utopía no está en el orden de los resultados, sino en la vida social, en los procesos; en eso que constituye comunidad social y política. La búsqueda de ejecución de un programa utópico tiene que enfrentar las condiciones y restricciones de los órdenes políticos y sociales que enfrenta. Siempre. Por ello, cuando juzgamos un proceso histórico por sus resultados mínimos en el plano de la realidad social, histórica y cultural, restringimos el evento a un momento muy singular. Lo deshistorizamos.

El desprestigio de la utopía hoy tiene que ver con el tipo de hermenéutica de la temporalidad posmoderna que se revela en el ejemplo anterior. Esta se encuentra marcada por «una disolución del pasado y el futuro, una especie de encarcamiento contemporáneo en el presente.» (Jameson 2015, 128) Según esto, lo sucedido estaría resuelto en un momento singular: la anulación ilegal, por ejemplo, de la condena a Ríos Montt el 20 de mayo de 2013. Esta comprensión anularía todo el proceso de organización social que define su propia materialización: i.e. los procesos que lo hicieron posible o la escucha pública y mediática de los cruentos testimonios sobre lo sucedido bajo la dictadura de Ríos Montt. Ahora bien, esta anulación no es posible, porque históricamente ya se materializó y porque las personas recuerdan

esta materialización. Aquí está la labor política de la memoria. Otro ejemplo reside en la interpretación sobre el fracaso de la experiencia de los proyectos políticos socialistas y comunistas del siglo XX, como si parte de nuestros mundos de vida no fueran el resultado de estos mismos proyectos y movilizaciones sociales: i.e. los códigos del trabajo, la ampliación de la justicia social para las mujeres y otros sectores, o los propios fracasos que forman parte de esa misma experiencia social.

No obstante, esta interpretación histórica más amplia de los eventos no incide en el plano de los discursos hegemónicos actuales. Según Jameson (2004), si el término utopía sobrevive todavía en nuestra época a la obsolescencia general de la producción informatizada y de los avances científicos, esto es porque todavía nos ayuda a distinguir entre derecha e izquierda. «Así pues, lo «utópico» ha pasado a convertirse en una palabra en clave de la izquierda para decir socialismo o comunismo; mientras que, para la derecha, se ha vuelto sinónimo de «totalitarismo» o, en realidad, de estalinismo.» (Jameson 2004, 37) Entre ambas, añade Jameson, el uso de los términos de utopía y de la idea de un cambio radical sobrevive hoy al lado de la violencia y la dictadura, medios únicos para la subsistencia de los cambios sistémicos de los proyectos utópicos.

El historiador colombiano Mauricio Archila Neira (2024) también asocia el ocaso de la utopía con el juicio histórico a los proyectos políticos y colectivos del siglo XX, señalando cómo la noción de un cambio progresivo hacia el futuro se derrumbó junto con la caída del muro de Berlín. «Las miradas colectivas entran bajo sospecha de ser larvados totalitarismos. El programa de la historia total, de la gran síntesis, ya no está al orden del día.» (46-47)

Ahora bien, ni Archila ni Jameson se limitan a aceptar este colapso como un destino ineludible; ambos lo abordan como un diagnóstico crítico de nuestra época. A mí parecer, cuando Jameson enfatiza el carácter imaginario de la utopía en el contexto del declive de los grandes proyectos revolucionarios, lo que se propone es desvincular la utopía del comercio de la imaginación del futuro que ha caído presa de la lógica de

la producción informatizada y de las condiciones y exigencias creadas por el capitalismo tardío y posmoderno. Con ello, es posible pensar la actualidad de la utopía en otro tipo de propuestas que escapen al juego derecha-izquierda en el cual ha quedado rezagada.

El contexto de la justicia transicional es uno de ellos, pues busca plantear un proyecto que no se limita a la reconstrucción del orden político y social, sino que aborda una transformación más profunda de las estructuras históricas y culturales que han sustentado la violencia y la opresión. A través de este enfoque, se reconfiguran las relaciones sociales y se redefinen los horizontes de lo posible, abriendo paso a una visión alternativa que no depende de la ejecución inmediata de un programa, sino de la persistencia del deseo utópico. En este sentido, la justicia transicional se convierte en un espacio donde la utopía sigue viva, más allá de su materialización concreta, y sigue operando como un principio crítico que pone en cuestión el statu quo, mientras sigue alimentando la imaginación de un futuro más justo.

Ciertamente este planteamiento también ha sido desvalorizado y, como vemos hoy, pone a sus detractores a encabezar los proyectos fascistas actuales. El recorte en los fondos destinados a los proyectos de memoria histórica en los actuales gobiernos de Trump, Bukele y Milei, recogen los reproches hacia la lógica de los derechos humanos. Pero, justamente, este recorte o desaparición de fondos reconoce el importante carácter de resistencia de este tipo de proyectos de memoria y de derechos humanos. Los gobiernos fascistas los ven como una amenaza. En esta línea, Kathryn Sikkyk (2018) cuestiona la idea según la cual el desarrollo de los derechos humanos es una instancia «extranjera», producto del mundo académico del norte global, una «forma de imperialismo cultural.» (79) Para Sikkyk, esta suposición ha creado un pesimismo generalizado que no reconoce el carácter pionero de distintos países del *sur global* en la construcción de la historia del derecho y de los procesos de construcción política, como por ejemplo, el caso de la constitución mexicana (1917), primera en el mundo en articular derechos civiles políticos, económicos y sociales.

Los estados poscoloniales en África y otras regiones lideraron el camino hacia un régimen más fuerte de derechos humanos en los sesenta, cuando se movilizaron contra el *apartheid* y la discriminación racial y construyeron las primeras instituciones internacionales de derechos humanos fuertes. (Sikkink 2018, 24)

Jameson (2004, pp. 42-43) también señala que el manifiesto o la constitución son discursos que han tenido una forma utópica porque fueron formulados según disposiciones que no se habían materializado. En este espíritu, las leyes y las constituciones realizan un diagnóstico de las conductas nocivas que buscan impedir. Este tipo de interpretaciones rescatan justamente el carácter imaginario y utópico que tuvieron nuestras sociedades en el pasado. No reconocer el carácter histórico de nuestro presente o las fuentes de su producción, incurre en una suerte de injusticia social contra las generaciones. En este sentido, la memoria implica un proyecto que se debate la cuestión de la justicia.

Por otro lado, el momento utópico está marcado por una suspensión y separación de lo político, por períodos de gran agitación social en los cuales no se vislumbra una dirección clara, donde «la realidad parece maleable, pero no el sistema» (Jameson, 2004, p. 46). En tales coyunturas, la distancia con las instituciones abre un espacio libre para la ideación, lo que permite que la utopía emerja. Como apunta Jameson, uno de los principales rasgos de la utopía es la «incapacidad para imaginar un futuro» (Jameson, 2004, p. 47). En esa imposibilidad, se imagina.

En este contexto, la vigencia de la utopía, desde mi perspectiva, radica en aquellos proyectos que exigen una transformación sistémica sin recurrir necesariamente a la conquista o a la administración del aparato estatal. Entre estos, está la justicia transicional. También las utopías feministas que encajan en lo que Jameson (2004, 49) denominó el «cuadro utópico.» Estas articulan un diagnóstico histórico y estructural del patriarcado a partir del cual emergen las propuestas políticas. Bajo esta insignia, quiero enfocarme a continuación en la frase antes enunciada

de Ana de León López: «*Si luego pasan otras cosas, ahí está la idea.*»

Si luego pasan otras cosas, ahí está la idea

El primer día de audiencias del Juicio Ixil, la sala no estaba completamente llena. Sin embargo, a medida que avanzaban las sesiones y el juicio tomaba forma, el espacio comenzó a desbordarse. Día tras día, las filas para ingresar se hacían más largas, mientras el interés crecía y los intentos de obstruir el proceso añadían tensión al ambiente. Las personas entrevistadas entre el año 2017 y el 2019 me expresaron su asombro al momento en que, recordaban, inició el Juicio Ixil: no podían creer que, finalmente, Ríos Montt sería juzgado por una corte oficial y nacional. Hasta el año 2012, Ríos Montt había conservado su inmunidad parlamentaria, debido a los cargos políticos que continuó ocupando a pesar de las distintas denuncias nacionales e internacionales en su contra. Intentó ser presidente de la República en más de una ocasión y llegó a presidir el Congreso, perpetuando su influencia en la política guatemalteca.

Cuando entrevisté a Ana de León López, quise entender cómo percibía el juicio seis años después de su sentencia. Ana de León López llegó a Nebaj desde la comunidad en la que vive. Lejos de los centros urbanos; con condiciones muy lejanas a las condiciones de la posmodernidad industrial. Para ella, aquel proceso fue crucial al permitirle enfrentar al exdictador y relatarle lo que había visto y vivido. También le pregunté cómo se sintió al tener a Ríos Montt en la misma sala, y su respuesta fue decisiva: «Que Ríos Montt oiga su hecho. Tal vez él no lo hizo con su mano, pero él le pagó al Ejército para ir a matar a la gente. Para que nosotros acabáramos, pero nosotros no acabamos». Ana de León describió el micrófono como un medio que «traducía la palabra» y encontró en el público una fuente de fortaleza: «Yo sentía que me daban valor porque hay quien me mire. Si [fuera] solo yo, entonces no voy a poder». Ese apoyo colectivo fue fundamental para que pudiera hablar, incluso entre sollozos y la tematización del dolor.

El estudio de los registros audiovisuales de la Corte de Justicia de Guatemala evidencia cómo la testigo se dirigió directamente al dictador, interpellándolo con indignación sobre si él hubiera soportado las mismas condiciones a las que sometió a los habitantes de Sacsiguan, en el Departamento del Quiché, al norte de Guatemala; condiciones que, como se recordó en este proceso, eran comunes a muchos pueblos desplazados por el Ejército y las Patrullas de Autodefensa Civil. En su testimonio, declaró:

¿acaso va a aguantar el señor si lo sacamos al señor unos cuantos días bajo el aguacero; lo vamos a sacar sin comida y sin nada? ¿Y será que el señor va a aguantar a comer sin sal?⁴

El señor ahora aparece como una figura debilitada. La capacidad de los testimonios para poner en crisis la sedimentación de estructuras históricas coloniales se manifestó en múltiples momentos del juicio. Este proceso no solo hizo visibles las experiencias de violencia sufridas por las comunidades indígenas, sino que también puso en marcha una inversión de las posiciones históricas de poder: ahora eran Ríos Montt y sus colaboradores quienes enfrentaban la acusación. Los contrainterrogatorios hicieron aún más explícita una cuestión de fondo: los límites de lo humano en términos de especie y la exclusión de ciertas poblaciones del orden político colonial. En América Latina, este proyecto de exclusión no terminó con la independencia, sino que se perpetuó en los modelos políticos de los siglos XIX y XX. El genocidio tiene su propia historicidad. Por ello, frases repetidas por los testigos en el juicio como *era como si no fuéramos humanos*, no solo denuncian el genocidio, sino que interpellan la propia estructura histórica de Guatemala. Este diagnóstico es esencial a la utopía, en la medida en que no puede haber proyecto utópico que no realice una perspectiva sobre las causas de los males o problemas que se quiere transformar. Los procesos de justicia transicional hacen este diagnóstico y proponen un proyecto social y sistémico alternativo.

Por otra parte, en su análisis del testimonio, Carolin Emcke (2013, 25) sostiene que el testimonio no se limita a una discusión entre lo objetivo

y lo subjetivo, sino que plantea el problema de la comunidad y la posibilidad de su reconstrucción desde el marco de la justicia. Kimberly A. Nance reconoce también que el testimonio,

is not only a text. It is a project of social justice in which text is an instrument [...] Although the genre is frequently characterized as didactic, that description fails to recognize that the goal of testimonio is not only to educate readers about injustice, but to persuade those readers to act. (2006, 19)

Desde mi lectura, tanto Emcke como Nance permiten revelar la dimensión utópica de la complejidad del testimonio. Asimismo, Derrida (2005) inscribe el testimonio en el ámbito de la ética, donde el juramento implica un compromiso ineludible con las personas destinatarias. En este gesto se materializan una promesa y una responsabilidad que interpellan tanto a los oyentes del futuro como a la memoria del pasado. Como dice Derrida,

Témoigner en appelle à l'acte de foi à l'égard d'une parole assermentée, donc produite elle-même dans l'espace de la foi jurée ('je jure de dire la vérité') ou d'une promesse engageant une responsabilité devant la loi, d'une promesse toujours susceptible de trahison, toujours suspendue à cette possibilité du parjure, de l'infidélité ou de l'abjuration. (Derrida 2005, 36)

Para Derrida, el testimonio es performativo porque en el instante en que dice, hace lo que dice: testimonia. Al hacerlo, produce un acto de fe en la palabra jurada y una promesa que conlleva responsabilidad, pues esta promesa siempre es susceptible de traición o perjurio. Quien escucha, puede también no atender al llamado del testigo. En el contexto de la proliferación de la tradición testimonial en América Latina, la pregunta por el testimonio también supuso un proyecto utópico de escucha. ¿Es posible escuchar a la persona subalterna? ¿Cómo hacerlo? ¿Cómo entender allí lo colectivo y el carácter histórico de esa responsabilidad?

Jameson (2002) reconoce esto al establecer un vínculo entre testimonio, anonimato, colectividad e identidad subalterna.

Ciertamente la anterior discusión sobre anonimato careció de una discusión complementaria sobre identidad colectiva. Creo que ésta es y siempre debería ser una identidad subalterna, y que de alguna manera profunda la religión en todas sus formas (desde la superstición hasta las fantasías orientalistas sobre el carácter de lo islámico): es siempre lo que está escondido detrás de los «conceptos» de la etnicidad de otras personas. Pero es muy difícil hacer justicia a la dialéctica de la otredad sin una complejidad que tiende a ser trabajosa e ilegible; deja su huella aquí en la diferenciación misma entre el Primer y Tercer Mundo algo que me conduce a una calificación final, a saber, que este énfasis «anónimo» sobre anhelos y necesidades no debe pensarse como finalmente ausente en los recientes desarrollos culturales en el Primer Mundo tampoco. (143)

Los testimonios de personas subalternas revelan condiciones específicas que expresan un lenguaje colectivo, un lenguaje compartido por poblaciones empobrecidas o, en términos deleuzianos, *minoritarias*, en distintas partes del mundo. En el caso de la utopía, dice Jameson (2004), «la perspectiva pasa a ser completamente anónima» (419). Es decir, la utopía opera como un espacio de anonimato que, al mirarse desde la labor testimonial, adquiere un rostro al mismo tiempo individual y colectivo. En esta tensión entre lo colectivo y lo individual es donde la figura del testigo en los juicios por genocidio adquiere su dimensión utópica.

En su demanda de justicia, el testimonio convoca a múltiples sujetos alrededor del mundo que pueden verse reflejados en su reivindicación. A saber, lo sucedido en Guatemala ocurrió allí, pero no únicamente allí. Por ello, Jameson (2002) afirma: «Estos son los espacios en que Esteban Montejo confronta el remolino de las guerras de independencia cubana; los mismos a través de que Rigoberta siente la violencia de los mercenarios y el ir y venir de los ejércitos represivos por la tierra de Guatemala.» (144) *Los mismos* quiere

decir los lugares donde se sedimenta una lógica que hermana situaciones particulares en distintos tiempos y espacios con una lógica general.

En el Juicio Ixil, entonces, se exponía una forma de utopía que no solamente existe en Guatemala, sino en otros espacios, como ocurre actualmente en los procesos de difusión de las memorias históricas y colectivas en Colombia. Desde el Juicio Ixil en Guatemala se abrió la posibilidad de confrontar escénicamente el remolino histórico colonial. La imagen de Ríos Montt sentado en el banquillo de los acusados constituyó un triunfo de la ejecución del proyecto utópico de la justicia transicional y de las múltiples estrategias articuladas por los movimientos sociales e indígenas en Guatemala. Aunque el dictador quedó en libertad condicional apenas diez días después de haber sido condenado, la importancia de este proceso no radica únicamente en el castigo penal. Eso no nos permitiría comprender su dimensión utópica. Más allá del encarcelamiento, lo relevante es la construcción de un proyecto colectivo que, en otros momentos, parecía imposible. Según mi perspectiva, si bien en múltiples ocasiones este proyecto se vio frustrado, el carácter utópico reside en la producción de un deseo y de una creencia en la transformación sistémica capaz de revertir las condiciones históricas impuestas a los sujetos políticos. En otras palabras, lo que impulsó a Ana de León López y a muchas otras personas a ingresar a la Sala de Vistas del Palacio de Justicia de Guatemala fue un anhelo profundo de transformar radicalmente las estructuras coloniales y la violencia que han definido la historia del país. Aquí se muestra el carácter totalmente histórico y material del proyecto utópico de la justicia transicional, su matriz.

Para Hartog (2012), la justicia transicional revela un tiempo intermedio, de transición, entre un antes y un después, pasado y futuro: «es esa esclusa en la que, en el presente del cara a cara entre víctima y victimario, pueden elaborarse las condiciones para que el tiempo pueda ponerse nuevamente en marcha.» (15) Este es, sin duda, uno de los aspectos más importantes que revelan el carácter utópico del Juicio Ixil y su relación con una temporalidad otra.

Notas finales

La frase de Ana de León López captura uno de esos momentos donde destella y se activa la posibilidad de la utopía. La razón por la cual Ana de León, así como muchas otras personas se presentaron en la sala de justicia en el Juicio Ixil, reside en un deseo de transformación radical de las estructuras históricas y coloniales de la historia guatemalteca. En este contexto, el uso del condicional en su declaración no solo refleja la incertidumbre del proceso, sino que también subraya la firmeza de una lucha persistente por la justicia social e histórica, que está lejos de ser un simple reclamo de castigo penal. Este juicio, como muchos otros en la historia de la justicia transicional, no solo se enfrentó a las restricciones inmediatas del sistema, sino también a las limitaciones impuestas por una historia profundamente marcada por la violencia, la injusticia, la opresión y el empobrecimiento de amplios sectores de la sociedad. La justicia transicional, por lo tanto, se articula como una forma de utopía, que se distancia de las instituciones existentes y propone nuevas formas de organización social.

Es en este punto donde la propuesta de Jameson ofrece una distinción muy importante para pensar la actualidad de la utopía. Jameson nos recuerda que la utopía no es simplemente una construcción teórica o un ejercicio de imaginación idealista, sino una proyección de deseo social profundamente enraizada en las condiciones materiales de la sociedad. Jameson no cae en la oposición idealismo-materialismo, sino que posiciona la utopía como la apertura de un espacio donde esta polaridad se complica; se pone en tensión.

La utopía y el proyecto político no coinciden siempre, sin embargo hay momentos donde la utopía pareciera ubicarse entre las cosas. La exigencia en estos momentos se vuelve masiva y deja de reconocer el lugar de la utopía como deseo e imaginación. En el caso de Guatemala, este juicio se presentó como una manifestación de la utopía, que tuvo una existencia no solo en el plano textual, sino también escénico y performativo. La ejecución de un programa utópico es en sí mismo otro momento de la utopía, pero

ahora restringida, limitada a su encuentro con las fuerzas sociales y los modos de producción. En este sentido, resulta insulso pensar estos proyectos únicamente en términos de éxito o fracaso o éxito de un cierto final.

Por otro lado, la ejecución de la utopía encierra el miedo de un mundo conocido y familiar que tendría que acabar. Un «miedo a la muerte», a perderlo todo, como dice Jameson (2004, 52) hacia el final de *La política de la utopía*, un «miedo a la *aphanisis*, o pérdida del deseo» (53). La utopía requiere también ocuparse de esto: realizar un diagnóstico de su propio deseo. Esta labor es propia de la crítica y, desde ese espíritu, es que surge mi interés hoy por pensar en cómo dar lugar nuevamente a la utopía no como delirio, sino como necesidad. Es así que la utopía puede presentarse más allá de la resolución de los males inmediatos, para ser ubicada en un esfuerzo de historización colectiva que busque imaginar una solución global a las contradicciones fundamentales de la sociedad. En los términos de Jameson: «El utópico, sin duda, imagina que su esfuerzo se eleva por encima de todas las determinaciones inmediatas en una resolución global de todos los males y las miserias imaginables de nuestra sociedad y realidad en decadencia.» (Jameson 2004, 48) Lo hace desde el suelo que le permite imaginar su vuelo, desear la partida. Construir una línea de fuga para este ocaso.

Justamente, Ana de León nos propuso una sentencia de mucha lucidez al indicar que el gesto de imaginar otra cosa queda como una promesa a las generaciones que vienen – «*ahí está la idea.*» Esta es nuestra responsabilidad frente al juramento de los testigos que traen la promesa del futuro.

Notas

1. Este proceso judicial se realizó entre marzo y mayo del año 2013 en Guatemala [en adelante, Juicio Ixil]. Un amplio análisis de este proceso lo realizo en mi tesis doctoral «Cuerpos, archivos y espectros coloniales. Performatividad y teatralidad en el Juicio Ixil por crímenes de genocidio y deberes contra la humanidad (Guatemala, 2013)» (Freie Universität, Berlín, 2021).

2. Entrevista realizada en el Centro Acción Legal en Derechos Humanos [CALDH] en Santa María Nebaj, 1.03.2019. Registros personales.
3. El *Scalextric* es un juego que consiste en un sistema de circuito cerrado de carreras de autos a escala con una pista eléctrica.
4. Transcripción propia de los Videos oficiales de la Corte de Justicia de Guatemala. Testimonio del 1 de abril de 2013, Sala de vistas, Palacio de Justicia. Estos registros fueron facilitados por CALDH.

Referencias

- Archila Neira, Mauricio. 2024. *Labrar el pasado. Reflexiones sobre el oficio del historiador*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Derrida, Jacques. 2005. *Poétique et politique du témoignage*. Paris: L'Herne.
- Emcke, Carolin. 2013. *Weil es sagbar ist*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hartog, François. 2012. «El tiempo de las víctimas». *Revista de Estudios Sociales* 44 (44): 12–19. <https://doi.org/10.7440/res44.2012.02>.
- Jameson, Fredric. 1991. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires, Barcelona: Paidós.
- . 2002. «De la sustitución de importaciones literarias y culturales en el tercer mundo: el caso del testimonio». En *La Voz del Otro: Testimonio, Subalternidad y Verdad Narrativa*, editado por John Beverley y Hugo Achúgar, 129–46. Revista Abrapalabra, Universidad Rafael Landívar.
- . 2003. «The end of temporality». *Critical Inquiry* 29 (4): 695–718. <https://doi.org/10.1086/377726>.
- . 2004. «La política de la utopía». *New Left Review* 25 (marzo-abril): 37–54. <https://newleftreview.es/issues/25/articles/fredric-jameson-la-politica-de-la-utopia.pdf>.
- . 2015. «La estética de la singularidad». *New Left Review* 92:109–41.
- Nance, Kimberly A. 2006. *Can Literature promote justice? Trauma Narrative and Social Action in Latin American Testimonio*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Sikkink, Kathryn. 2018. *Razones para la esperanza. La legitimidad y efectividad de los derechos humanos de cara al futuro*. Traducido por Sebastián Villamizar Santamaría. Argentina: Siglo XXI Editores.

Rocío Zamora-Sauma (mariadelrocio.zamora@ucr.ac.cr) es profesora asociada de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica y editora de la Revista de Filosofía (UCR). Realizó el doctorado en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín y la Maestría en el programa *Europiologie* en las universidades de Luxemburgo, Toulouse II-Le Mirail y la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica. Sus investigaciones y publicaciones abordan temas de filosofía contemporánea, memoria, archivo, pensamiento latinoamericano y estudios espaciales, con énfasis en perspectivas críticas y estéticas.

Recibido: 1 de abril, 2025.
Aprobado 10 de abril, 2025.

II.
DOSSIER 2:

A LOS 300 AÑOS
DEL NACIMIENTO DE KANT

EDITOR INVITADO:
ADRIÁN RAMÍREZ JIMÉNEZ
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Adrián Ramírez Jiménez

Presentación Dossier: A los 300 años del nacimiento de Kant

El 22 de abril de 1724 nació en Königsberg el famosísimo filósofo Immanuel Kant, quien falleció el 12 de febrero de 1804 en el mismo lugar, de donde, se dice, nunca salió. En el año 2024 se conmemoran 300 años de su nacimiento, lo que ha traído una serie de actividades de carácter académico alrededor del mundo. La Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, en conjunto con el Instituto de Investigaciones Filosóficas, aprovechó la ocasión para rendir homenaje a este importante filósofo. Las XXX Jornadas de Investigación Filosófica se llevaron a cabo entre el 11 y el 13 de septiembre de 2024. En estas se organizaron tres mesas con temas relacionados a la obra y la influencia de Kant. De ellas proceden la mayoría de los textos que conforman este dossier.

El orden en el que aparecen los textos en el Dossier no sigue la misma cronología del desarrollo de esas mesas. Aquí presentaré los textos según su aparición en estas mesas y no en el orden del presente Dossier. De la mesa sobre *Especulaciones realistas en torno a la razón pura* encontramos el trabajo de Alejandra Merino titulado *Lecturas de las Anticipaciones de la percepción de Kant: el origen de las filosofías de la intensidad*, en el que se exploran los orígenes kantianos de la *filosofía de la intensidad*. También se encuentra el texto de Jason Andrey Bonilla titulado *Apocatástasis de la mente: Kant y el paralogismo del «yo»* en el que se analiza la verdad o falsedad de la hipótesis según la cual Kant supera la escisión racionalismo-empirismo

y vuelve a la posición aristotélica de la mente. Finalmente, en la mesa sobre las *especulaciones realistas*, Juan Diego Moya Bedoya presentó el trabajo titulado *La aporía kantiana fundamental* en el que se analiza la aporía que presenta al kantismo fuera del kantismo, toda vez que aparentemente se sitúa al kantismo fuera del realismo empirista.

La otra mesa sobre temas kantianos tuvo lugar el día 11 de septiembre: *Kant y su influencia*. En ella participamos Darío Fragomeno, David Sánchez y mi persona. De esta mesa encontramos en el presente dossier el trabajo titulado *Kantianos post-darwinianos y darwinianos post-kantianos: epistemología, metafísica y ciencia*. Allí, el autor de esta presentación, formula de manera general la influencia de la obra kantiana en la epistemología de Thomas Kuhn y en el monismo de Ernst Haeckel, en ambos casos, tamizada por el pensamiento darwiniano. También encontramos el texto de Darío Fragomeno titulado *La sensibilidad del sujeto como condición de su libertad: contrapunto entre Kant y Schiller*. Este artículo analiza la estrecha relación entre política y epistemología en el idealismo alemán, especialmente desde la obra de Friedrich Schiller. El texto de Jorge Morales Delgado titulado *Sobre los caminos inacabados e inciertos de la lógica*, extrapola la afirmación kantiana de que la lógica es una ciencia completamente concluida y se evidencian los más recientes avances en dicha disciplina.



Finalmente, en las XXX Jornadas de Investigación Filosófica se presentó la mesa titulada *Filosofía como crítica: Kant y Foucault*. Conviene también recordar que en el año 2024 también se conmemoraron los 40 años del fallecimiento del filósofo francés. En dicha mesa se presentaron los trabajos de los profesores George García y Sergio Rojas. En el presente dossier se incluye el texto del profesor Rojas titulado *Sobre el vínculo matrimonial: Entre Foucault y Kant*. En este texto se presentan algunas de las relaciones que Foucault sostuvo con la filosofía de Kant a partir del texto *¿Qué es la Ilustración?* Especialmente, se toman en consideración los cursos de los años sesenta del siglo XX, cuando Foucault retoma la cuestión del matrimonio.

No quiero desaprovechar la oportunidad para hacer notar la diversidad de las temáticas y abordajes que encontramos en este dossier, signo inequívoco de la amplitud de la influencia de la obra de Kant y de las discusiones filosóficas en torno a ella. Además, es importante notar que si bien los trabajos que se presentan aquí tienen un componente histórico, son todos pensados desde la actualidad. En este sentido, quisiera hacer énfasis sobre la importancia de la influencia y de la obra de Kant para la historia de la filosofía, así como para la filosofía en la actualidad.

Alejandra Merino Mora

Lecturas de las «Anticipaciones de la percepción» de Kant: el origen de las filosofías de la intensidad

Resumen: *La tabla kantiana de categorías en la Crítica de la razón pura, que postula las condiciones a priori de la experiencia posible, ha sido objeto de críticas recurrentes debido a su aparente incapacidad para dar cuenta de la naturaleza dinámica y contingente de la experiencia empírica. Este artículo analiza la categoría de cualidad, tal como se articula en la sección de las «Anticipaciones de la percepción», para demostrar cómo Kant, al integrar los avances del cálculo infinitesimal y su tratamiento de magnitudes variables, proporciona un marco para reevaluar el aparato trascendental. Argumentamos que esta apertura dentro del sistema trascendental influyó en las filosofías de Maimón, Cohen y Deleuze, quienes buscaron modificar la rigidez categorial inicial y permitir que lo trascendental funcionara como un «spatium intensivo». A través de un examen crítico de las «Anticipaciones», mostramos que el esquematismo trascendental, lejos de ser un mecanismo rígido de constitución de objetos, puede acomodar elementos de una «lógica de emergencia», donde la contingencia, la temporalidad no lineal y la intensidad desempeñan roles constitutivos. En consecuencia, el análisis de la categoría de cualidad revela la plasticidad, hasta ahora subestimada, del sistema categorial kantiano.*

Palabras claves: Kant, categorías, trascendental, cualidad, intensidad.

Abstract: *The Kantian table of categories in the Critique of Pure Reason, which posits the a priori conditions of possible experience, has been subject to recurrent criticism regarding its perceived inability to account for the dynamic and contingent nature of empirical experience. This paper undertakes an analysis of the category of quality, as articulated in the «Anticipations of Perception» section, to demonstrate how Kant, by integrating the advancements of infinitesimal calculus and its treatment of variable magnitudes, provides a framework for reevaluating the transcendental apparatus. It is argued that this opening within the transcendental system informed the philosophies of Maimon, Cohen, and Deleuze, who aimed to modify the initial categorial rigidity and enable the transcendental to function as an «intensive spatium». Through a critical examination of the «Anticipations», it is shown that transcendental schematism, rather than being a rigid mechanism of object constitution, can accommodate elements of a «logic of emergence», wherein contingency, non-linear temporality, and intensity play constitutive roles. Consequently, the analysis of the category of quality reveals the hitherto underappreciated plasticity of the Kantian categorial system.*

Keywords: Kant, categories, transcendental, quality, intensity.



Introducción

Las categorías trascendentales, tal como las presenta Kant en la *Crítica de la razón pura*, constituyen las condiciones *a priori* de toda experiencia posible. Al ser trascendentales, estas categorías no son propiedades del mundo en sí, sino las formas a través de las cuales el sujeto constituye y estabiliza su experiencia. Como afirma Gilles Deleuze, las categorías operan en un «dominio subterráneo» que delimita el campo de lo experimentable¹. Así, la percepción de una nube o de una sonrisa presupone la aplicación de las categorías de cantidad, cualidad, relación y modalidad, que permiten estabilizar y unificar los datos sensoriales en objetos coherentes. Sin embargo, esta estructura categorial, si bien necesaria para la constitución de un mundo objetivo, también plantea límites a la experiencia, al restringirla a los fenómenos que pueden ser subsumidos bajo estas formas *a priori*. La noción kantiana de «objeto = X» ilustra esta idea, al representar el esquema general y abstracto de cualquier objeto posible, un esquema que debe ajustarse a las reglas formales impuestas por las categorías.

La tabla de categorías, a pesar de su papel medular en la filosofía trascendental, ha sido objeto de numerosas críticas por su carácter normativo y su limitada capacidad para dar cuenta de la complejidad de la experiencia. Al imponer una estructura *a priori* a la realidad, Kant restringe el conocimiento a los límites de las categorías, lo que dificulta la comprensión de fenómenos que escapan a esta camisa de fuerza conceptual. Esta rigidez epistemológica, al circunscribir el conocimiento a los límites categoriales, ha sido objeto de críticas por su incapacidad de concebir una alteridad radicalmente distinta a la que proyecta el sujeto cognoscente.

La tradición filosófica, desde Nietzsche hasta Bergson, ha objetado la supuesta universalidad y necesidad de las categorías kantianas². Este cuestionamiento se fundamenta en el argumento de que dichas categorías obvian y niegan la naturaleza mutable, impredecible y singular de la experiencia fenoménica. Si bien la realidad presenta cierta constancia y regularidad, escapa

a cualquier intento de control y configuración por parte de un sujeto que se conciba como demiúrgico. Nuestra reflexión se inscribe en esta problemática. Nos preguntamos si la tabla kantiana de categorías debe ser descartada debido a su rigidez, la cual impide acceder a una realidad en constante cambio. O bien, si es posible conservar la hipótesis de una estructura trascendental, pero reformulando las categorías para que sean más maleables y plásticas. En otras palabras, ¿la superación de la tabla kantiana implica necesariamente la abolición del trascendentalismo?

A través de un análisis de la categoría kantiana de la cualidad, en particular de su despliegue en el pasaje de las «Anticipaciones de la percepción», sostendremos que Kant, inspirándose en los avances del cálculo infinitesimal, abre una brecha para repensar la naturaleza del aparato trascendental. Examinaremos cómo el esquematismo trascendental, lejos de ser un mecanismo rígido de construcción de objetos, va a incorporar elementos propios de una ‘lógica de la emergencia’ (caracterizada por la contingencia, la temporalidad no causal y la intensidad) que desafía los límites del marco trascendental, introduciendo una dimensión dinámica y acontecimental en la constitución de los objetos. Los atisbos de esta lógica subterránea, que se insinúa en el corazón mismo del mecanismo de construcción del «objeto = X», no son un mero añadido al sistema de constitución de la objetividad, sino la condición de posibilidad de su funcionamiento.

Esta conexión que se establece en las *Anticipaciones* entre el cálculo infinitesimal y la filosofía trascendental ha servido como punto de partida para una rica tradición filosófica. Pensadores posteriores, como Maimon y Cohen, profundizaron en esta línea, revelando las tensiones inherentes a la posición kantiana y construyendo nuevos puentes entre la matemática, la física, las nociones de cualidad e intensidad y la metafísica³. Deleuze, por su parte, radicaliza esta tradición al introducir el concepto de *spatium intensivo*, un espacio (trascendental) dinámico y heterogéneo que configura la realidad a través de relaciones entre fuerzas y potencias intensivas⁴, subvirtiendo las ontologías sustancialistas que conciben al mundo como compuesto de

sustancias estáticas y reinventando el método trascendental.

Las «Anticipaciones de la percepción» y la introducción de la magnitud intensiva

La compleja arquitectura de la *Crítica de la Razón Pura* establece una progresión lógica desde la tabla de categorías hasta los principios del entendimiento. Estos últimos, concebidos como reglas de aplicación de las categorías a los fenómenos temporales, dotan de contenido empírico a las formas puras del pensamiento. Entre estos principios, las «Anticipaciones de la Percepción», parcialmente reescrito en la segunda edición de la *Crítica* (1787)⁵, en donde se explora el esquema de la cualidad a través del concepto de grado, ha sido históricamente el menos estudiado, el más controversial y probablemente el más arduo de comprender.

Kant mismo lo advierte al introducirlo cuando lo califica de sorprendente o extraño (*befremdlich*) (B209) para «un investigador habituado a lo trascendental» (B217)⁶. Según establece el principio, en todos los fenómenos, lo real (*realitas phaenomenon*) que es un objeto de la sensación (*Empfindung*), en tanto que ocupa el espacio y el tiempo, posee una magnitud intensiva o grado, es decir, una intensidad que puede variar de forma continua. Un grado, en este sentido, representa una unidad de medida infinitesimal que expresa la fuerza de una sensación.

El filósofo de Königsberg, sostiene que, entre la conciencia empírica de un fenómeno, en la que sentimos una máxima intensidad o impresión de lo real, y su completa ausencia, existe una infinidad de gradaciones. Esta continuidad entre la sensación (la realidad) y la nada se manifiesta, por ejemplo, en nuestra experiencia sensible de un color. Así, desde un grado cero de conciencia del rojo hasta la percepción de un rojo intenso y brillante, encontramos una serie infinita de matices. Esta progresión gradual hacia la ausencia de color, hacia la negación, que Kant denomina *O*, subvierte la idea de una realidad discreta y

nos muestra un mundo compuesto por infinitas gradaciones.

Recordemos que en la ‘tabla del concepto de nada’ (A292), se denomina *nihil privativum* a aquella nada que corresponde al cero y que se asocia a la categoría de cualidad. Esta modalidad de la nada, o ausencia de ser, se define como el concepto que expresa, «la falta de un objeto determinado»⁷. En otras palabras, la nada privativa es la carencia de contenido empírico en un fenómeno dado, una especie de reverso de lo positivo. Esta noción se ejemplifica en fenómenos como la sombra y el frío, los cuales, al negar o eclipsar la luz y el calor respectivamente, revelan la ausencia de estas cualidades (A291).

Al continuar profundizando en el principio de las «Anticipaciones», es crucial destacar la naturaleza sintética de la magnitud intensiva. A diferencia de las magnitudes extensivas, cuya cuantificación se basa en la suma de sus partes (como la extensión espacial: la *res extensa*)⁸, la magnitud intensiva no puede ser aprehendida de manera aditiva o secuencial. La intensidad de una sensación, por ejemplo, no se construye a partir de la acumulación sucesiva de unidades más pequeñas, sino que se experimenta como un todo instantáneo. Esta característica se evidencia en la medición de propiedades como la temperatura, la presión o la densidad.

El cálculo infinitesimal como fundamento de la magnitud intensiva

La magnitud intensiva es una medida subjetiva, un barómetro interno, de la intensidad o fuerza de una experiencia, que no puede ser dividida en partes menores sin alterar su naturaleza cualitativa. La sensación emerge gradualmente a partir de una acumulación de estímulos infinitesimales que, sumados por integración, constituyen ulteriormente una cantidad o magnitud extensiva. El pasaje de la conciencia pura o cero de la sensación, a la conciencia empírica es pensado por Kant como una integración de diferenciales⁹. De este modo, observamos cómo en la constitución del objeto parecen intervenir dos lógicas complementarias: una lógica extensiva,

basada en la suma y yuxtaposición de partes homogéneas (*partes extra partes*), y una lógica intensiva, que se caracteriza por la aprehensión instantánea de cualidades indivisibles. A continuación, procederemos a un breve examen de las antinomias, inconsistencias y tensiones conceptuales inherentes a este texto fundamental.

De entrada, el pasaje plantea un enigma fundamental: al anticipar una percepción, ¿estamos prefigurando la materia dada por la sensibilidad o simplemente una forma determinada que se impondrá sobre esa materia dada? Anticipar la percepción, según se desprende del texto, consiste en proyectar en el objeto la magnitud o cantidad intensiva experimentada subjetivamente, como si la sensación fuese la base para atribuir un grado de intensidad a la cualidad del objeto. Esta atribución se realizaría mediante una especie de transferencia de la intensidad, es decir de la fuerza o la impresión experimentada al objeto. Esta cuestión se complica al considerar que la sensación, según Kant, es una «representación meramente subjetiva» (B207) y, por tanto, carece de un carácter objetivamente válido¹⁰. ¿Cómo, entonces, puede fundamentar la magnitud intensiva de un objeto?

Es importante señalar de pasada que Maimon y H. Cohen, al abordar posteriormente esta problemática, propondrán como solución una inversión radical: en lugar de considerar que la sensibilidad proporciona la materia prima a la cual el entendimiento impone una forma, ambos sostienen que es el entendimiento el que genera la materia sensible misma. A través de un proceso de diferenciación, el entendimiento produce la multiplicidad y la diversidad de las sensaciones¹¹. Esta perspectiva permite superar la dificultad de atribuir una intensidad objetiva a una experiencia subjetiva, al invertir la relación entre sujeto y objeto.

Hermann Cohen llega a sostener que las «Anticipaciones de la percepción» son el verdadero núcleo de la revolución copernicana kantiana, que reside en la inversión de la relación entre conocimiento y objeto: no es el conocimiento el que se subordina a los objetos, sino que estos últimos son conformados por aquel. El filósofo de Marburgo argumenta que la transición de la conciencia pura a la empírica, mediante la

progresión del cero a la realidad en la sensación, implica la producción de lo real. Este proceso revela la génesis conjunta del objeto y el sujeto, ya que la percepción, como conciencia empírica, depende de la atribución de grados a las sensaciones. Sin tal graduación, ni la sensación ni la realidad serían posibles. La sensación, por definición, es siempre sensación de un objeto, y el principio de anticipación subraya precisamente esta determinación objetiva. En este sentido, debemos concluir que la génesis del sujeto y del objeto se efectúa a través del cálculo infinitesimal¹².

La paradójica temporalidad de la magnitud intensiva

Un segundo problema considerable que enfrenta Kant es la adopción del concepto de magnitud intensiva que lo sitúa en la encrucijada de un debate matemático y filosófico de larga data. Al concebir los fenómenos como magnitudes intensivas, que varían continuamente en grados infinitesimales, el filósofo de Königsberg se enfrenta a la misma problemática que aqueja a Newton y Leibniz: la naturaleza ontológica de los infinitesimales. Estos entes matemáticos emparentados con el infinito, descritos indistintamente como *cantidades ideales evanescentes, aumentos o disminuciones en un flujo de cantidad o ceros cualitativos*, desafían la intuición y escapan a una definición unívoca¹³. Su carácter límite, situado entre el ser y la nada, los convierte en entidades ontológicamente problemáticas, precarias y dificulta que puedan ser distinguidos del cero.

Por último, creemos que es la introducción de la noción de instante, ese átomo del tiempo donde nace la sensación, la que provoca la verdadera falla tectónica que amenaza con hacer temblar los cimientos de la coherente construcción del edificio trascendental. Una primera inconsistencia reside en la naturaleza instantánea de la sensación, que contrasta radicalmente con la secuencia temporal exigida por la causalidad física. Kant estipula en la segunda «Analogía de la experiencia» que reglamenta las categorías

de la relación, que toda causa debe preceder a su efecto en una sucesión temporal lineal¹⁴. Sin embargo, la aprehensión inmediata de una cualidad sensorial parece ocurrir de manera instantánea, sin mediación temporal alguna.

La percepción sensorial instantánea, es decir la síntesis de la cantidad intensiva que «no llena más que un instante» (B209), plantea un profundo dilema filosófico: ¿cómo puede un evento que ocurre en un instante indivisible surgir de una secuencia causal que implica una sucesión temporal? Si la sensación es instantánea, su causa debería preceder en el tiempo. Sin embargo, esta precedencia temporal parece incompatible con la naturaleza atemporal del instante. La síntesis de la magnitud intensiva, al ser instantánea, no puede descomponerse en partes más pequeñas; es indivisible. Así, la aprehensión de la sensación desafía el orden del tiempo sucesivo y periódico. Además, al ser una experiencia subjetiva, la anticipación de la percepción sensorial no se ajusta fácilmente al modelo causal de la naturaleza.

La paradoja se profundiza al considerar el instante preciso en el que una sensación emerge de la nada. Según Kant, en su «Estética trascendental», el tiempo es una forma pura de nuestra intuición sensible: uno, continuo e indivisible. Sin embargo, este tránsito del *nihil privativum* a la sensación plena, por infinitesimal que sea, parece exigir una discontinuidad, una ruptura en la fluidez temporal. Surge así una aparente contradicción: ¿Cómo conciliar la continuidad kantiana del tiempo con la instantaneidad necesaria para que una sensación se inicie? A este problema, cabe agregar que puesto que el tiempo es una forma pura, no puede percibirse en sí mismo sino únicamente a través de los fenómenos que fenomenaliza.

Aquí radica el meollo del asunto: inclusive las sensaciones más tenues e imperceptibles, esos intervalos, próximos al cero, entre una intensidad que emerge y otra que se desvanece, son parte del flujo continuo del tiempo. ¿Cómo concebir este *tiempo vacío*, este intervalo temporal que corresponde a la sensación inasible y que parece carecer de contenido perceptual? Hasta en los momentos de mayor quietud sensorial, el tiempo persiste, pero ¿en qué forma? Kant, al

abordar el esquematismo de los conceptos al inicio de la «Analítica de los principios», nos ofrece una pista: la realidad (*Realität*), como categoría, se corresponde con una sensación en el tiempo, mientras que la negación representa un no ser en el tiempo. Sin embargo, «la oposición de ambas ocurre, por tanto, en la diferencia del mismo tiempo, como un tiempo pleno o vacío.» (KrV, III, 153, A143). El tiempo es *pleno* cuando alberga sensaciones y *vacío* en ausencia de ellas. Esta dualidad plantea una pregunta: ¿cómo conciliar la existencia de un tiempo que parece vaciarse de contenido perceptual sin dejar de ser tiempo?

Conclusión

La definición kantiana clásica del tiempo es el de una forma a priori de la intuición sensible, homogénea y continua, que sirve como marco para la construcción de los objetos de conocimiento. Esta temporalidad, que denominamos «extensiva», es la que subyace a la negación (en tanto presupone un tiempo vacío) y se encuentra regida por la cantidad. Sin embargo, la experiencia sensible revela una dimensión temporal más compleja, caracterizada por instantes cualitativos y discontinuos que interrumpen la fluidez del tiempo. ¿Cómo conciliar esta temporalidad de la sensación, marcada por intervalos y cesuras, con la concepción trascendental del tiempo como forma pura?

Proponemos que este instante puro, presente en la sensación, representa una forma de «extratemporalidad» o «temporalidad paradójica», que escapa a la homogeneización del tiempo periódico. Esta dimensión temporal, propia a la irrupción del acontecimiento, plantea un desafío a la concepción trascendental del tiempo y sugiere la posibilidad de una subversión interna, una intensificación y una contaminación de la pureza de esa catedral que es la razón kantiana. Es precisamente esta orientación hacia la intensidad y la singularidad del acontecimiento, más allá de las categorías trascendentales, la que Deleuze radicaliza en su proyecto de una ontología diferencial, invitándonos a explorar los laberintos que subyacen a esta monumental edificación de la pura razón.

Notas

1. En *Diferencia y repetición*, Gilles Deleuze escribe, «Entre todos los filósofos es Kant quien descubre el prodigioso dominio de lo trascendental. Es el equivalente de un gran explorador; no de otro mundo, sino de una montaña o subterráneo de este mundo» (Deleuze, 1968: 209). La hazaña que signa el mérito filosófico kantiano proveniría de ser el descubridor de este dominio subterráneo y de su modo de exploración: el método trascendental.
2. Tanto Nietzsche como Bergson desarrollan, a lo largo de sus obras respectivas, una feroz crítica al enfoque estático y analítico del kantismo. En *La gaya ciencia*, Nietzsche sostiene que las categorías del entendimiento no se encuentran demostradas y que su aceptación es ante todo un acto de fe: «La vida no es un argumento. Nosotros nos hemos compuesto un mundo en el que podemos vivir mediante la aceptación de cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido; ¡nadie resistiría hoy vivir sin estos artículos de fe! Pero no por eso ellos quedan demostrados.» (Nietzsche, 1990, §121: 112). Bergson, por su lado, centra su reproche en el rígido intelectualismo en la filosofía trascendental. En *La evolución creadora*, por ejemplo, insiste en la incapacidad de Kant para dar cuenta de la génesis del entendimiento y sus categorías: «Los marcos del entendimiento y el entendimiento mismo tenían que ser aceptados tal como eran, ya hechos». (Bergson, 1976:357-358)
3. Nos referimos aquí al importante texto de 1790 de Salomon Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (Maimon,1989) y a la obra de Herman Cohen (uno de los fundadores del neokantismo y representante de la Escuela de Marburgo), en particular su monumental tratado de 1871, *Kants Theorie der Erfahrung* (Cohen, 2001).
4. A lo largo del quinto capítulo de *Diferencia y repetición*, Deleuze desarrollará su concepción de la magnitud intensiva como el principio genético de la espacialidad: «El espacio como intuición pura, *spatium*, es cantidad intensiva; y la intensidad como principio trascendental no es simplemente la anticipación de la percepción, sino el origen de una génesis cuádruple, la de las *extensio* como esquemas, la de la extensión como magnitud extensiva, la de la *qualitas* como materia que ocupa la extensión, la del *quale* como designación del objeto.» (Deleuze, 1968: 347)
5. Kant realizó un cambio significativo en su formulación del principio de las «Anticipaciones de la Percepción» entre las dos ediciones de la *KrV*. Mientras que en la primera edición de 1781 vinculaba la magnitud intensiva, «a la sensación y a lo real que le corresponde» (A166), en la segunda edición de 1787 limitó esta propiedad exclusivamente a, «lo real que es objeto de sensación» (B207).
6. Utilizamos la traducción al castellano de Mario Caimi: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007. Para las referencias tomamos el formato canónico que indica A o B según si se trata de la primera o segunda edición, seguido de la numeración estándar.
7. Recordemos que casi dos décadas antes de la publicación de la primera *Crítica*, Kant escribe en 1763 su *Ensayo de introducción del concepto de magnitudes negativas a la filosofía* (Kant, 1987). Ya este trabajo temprano, aspira a realizar un giro radical en la concepción metafísica clásica de la negación: a partir de una «aplicación efectiva», no mecánica, de la noción matemática de cero, eleva la negación a la categoría de una magnitud en sí misma, con un valor relativo y no absoluto.
8. Los «axiomas de la percepción», el primero de los llamados principios matemáticos de la experiencia, anterior a las «Anticipaciones de la percepción» y vinculado a la categoría de la cantidad, es formulado de la siguiente manera: «Todas las intuiciones son magnitudes extensivas». Kant establece que todo fenómeno es una magnitud extensiva, puesto que sólo puede conocerse mediante una síntesis sucesiva de sus partes: «Todos los fenómenos son intuitos ya como agregados (multitud de partes previamente dadas.» (B204).
9. Aunque Kant no emplea el término «integración de diferenciales» en su sentido moderno, su concepción de las magnitudes intensivas y su variación continua anticipa el uso del cálculo diferencial en la física y otras ciencias. El principio de la magnitud intensiva permite aplicar el cálculo infinitesimal, y su herramienta fundamental, la integración de diferenciales, a los fenómenos. En este contexto, una magnitud intensiva se representa mediante su aproximación a cero, reflejando la continuidad de la secuencia que aumenta gradualmente desde cero hasta alcanzar el grado de intensidad de sensación correspondiente. Como explica Kant: «se puede prescindir completamente de la magnitud extensiva del fenómeno y representarse,

sin embargo, en la mera sensación en un momento, una síntesis del incremento uniforme desde 0 hasta la conciencia empírica dada» (A176, B218 y ss.). La percepción de una sensación implica entonces la síntesis, es decir, la integración, de una serie continua de variaciones infinitesimales de intensidad.

10. Ver también las *Lecciones de metafísica*, Ak XXVIII, p. 547: «Eine Vorstellung, die nicht aufs Object, sondern blos aufs Subject bezogen wird, heißt *Empfindung*» («Una idea que no está relacionada con el objeto, sino sólo con el sujeto, se denomina «sensación»).
11. A lo largo de su *Ensayo sobre la filosofía trascendental*, Maimon sostiene que la sensibilidad kantiana debe ser reconducible completamente al entendimiento, es decir, debe poder ser explicada enteramente a partir de la actividad de aquel. Esto lo intenta de la mano de su teoría de los diferenciales. Inspirándose de Leibniz, la materia estaría compuesta de diferenciales, que explicarían sus características y tendrían un carácter intelectual. El entendimiento constituye así la experiencia a través de una integración de intensidades. Retomando y radicalizando la tesis de Maimon, H. Cohen va a refutar en *El principio del método infinitesimal y su historia* (1883) la concepción según la cual la realidad se funda en la sensación, argumentando, por el contrario, que es la magnitud intensiva la que objetiva el objeto de la sensación, convirtiéndolo en realidad. La continuidad es así postulada como el principio generativo de la experiencia. Al aplicar este concepto a la intuición, las magnitudes intensivas kantianas de las «Anticipaciones de la percepción», generan el sistema de las magnitudes extensivas: espacio y tiempo.
12. Ver: H. Cohen, 2001: 442; KTE, 557. A lo largo de su obra, y en particular en *La teoría kantiana de la experiencia*, Cohen propone una lectura metodológica de la *Crítica de la razón pura* que se centra en el principio de magnitud intensiva. Según su tesis, este principio, expuesto en las «Anticipaciones de la percepción», es la base del método trascendental kantiano y el hilo conductor de toda la crítica. La continuidad intensiva, en su interpretación, sirve de fundamento para todos los demás principios del entendimiento.
13. Véase por ejemplo, Boyer, C. B., (1959) *The History of calculus and its conceptual development*. New York: Dover publications, 12-13, 212-219
14. Según reza el principio de la «Segunda analogía de la experiencia»: «Todas las alteraciones

suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto» (A189). Es por ello que la aprehensión de lo múltiple del fenómeno es siempre sucesiva y «las representaciones de las partes siguen las unas a las otras» (B234).

Bibliografía

- Bergson, Henri. 1976. *L'Évolution créatrice*, París: PUF.
- Cohen, Hermann. 1883. *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*, Berlín: Dümmler.
- Cohen, Hermann. 2001. *La théorie kantienne de l'expérience*. Traducido por E. Dufour et J. Servois. París : Les Editions du Cerf. (Traducido de (1871) *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín: F. Dümmler; segunda edición (1885), Berlín: F. Dümmler.).
- Deleuze, Gilles. 2002. *Diferencia y repetición*. Traducido por M.S. Delpy y Hugo. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kant, Immanuel. 1902. *Metaphysik Herder*. AK XXVIII.
- . 1987. *Opúsculos de filosofía natural*. Madrid: Alianza.
- . 2009. *Crítica de la razón pura*. Traducido por M. Caimi. México: Fondo de Cultura Económica (KrV, A/B).
- Maimon, Salomon. 1989. *Essai sur la philosophie transcendante*. Traducido por J.B. Scherrer. París: Vrin.
- Nietzsche, Friedrich. 1990. *La gaya ciencia*. Traducido por J. Jara. Caracas: Monte Ávila.

Alejandra Merino Mora (alejandra.merino-mora@gmail.com). Doctora en filosofía por la Universidad autónoma de México (2017) y por la Universidad Sorbona Paris I (2020). Ha publicado: *Métamorphoses du transcendental-de Kant à Deleuze. Le transcendental à l'épreuve des philosophies de l'événement. Mémoires des Annales de Phénoménologie*. Wuppertal: 2024

Recibido: 17 de febrero.
Aprobado: 24 de febrero.

Jason Andrey Bonilla

Apocatástasis de la mente: Kant y el paralogismo del «yo»

Resumen: *El objetivo es evaluar si Kant, al fundamentar la Crítica de la razón pura en el principio de significatividad, es decir, el principio según el cual no hay uso legítimo de conceptos si no se los pone en relación con las condiciones empíricas de su aplicación, retorna a una posición aristotélica sobre la mente. Se analiza para ello la arquitectura cognitiva de la dialéctica trascendental, con especial atención a los paralogismos y el consecuente desmantelamiento de la doctrina racional del alma cartesiana. La cuestión central es determinar si, al superar la escisión entre racionalismo y empirismo, la filosofía crítica se orienta hacia el idealismo o el realismo. Adoptando la segunda vía, el desarrollo estará basado explícitamente en los principales postulados del clásico ensayo de Peter Strawson (1975) sobre los límites del sentido e implícitamente en el cuerpo teórico de la reciente obra de Konstantin Pollok (2017) sobre el espacio de la normatividad —ambos dedicados a la obra kantiana. Luego de esbozar los elementos de la lógica de la ilusión de la metafísica dogmática, el trabajo concluye refutando la hipótesis del retorno aristotélico, ya que la mente para Kant nunca es una substancia.*

Palabras clave: *entendimiento, sensibilidad, racionalismo, empirismo, realismo.*

Abstract: *The objective is to assess whether Kant, by grounding the Critique of Pure Reason in*

the principle of significance, that is, the principle according to which there is no legitimate use of concepts unless they are related to the empirical conditions of their application, returns to an Aristotelian position on the mind. To this end, the cognitive architecture of transcendental dialectic is analyzed, with particular attention to the paralogisms and the consequent dismantling of the Cartesian rational doctrine of the soul. The central question is to determine whether, by overcoming the split between rationalism and empiricism, critical philosophy leans toward idealism or realism. Adopting the second path, the development will be explicitly based on the key postulates of Peter Strawson's classic essay (1975) on the limits of meaning and implicitly on the theoretical framework of Konstantin Pollok's recent work (2017) on the space of normativity—both dedicated to Kant's work. After outlining the elements of the logic of illusion in dogmatic metaphysics, the paper concludes by refuting the hypothesis of an Aristotelian return, as for Kant, the mind is never a substance.

Keywords: *understanding, sensibility, rationalism, empiricism, realism.*



Mens, sive animus, sive ratio, sive intellectus

Descartes, Regulae VII

§1. Introducción

La voz griega *ἀποκαθιστώ*, concebida por Orígenes durante los albores del cristianismo primitivo, significa simplemente «restauración», poner una cosa en su puesto. Aristóteles empleó el término para referirse al significado fundamental de «volver a colocar en una situación anterior» (*MM*, 1204b, 36). Al Kant edificar la *Crítica de la razón pura* sobre el principio de significatividad, es decir, el principio según el cual no hay uso legítimo de conceptos si no se los pone en relación con las condiciones empíricas de su aplicación, éste coincide enteramente con Aristóteles. Mediante su teoría de la colaboración entre entendimiento y sensibilidad en el conocimiento, Kant supera la escisión racionalismo-empirismo y vuelve, supuestamente, sobre bases nuevas, a la posición aristotélica de la mente (Colomer 2001). Para sostener la verdad o falsedad de esta hipótesis, es preciso examinar la arquitectura cognitiva de la dialéctica trascendental, especialmente la sección de los paralogismos, enfocando el estudio en el dismantelamiento de la doctrina racional del alma cartesiana.

Este trabajo pretende refutar la idea de que Kant sea un *restaurador*, y para ello identifica en las dos ediciones de los paralogismos un enunciado general que concentra sus críticas en la concepción cartesiana del ‘yo’, lema insigne de la modernidad, a saber, *cogito ergo sum*.

§2. Substancias y realidad

Según Peter Strawson, en *Límites del sentido*, uno de los estudios más importantes sobre la *Crítica de la razón pura*, la dialéctica trascendental consiste en un trabajo de demolición, exponiendo las ilusiones de la metafísica trascendental, a su vez que la derrota de los contraataques del materialismo y el ateísmo. Los beneficios paradójicos, de los cuales nos centraremos principalmente en

el primero, aunque con algunas referencias al segundo, son los siguientes:

- (1) La exposición de la ilusión del concepto cartesiano de alma;
- (2) La refutación de las pruebas de la existencia de Dios;
- (3) La exhibición del carácter problemático de la cosmología. (Strawson 1975, 139)

El error de Descartes, desde el punto de vista de Kant, radica en sustancializar la subjetividad. Por lo tanto, el primer paso es dar con una noción racionalista básica de ‘substancia’, claramente formulada por Leibniz en el §8 del *Discurso de metafísica*: «Cuando varios predicados pueden atribuirse al mismo sujeto y este sujeto ya no puede ser atribuido a ningún otro, lo llamamos substancia individual». En términos numéricos, Descartes recurre a una noción similar para formular su doctrina de la dualidad entre mente y cuerpo en las *Répliques a las objeciones cuarta y quinta*. De estos dos pensadores, es importante señalar que solamente Leibniz lleva a cabo una negación de la realidad del mundo físico. Por otro lado, la justificación de la existencia absoluta de la substancia extensa en el pensamiento de Descartes deriva de demostrar la existencia necesaria de un Dios soberanamente perfecto. Al asegurar la existencia tridimensional de los cuerpos mediante la benévola certeza de que Dios no puede engañarnos, se logra sustancializar el *cogito*. De este modo, el significado de la voz latina *absolutus*, ya sea primario (Dios) o derivado (las matemáticas), es absoluto únicamente para nosotros, puesto que el *cogito* es fundamental para las verdades matemáticas en tanto condición *sine qua non*, es decir, como el término último en la serie de las condiciones de representación¹.

Con respecto a lo anterior, Kant parece adoptar ciertos aspectos del racionalismo leibniziano en pasajes específicos de la *Crítica*, especialmente aquellos en los que niega la realidad de la naturaleza física. Esto es evidente cuando utiliza habitualmente el término ‘fenómeno’ para referirse a un elemento objetivo que sólo puede ser percibido. Sin embargo, no es sencillo

calificar a Kant de dogmático en este punto, ya que su intención es abordar el mundo extenso mediante juicios sobre la experiencia posible. De hecho, el concepto de realidad es una de las doce categorías kantianas, lo que sugiere claramente su naturaleza empírica. Dice el propio filósofo: «La realidad es, en el concepto puro del entendimiento, lo que corresponde a una sensación en general» (B 182). Así, el ámbito fenoménico, perceptivo y espacial —desde la perspectiva de lo real— queda situado dentro de una dimensión que es, en última instancia, inaccesible a la experiencia directa.

El empirismo conceptual de Kant aparece afirmado cuando además dice: «es real todo cuanto se halla en conexión con una percepción según las leyes del progreso empírico» (B 521)². Nuestro único concepto de realidad viene condicionado por la experiencia, pero lo ‘real’ es equivalente a lo que entiende por objeto trascendental, algo «desconocido para nosotros» (A 380) que suministra la base empírica de la materia. Así pues, para Kant, dado ese desconocimiento de lo que Locke denomina *propiedades primarias de las cosas*, las únicas doctrinas posibles conciernen al mundo de los fenómenos.

En cuanto a la visión de Kant sobre la estructura mínima que debe poseer lo factual, Jonathan Bennett ha señalado lo siguiente: «la autoconciencia exige que nuestra experiencia se conforme a las doce categorías» (1981, 69). A este respecto, el comentarista centra la atención sobre la sugerencia kantiana de que estos rasgos inevitables de nuestra experiencia son impuestos por la mente, pero esta nunca es substancia. La dialéctica trascendental exhibe la poderosa tesis de que una substancia no puede alcanzar o dejar la existencia, *no puede ser originada o aniquilada*: «Según este criterio, una substancia debe ser sempiterna, es decir, debe existir en todos los instantes del tiempo» (1981, 71). Así descrita el ‘alma’, hay una laguna en el paso de lo extenso a inextenso, de lo espacial a lo temporal. En caso de que exista la intemporalidad, resulta difícil concebir cómo el sujeto podría acceder a su conocimiento, salvo que poseyera un arquetipo intelectual capaz de garantizar la necesidad de un ente supremo, prueba irrefutable de lo eterno. Empero, este asunto ha sido tachado como

inaccesible en las antinomias de la razón pura, precisamente por no poder experimentarse.

El nervio de la verdadera crítica kantiana reside, pues, en la idea de que un Dios inexistente es una noción contradictoria para Descartes. Pensar en Dios como no-existente es tan contradictorio como imaginar un triángulo sin tres ángulos, ya que la existencia pertenece a la definición misma de Dios, de igual manera que la trinidad de ángulos define al triángulo. La señalización sofística consiste en negar la existencia de cualquier contradicción, salvo aquella que surge entre una cosa ya asumida como existente y uno de sus predicados. El sujeto no podría nunca, por definición, imponer su existencia al pensamiento. De tal manera, el ser se le agrega al sujeto como pura postulación³. Sin embargo, epistemológicamente para Descartes, lo que subsiste al ser es substancia, y por eso es que el concepto, en el sentido moderno del término, cae dentro del inestable criterio de sempiternidad: esto es lo que está en el fondo del ataque de Kant a Moses Mendelssohn.

§3. Demoliendo la psicología racional

El núcleo de la psicología racional radica en la afirmación elemental de la sustancialidad del ‘yo’, gesto del pensamiento moderno temprano⁴, junto con su carácter simple, absoluto y completo. Para sostener que el alma es una substancia, Kant constituye un silogismo de cuatro términos, cuya prueba, en su forma usual, puede expresarse informalmente así:

- (1) Aquello que no puede ser pensado más que como sujeto absoluto de los juicios no existe tampoco más que como sujeto, y es, por tanto, substancia;
- (2) Pero yo, en cuanto ser pensante, no puedo ser pensado más que como sujeto absoluto de todos mis juicios;
- (3) Luego, yo, en cuanto ser pensante, soy substancia.

La lógica de la ilusión proviene, en otras palabras, de la naturaleza misma de la razón

humana, y su base es el juicio ‘yo pienso’. Prosigue Kant: «Consiguientemente, el yo, en cuanto ser pensante, significa el objeto de la psicología, que puede designarse como doctrina racional del alma, si es que no pretendo saber acerca de ésta más que lo deducible, con independencia de la experiencia (que me determina más detalladamente y en concreto), del concepto «yo», que interviene en todo pensamiento» (B 400/A 342).

Acordemos denominar ‘base cartesiana’ para referirnos a la situación intelectual en la que uno se enfoca únicamente en su mente. La duda hiperbólica alcanzó un residuo indubitable en el *cogito*, un enunciado en primera persona e inmovible a la ficción del genio maligno. Cabe resaltar, siguiendo lo anterior, que la *Crítica*: «en multitud de ocasiones, toma la base cartesiana como fundamento de todo el conocimiento que uno posee. Esto se da la mano con su carácter de obra intensamente en primera persona del singular» (Bennett 1981, 84). La búsqueda del sujeto pensante parte de la presuposición, en la epistemología de la modernidad temprana, de que la totalidad de los datos perceptivos se presentan como míos. En esta meditación, la existencia afirmada constituye el ‘todo’ de mi ‘yo’ pensante. Así surge válidamente la pregunta: ¿cómo separar realmente el *cogito* cartesiano del *Ich denke* kantiano?⁵

El ‘yo determinante’ es el ‘yo’ omnipresente que constituye el límite de mi mundo; mientras el ‘yo determinable’ es el ‘yo’ cuyos estados pueden ser tema de la intuición interna. Al primero le corresponde el moderno *Ich denke*, al segundo el latino *cogito*. He aquí el núcleo de la oposición de Kant a la doctrina racional del alma: «La proposición ‘Yo pienso’ tan sólo es tomada aquí como problemática, no como conteniendo la percepción de una existencia (el cartesiano *cogito ergo sum*), sino según su mera posibilidad, con el fin de ver qué propiedades derivan de esta proposición tan simple con respecto a su sujeto» (B 405). Dicho de otra manera, el *cogito* cartesiano eleva la condición última de la posibilidad de todas mis representaciones.

Por su parte, el *Ich denke* kantiano se utiliza como depósito de autoconocimiento, empleando la expresión ‘yo pienso’ para designar el peculiar papel del ‘yo’ en cuanto frontera del mundo. Esta

distinción es lo común de los cuatro paralogismos desplegados por Kant, cada uno conteniendo un error que puede cometer el psicólogo racional, pero que en general engloban la proposición clave de la modernidad, cuyas conclusiones son expresión de una clase de verdad peculiarmente vacía y formal, una verdad que tan sólo proviene del papel formal de la representación ‘yo’ (A 400). Las tres conclusiones dicen que el alma es sustancia, simple y persona. No obstante, refutará Kant, el alma no puede ser conocida como un objeto, y tampoco es algo ‘dado’.

Kant cuestiona la utilidad del concepto de substancia al señalar que no podemos deducir propiedades como la perdurabilidad o la inmortalidad del sujeto pensante a partir de este. Dicho en simple, lo que Kant quiere que evitemos es pensar que el paralogismo prueba la inmortalidad del alma, un tipo de sustancialidad sempiterna. El argumento que conduce directamente del papel del ‘yo’ en la base cartesiana a una conclusión sobre la inmortalidad es este: en la base cartesiana, toda posibilidad es la posibilidad de mi conocimiento de tal y tal; por tanto, puedo excluir del ámbito de la posibilidad todo lo que no incluya mi existencia; por tanto, debo existir siempre. De otro modo: mi muerte, en tanto marca de la finitud, es lo que se le escapa a Descartes. El morir es imposible por la sempiternidad del alma, experimentándose, si al caso, como la muerte indexada por el otro, experimentada a través del anonimato de un individuo que es *nadie*.

§4. Lógica de la ilusión

La ilusión de la metafísica dogmática, u onto-teo-logía, es aquella exigencia de la razón por la incondicionalidad. Según Strawson, Kant ataca las ilusiones de la psicología racional en tres niveles. Primero, delimita la teoría que critica, la cual se encuentra en la frontera entre la razón y el sentido común. Segundo, el enfoque principal es el principio de significatividad: conocer la existencia de un objeto a través de un concepto requiere criterios empíricos. Tercero, el diagnóstico de la ilusión asociado con la filosofía cartesiana del alma señala el error de confundir

la unidad de las experiencias con la experiencia de esa unidad. La reconstrucción de esta ilusión puede entonces realizarse así:

1. *Unidad trascendental de la apercepción.* La importancia de la idea de una unidad necesaria de la conciencia radica en su capacidad para articular un mundo objetivo unificado, que integra experiencia y tiempo, trazando la idea de una ruta subjetiva que produce una autobiografía en potencia: el fundamento básico de la posibilidad de un uso empírico del concepto 'yo'.
2. *Una persona: concepto empírico de un sujeto de experiencias.* La unidad necesaria sólo ofrece el fundamento esencial, pero no cubre todas las condiciones para aplicar completamente el concepto de identidad personal, que requiere criterios empíricos para definir a un sujeto persistente a lo largo del tiempo, permitiendo el uso de pronombres personales y la construcción de una autobiografía.
3. *No se invoca ningún criterio de identidad personal en la autoadscripción inmediata de experiencias recordadas o en curso.* La ilusión cartesiana radica en que un sujeto se adscribe a sus propias experiencias sin necesitar un criterio de identidad personal para usar el pronombre 'yo', sin embargo, no existe un criterio interno que permita determinar si una experiencia pertenece a uno mismo o a otro.
4. *Ilusión de una referencia puramente interna para el 'yo' (del alma como substancia).* A partir del hecho clave de que la autoadscripción inmediata de pensamiento y experiencia no requiere criterios de identidad del sujeto, Kant explica tres aspectos a la vez: (i) la tentación de usar la noción de sujeto de experiencia al pensar en los contenidos internos de la conciencia, (ii) por qué dicha noción carece de contenido real y (iii) cómo parece referirse a un individuo absolutamente simple, idéntico e inmaterial.
5. *Golpe de gracia al cartesianismo.* Kant no se limita a exhibir las ilusiones de la psicología racional, sino que la desmantela al evidenciar la falencia de sus conclusiones; el

psicólogo racional sostiene que cada persona tiene seguridad inmediata en la existencia de su alma como una substancia inmaterial e idéntica a lo largo del tiempo, mientras que en realidad necesitamos criterios de singularidad e identidad para referirnos a los sujetos de la experiencia, como hacemos con las personas. El problema con esto es que difiere con la regla para derivar los criterios que necesita la doctrina cartesiana del alma (*una persona, una conciencia, la misma persona, la misma conciencia*). (Strawson 1975, 145-151)

§5. Realismo trascendental

La refutación del idealismo incluida en la segunda edición de la *Crítica* puede parecer sorprendente habida cuenta de que el pensamiento kantiano constituye una especie muy particular de esta corriente filosófica. En efecto, su pensamiento suele ser denominado *idealismo trascendental*, y aunque funde en la mente todo nuestro conocimiento a priori, nunca se desvincula de la experiencia. Según esto, la forma universal y necesaria de todos los objetos de experiencia la produce por sí misma la mente, pero la materia ha de recibirla de afuera. Así dicho, el idealismo trascendental kantiano puede ser denominado equivalentemente *realismo trascendental*.

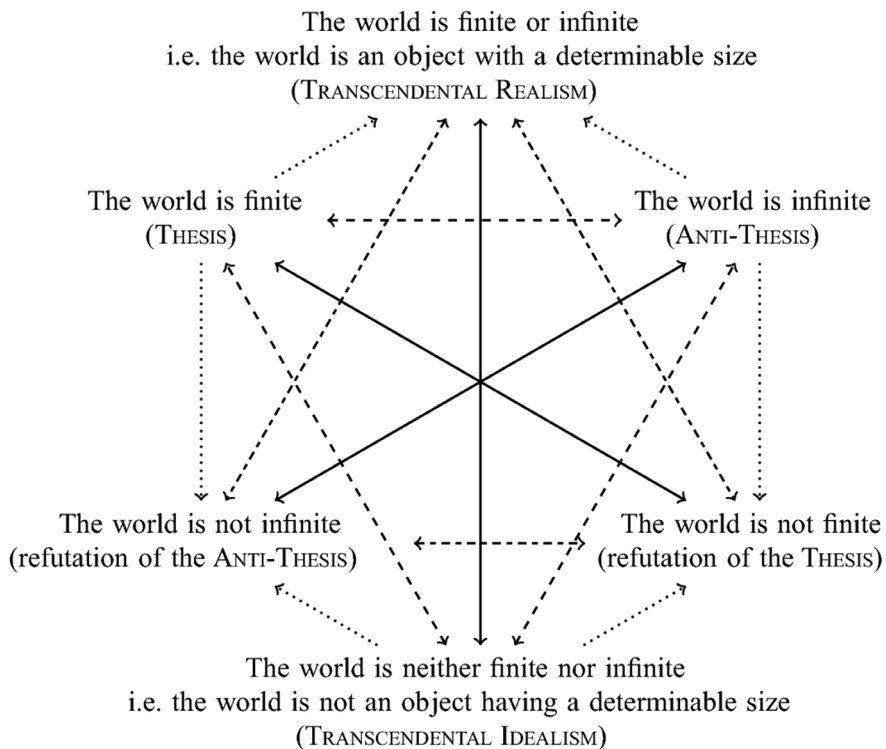
Sobre esta equivalencia, hay que recordar que Kant consideró «un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por *fe* la existencia de las cosas exteriores a nosotros» (B XL). Por ello preparó una prueba contra el fideísmo. Tal prueba de la realidad del mundo exterior ha de pasar por una refutación de la postura filosófica que la niega. En este caso el idealismo empírico es la teoría que «declara que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es o meramente dudosa e indemostrable o falsa e imposible» (B 274). Hemos acentuado el idealismo dogmático de Descartes, para quien no hay más que una afirmación empíricamente indudable, a saber, 'yo existo'. Kant puso al descubierto en la postura

del filósofo galo un error básico de planteamiento: Descartes supone que tenemos conciencia de nosotros mismos independientemente de nuestro conocimiento de los objetos, y se pregunta por la posibilidad del 'yo', asegurado mediante la demostración de la existencia de la *res* extensa. En contra de esto, el filósofo prusiano argumenta que la experiencia interna no es posible más que suponiendo la experiencia externa.

El razonamiento de Kant es retorcido, pero inequívoco. Toda determinación en el tiempo presupone la existencia de algo permanente en la percepción. Ese 'algo' no puede ser nada dentro de mí mismo, puesto que es la condición de la determinación de mi existencia en el tiempo. Dicho de otra manera, mi existencia en el tiempo no es determinable más que por referencia a una cosa permanente que, aunque enlazada conmigo, está fuera de mí. Por consiguiente, la conciencia de mi existencia como determinada temporalmente exige como condición de posibilidad la existencia de cosas reales que yo percibo

externamente. La experiencia interna no es posible si no se da a la vez otra experiencia que ya no es interna. Con esto, el argumento kantiano constituye una adquisición filosófica básica: no somos conscientes de nosotros mismos; sólo en el mismo acto de conocer lo que no somos. Descartes se engañaba al concebir el *cogito* como acto de un sujeto aislado, ya que en el mismo *cogito*, junto con la certeza de que 'yo' soy, hay también una referencia esencial a lo que *yo no soy*. El planteamiento cartesiano queda ahora superado. El planteamiento kantiano subraya, en cambio, la unidad de la experiencia. Dentro de la esfera de la realidad empírica no es posible conceder al sujeto ningún estatuto privilegiado, por lo tanto, queda refutado también el subjetivismo moderno.

(Con el siguiente hexágono lógico, elaborado por McLaughlin y Schlaudt 2020, podemos notar la pertinencia del realismo trascendental en el estudio de las antinomias de la razón pura).



§6. Conclusiones

En la filosofía kantiana, la relación entre representaciones y realidad se desdibuja vinculando de manera indisoluble la aprehensión desde un fundamento trascendental no representativo. Kant reduce la materia primaria de la representación a una sensación pura, carente de ‘unidad’ y de ‘ser’ —una ‘nada’ para nosotros—, situándola así fuera del ámbito de lo representado. Este enfoque sugiere que, en el nivel más fundamental de la sensación, desaparece la diferencia entre el objeto y su representación, lo que implica que cualquier cuestionamiento sobre la conformidad de las representaciones con los objetos deviene inaplicable en el realismo trascendental. A partir de esta perspectiva, Kant logra eludir la problemática inherente a una mente dotada de facultades en su *experimento copernicano*, concibiendo la sensación como una tabula rasa que imposibilita cualquier canal directo de comunicación con el reino de las cosas en sí mismas, presuponiendo que únicamente hay conocimiento indirecto a través de los conceptos. El problema de la deducción trascendental es que, al probar ciertos principios *a priori* que estructuran la totalidad de la experiencia, puede arrastrarnos al psicologismo.

Con todo, esta concepción clausura la posibilidad de que la mente reciba contenidos representacionales desde fuera, encapsulándola como un modelo cerrado, autónomo, y desvinculado del mundo externo. Por lo tanto, la relación entre *espontaneidad* y *receptividad*, lejos de ser dualista, se revela como una sola entidad que tiene una relación unificada con la realidad, fundando así el objeto trascendental sin violar la prohibición kantiana contra la afirmación de determinaciones específicas en el ámbito nouménico. De este modo, Kant preserva la integridad de su proyecto crítico al mantener una estricta adherencia a los límites del sentido a través del principio de significatividad.

No hay aquí ningún uso sobrenatural del ‘yo’. Lo más cercano al espíritu de la filosofía de Kant parece versar en las restricciones subrayadas en los paralogismos, donde la idea immaculada de la subjetividad cartesiana se desmantela por su gran carga empírica, y sus desmesuradas pretensiones metafísicas. Esta estrategia de desmantelación

envuelve una modesta referencia a la mente y evita el uso literal de la imagen copernicana. El realismo trascendental kantiano no es una doctrina narcisista que intuye que la realidad es como lo que parece más íntimo a nosotros, a saber, uno mismo, pues esto estaría del lado de la señalización sofisticada, a la cual pertenecen los enunciados vinculados al *cogito*. Kant critica lo injustificado de atribuir poderes racionales al carácter absoluto del ‘yo’, ya que, aunque esta posición se presenta como racionalista al afirmar la permanencia del sujeto en el tiempo a pesar de los cambios ordinarios, en última instancia se fundamenta en un supuesto empirista: «“Yo pienso” o “Yo existo pensando es una proposición empírica”» (KrV, B428). Por esta razón era importante superar la escisión racionalismo-empirismo. El ‘yo’ independiente del mundo auto-cognoscible es para el realismo trascendental una versión dogmática de su tesis, mientras la identidad personal, derivada de los paralogismos, es *a priori* cierta⁶. Esto entrevé que la psicología racional es estéril o infecunda si no puede probar, teóricamente, desde la pura representación del ‘yo’, que el alma en sí es substancia, un asunto que la filosofía crítica parece haber refutado.

Declinando la metafísica y la teología, Kant concibe una razón basada en conceptos en lugar de representaciones. Esta concepción no responde a ninguna intuición intelectual, toda vez que el intelecto humano es discursivo porque su intuición es sensible, no inteligible; es decir, realista, no idealista. Los conceptos conectan la representación a través del juicio como unidad básica de cognición. La razón, ya no divina, es ahora discursiva, y consiste en la capacidad de juzgar y estar motivado por una obligación de justificar las afirmaciones de cada quien. Bajo esta perspectiva, hay una distinción entre el dominio de la justificación racional y el reino de la causalidad: para Kant, pensar es una actividad normativa gobernada por reglas, y los pensamientos, o juicios, pueden correlacionarse con estados psicológicos, pero no pueden identificarse con ellos⁷. La mente no es una substancia, ya sea material o inmaterial, sino la dimensión normativa instituida por el ejercicio de lo conceptual. Ahora, esta demarcación de razones y causas es de manera discutible la culminación de la revolución moderna contra

Aristóteles, en tanto que marca una revocación definitiva con la fusión de la onto-teo-logía. Las razones no se pueden separar de las causas, ya que las causas formales y finales están integradas con las materiales y eficientes en la realidad, y esta fusión, garantizada por Dios, define la metafísica dogmática.

Por lo tanto, no hay en Kant tal cosa como una restauración de la mente en términos aristotélicos.

Notas

1. Le debo muchísimo de mi interpretación cartesiana a las lecciones del profesor Juan Diego Moya Bedoya y a la obra de Martial Gueroult, *Descartes o el orden de las razones*, 1995.
2. Cfr. Fernando Montero, *El empirismo kantiano*, 1973.
3. Cfr. Martin Heidegger, «La tesis de Kant sobre el ser», 1962.
4. Cfr. Udo Thiel, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, 2012.
5. Para un comentario más profundo y elaborado del que puedo profesar aquí, véase el artículo de Gonzalo Serrano, «Kant's 'Ich denke' and Cartesian 'cogito'», 2008.
6. Cometemos un perjuicio en contra de la correcta interpretación de la filosofía kantiana si olvidamos que la noción de *a priori*, pieza maestra del kantismo, se manifiesta en la apercepción. De hecho, según Mikel Dufrenne, la subjetividad trascendental, retratada en los juicios sintéticos, equivale al análisis reflexivo que da lugar a la unidad sintética del tiempo, o sea, la apercepción en el sentido del ser del sujeto. La necesidad y la universalidad del *a priori*, en tanto condición del conocimiento, es trascendental en tanto quien conoce no puede ser conocido. Dicho por el comentarista francés: «El cogito no se salva más que perdiéndose en su propia actividad» (2010, 30). Sintéticamente, la apercepción representa el 'yo pienso', entendido como la unidad de la conciencia de una unidad, y su ser, entendido como la condición formal de la realidad material. Por supuesto, esta comprensión de la subjetividad está restringida al ámbito de la finitud y lo fenoménico.
7. Cfr. Konstantin Pollok, *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*, 2017.

Referencias

- Bennett, Jonathan. 1981. *La Crítica de la razón pura de Kant. Volumen 2: La Dialéctica*. Madrid: Alianza.
- Colomer, Eusebi. 2001. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Dufrenne, Mikel. 2010. *La noción de «a priori»*. Salamanca: Sígueme.
- Guerolt, Martial. 2005. *Descartes según el orden de las razones. Tomo I: El alma y Dios*. Caracas: Monte-Ávila.
- Kant, Immanuel. 1997. *Crítica de la razón pura (trad. Pedro Ribas)*. Madrid: Alfaguara.
- McLaughlin, Peter, y Oliver Schlaudt. 2020. «Kant's Antinomies of Pure Reason and the 'Hexagon of Predicate Negation'». *Logica Universalis* 14 (1): 51–67. <https://doi.org/10.1007/s11787-020-00240-7>.
- Montero, Fernando. 1973. *El empirismo kantiano*. Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia.
- Pollok, Konstantin. 2017. *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Serrano, Gonzalo. 2008. «Kant's 'Ich denke' and Cartesian 'cogito'». En *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, editado por Valerio Rohden. Berlín: De Gruyter.
- Strawson, Peter. 1975. *Limites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. Madrid: Revista de Occidente.
- Thiel, Udo. 2011. *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Cary: Oxford University Press.

Jason Andrey Bonilla (bpjason96@gmail.com). Estudiante de la Maestría Académica en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 17 de febrero.
Aprobado: 24 de febrero.

Juan Diego Moya Bedoya

La aporía kantiana fundamental

A mi amigo Jason A. Bonilla Pereira, como testimonio de admiración y gratitud.

Resumen: El presente artículo versa sobre un dilema kantiano: O bien (p) se omite la afirmación de que haya cosas en sí mismas (toda vez que hemos de omitir la afirmación de que haya cosas en favor de cuya existencia no tenemos razón epistémica alguna [así procede la persona que epistémicamente es benefactora]), o bien (q) se omite la tesis, nuclear relativamente a la teoría kantiana de las categorías, según la cual las categorías solamente pueden aplicarse, con significado cognitivo, a fenómenos (a cuando menos un fenómeno). P sitúa, a Kant, fuera del realismo exterior u ontológico, es decir, fuera del realismo metafísico; q sitúa, a Kant, fuera del empirismo. Sin embargo, el kantismo es un realismo empirista. Luego, el dilema sitúa, al kantismo, fuera de sí mismo; esto es, compele al abandono del kantismo.

Palabras clave: categoría, consistencia, cosa en sí, forma, kantiano, transcendental.

Summary: My paper regards a Kantian dilemma: either we omit the claim that (p) there are things in itself, because we must omit every assertion without epistemic justification, or we omit the claim, essential from the point of view of the Kantian theory of categories, that (q) categories only have cognitive significance if they inform phenomena (at least one

phenomenon). P places Immanuel Kant outside from ontological realism; q places Kant, outside from empiricism. But Kantian epistemology is a realistic empiricism. Therefore, this dilemma poses Immanuel Kant out of Kantianism, that is, it compels Kant to give up Kantian epistemology.

Key Words: Category, consistency, thing in itself, form, Kantian, transcendental.

§I

§I.I. El problema de investigación

En el punto de partida de su *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), Immanuel Kant (22 de abril de 1724-12 de febrero de 1804) se representó la eclosión del fenómeno en la conciencia o el psiquismo (*das Gemüt*), como el efecto de cuando menos una acción de la cosa en sí misma (*Ding an sich*) (*KrV*, A19, B33), acción mediante la cual la cosa en sí misma afecta a la mente humana (al psiquismo humano) (*Loc. cit.*). Si este es el caso entonces la teoría de las categorías, de acuerdo con la cual las categorías solamente pueden aplicarse, con significado cognitivo, a los fenómenos, es falsa, habida cuenta de que hay cuando menos una categoría (=la categoría de la causa y el efecto) que en cuando menos una



circunstancia (=la circunstancia de la eclosión, en cuando menos una conciencia, de cuando menos un fenómeno), puede aplicarse, con significado cognitivo, a cuando menos una cosa en sí misma. Y si desea preservarse, a la teoría de las categorías, de esa falsación, entonces ha de establecerse que la eclosión (en la conciencia) del fenómeno es un acaecimiento no causado (en el sentido de que aplicarle a él la categoría de la causa, es epistémicamente ilegítimo, en forma tal que el referido acaecimiento se inscribe, como elemento, en el conjunto de los acaecimientos no causados). Pero si este es el caso entonces no hay razón epistémica alguna para justificar, con legitimidad, el enunciado «existe cuando menos una cosa en sí misma».

El resultante dilema es el siguiente: O bien (p) ha de omitirse la afirmación de que haya cosas en sí mismas (toda vez que hemos de omitir la afirmación de que haya cosas en favor de cuya existencia no tenemos razón epistémica alguna

[así procede la persona que epistémicamente es benefactora]), o bien (q) ha de omitirse la tesis, nuclear relativamente a la teoría kantiana de las categorías, según la cual las categorías solamente pueden aplicarse, con significado cognitivo, a fenómenos (a cuando menos un fenómeno). p sitúa, a Kant, fuera del realismo exterior u ontológico, esto es, fuera del realismo metafísico; q sitúa, al Regiomontano, fuera del empirismo. Sin embargo, el kantismo es un realismo empirista. Luego, el dilema sitúa, al kantismo, fuera de sí mismo; *i.e.*, compele al abandono del kantismo. La aceptación de que no tenemos *rationalia* para afirmar la existencia de cosas en sí mismas, nos sitúa en el umbral del idealismo o en el umbral de la antimetafísica; la aceptación de que cuando menos una categoría puede aplicarse, con significado cognitivo, a cuando menos una cosa en sí misma, nos sitúa en el realismo epistemológico, con arreglo al cual podemos conocer cuando menos una cosa en sí misma.

Condensaré el problema de indagación.

0. Si el *explanans* kantiano de la génesis de las apariencias es verdadero, entonces la teoría kantiana acerca de las categorías (=Estip. la categorología kantiana) no es verdadera. $\Rightarrow p \rightarrow \neg q$

1. Si la teoría kantiana acerca de las categorías es verdadera, entonces el *explanans* kantiano de la génesis de las apariencias no es verdadero. $\Rightarrow q \rightarrow \neg p$

↓

$\neg(p \wedge q)$

O sea, si p es un enunciado verdadero entonces q no es un enunciado verdadero; si q es verdadero entonces p no es verdadero. Henos en presencia de proposiciones cuyas verdades se excluyen con mutualidad. Así, pues,

$\neg(p \wedge q)$

Alioquin,

$(p \wedge q) \rightarrow (\neg p \wedge \neg q)$

$(p \wedge q) \rightarrow \neg(p \wedge q)$ (por la anterior [teoremas de De Morgan])

$\neg(p \wedge q)$ (por la anterior [*consequentia mirabilis*])¹

Mas, si este es el caso entonces la teoría kantiana es insostenible; cuando menos, de acuerdo con la exposición concretada en las primeras líneas de la *Kritik der reinen Vernunft*.²

Si p y q fuesen mutuamente incompatibles entonces no podrían sostenerse con simultaneidad, a fuer de su mutua exclusión; a no ser que quepan incompatibles *simul* verdaderas. Pero el *onus probandi* recae sobre la adherente (el adherente) a esta tesis.

Desde luego, que no tengamos buenas razones suficientes (de carácter epistémico) para la afirmación de la existencia de la cosa en sí misma, no implica que la cosa en sí misma no exista, a no ser que adoptemos, con N. R. Hanson (1924-1967) (Hanson 2020, 312), la tesis de que no tener una sola buena razón epistémica para afirmar la verdad de p , constituye una buena razón epistémica para afirmar la no verdad de p (si los valores aléticos son solamente dos,

entonces no tener una sola buena razón epistémica para afirmar la verdad de *p*, constituye una buena razón epistémica para afirmar la falsedad de *p*).

¿Cuál es el problema, expresado aristotélicamente, de la presente pesquisa? Helo aquí.

§I.I.I. «La afirmación kantiana de la cosa en sí misma y la teoría kantiana de las categorías, ¿son mutuamente compatibles o no son mutuamente compatibles?» *Aliter dictum* (a la usanza aquiniana), «parece que (*uidetur*) la afirmación kantiana de la cosa en sí misma y la teoría kantiana de las categorías, no son mutuamente consistentes». De manera que no pueden ser *simul* verdaderas en un mismo mundo lógicamente posible (=No hay un solo mundo lógicamente posible que haga verdaderas, con simultaneidad, a ambas, *i.e.*, a la tesis y a la teoría).

§I.I.II. Omitiré, habida cuenta de la premeditada brevedad de mi contribución escrita, la elaboración de un genuino *status quaestionis*. Si hubiese de enunciar un *status quaestionis siue status artis* (relativamente al referido problema implicado por el constructo teórico del Regiomontano), entonces apelaría a (a) las respuestas del (a.a) idealismo subjetivo (atribuido a G. Berkeley), (a.b) el idealismo objetivo y (a.c) el idealismo absoluto (la solución hegeliana no es otra que la supresión de *p*, y la conversión de las categorías [*kantiano sensu* condiciones formales *a priori* de toda pensabilidad] en condiciones formales no solo de la pensabilidad, sino también de la entidad [condiciones presupuestas por la genuina lógica, esto es, la onto-lógica hegeliana]); a (b) la respuesta voluntarista y pantelista de Arthur Schopenhauer (1788-1860); a (c) la respuesta del neokantismo de Marburg y, finalmente, a (d) la posición adoptada, respecto de problemas como el enunciado, por los positivistas lógicos.

Con arreglo a Hegel (el de la *Wissenschaft der Logik* [1812, 1816] y el de la *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundsrisse* [1817, 1827, 1830]), por ejemplo, la cosa en sí misma no existe. Si por cosa en sí misma entendemos la substancia material *lockeano sensu* (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [1690], II), entonces G. Berkeley

negó que exista (*Vd. Three Dialogues between Hylas and Philonous* [1713], I). No existe porque su existencia es contradictoria y, por lo tanto, la substancia material es un objeto imposible (*Loc. cit.*). He aquí un idealismo dogmático, distinto del idealismo problemático de R. Descartes. Por añadidura, el referido idealismo dogmático se hace acompañar de realismo transcendental, en el sentido de que concibe el espacio y el tiempo como propiedades de los objetos, objetos que son idénticos a cúmulos de sensaciones. El realismo kantiano es, en cambio, un realismo empirista, de acuerdo con el cual los objetos existen como fenómenos. Los objetos son conocidos, por agentes como nosotros, directamente, no indirectamente (como lo creyó J. Locke, quien sostuvo el realismo representativo o realismo de las representaciones mentales). En este respecto, el realismo kantiano es como el de Berkeley; pero difiere de este en el sentido de que el realismo epistemológico de Kant se hace acompañar de idealismo transcendental. Por añadidura, Kant sostuvo el realismo ontológico. En este respecto, su posición se ubica en las antípodas del anti-realismo ontológico del filósofo angloirlandés. El realismo kantiano es un realismo escéptico, si por realismo escéptico asumimos la tesis según la cual, la cosa en sí misma (sea o no sea material) existe con independencia lógica respecto de nuestras representaciones mentales (o bien de orden cognitivo, o bien de orden no cognitivo, por ejemplo las emocionales) y, sin embargo, no es susceptible de conocimiento humano (ni siquiera de conocimiento humano indirecto).

A. Schopenhauer (1788-1860), por su parte, creyó que la cosa en sí misma, para afirmar cuya existencia tenemos buenas razones epistémicas, es de orden volitivo (*Vd. Die Welt als Wille und Vorstellung*, II [El mundo como voluntad: Primera consideración]), en el sentido de que guarda una íntima conexión con los estados mentales de variedad desiderativa (o de especie volitiva). La cosa en sí misma no es espacial y no es temporal, a fuer de lo cual no puede individuarse (toda vez que el espacio y el tiempo son los principios de individuación de los objetos sensibles). Habida cuenta de que la identidad transtemporal presupone la existencia en el tiempo (o sea, la existencia en el tiempo del objeto transtemporalmente

idéntico), y la voluntad es radicalmente no temporal (no puede someterse a las exigencias nómicas del tiempo, *ex.g.* la irreversibilidad), aquella no puede denominarse transtemporalmente idéntica (=esta propiedad no puede predicarse con verdad de la voluntad). Tampoco puede decirse, con verdad, causa de objeto alguno, a fuer de que (a) la conexión causal presupone el principio de razón suficiente, del cual constituye una raíz o especificación (es una entre cuatro especificaciones del susodicho principio); (b) principio que presupone la dualidad fundamental (la más básica) del conocimiento humanamente posible, a saber: la del sujeto y el objeto, forma basamental (y por ello raigal) de todo conocimiento humanamente posible. Pero (c) la voluntad es ajena, a

cabalidad, a esa forma (no puede someterse a ella sin cesar de ser lo que es en sí misma). Luego, (d) la voluntad no puede decirse, con verdad, causa de objeto alguno (mediante la aplicación del silogismo hipotético y la aplicación del *modus tollendo tollens*). Q.E.D.

Me permito añadir que David Hume (1711-1776), autor de *Treatise of Human Nature* (1739, 1740) y de *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748) fue un antirracionalista (Vd. Quesada, 1998, 110). Un argumento fundamental (contra el racionalismo epistemológico) del filósofo ilustrado escocés puede ser reconstruido de la siguiente manera.

0. La razón (*N.b.*: con fundamento en la experiencia) no puede establecer la existencia del ente extramental. $\neg p$

1. Ninguna facultad cognitiva distinta de la razón puede establecer la existencia del ente extramental (de cuando menos uno). $\neg q$

2. $(\neg p \wedge q) \rightarrow \neg r$ (Si $0 \wedge 1$, entonces la existencia del ente extramental no puede ser humanamente conocida)

$\Downarrow$

La existencia del ente extramental no puede ser humanamente conocida. $\neg r$

No obstante,

3. r = (La existencia del ente extramental puede ser humanamente conocida)

$\Downarrow$

Cuando menos una facultad cognitiva distinta de la razón puede justificar epistémicamente la existencia del ente extramental (de cuando menos uno). $\neg q$

Un *modus ponendo ponens* fue transfigurado, por el filósofo ilustrado de Edimburgo, en un *modus tollendo tollens*.

4. $\neg \neg r$ (3 [doble negación])

5. $\neg(\neg p \wedge q)$ (2 & 4 [MTT])

6. $\neg \neg p \wedge \neg q$ (5 [teoremas de De Morgan])

7. $p \vee \neg q$ (6 [doble negación])

8. $\neg q$ (0 & 7 [*modus tollendo ponens*, esto es, silogismo disyuntivo]).³ Q.E.D.

Kant se inscribió en el formalismo y en el apriorismo, o sea, en la intersección no vacía de ambos conjuntos. Su formalismo es un formalismo apriorista, toda vez que afirma la existencia de formas *a priori* del conocimiento humano posible. Esas formas son o bien condiciones formales *a priori* de la sensibilidad, o bien condiciones formales *a priori* de la pensabilidad. Las primeras son, con exclusividad, el espacio y el tiempo; las segundas, los conceptos intelectuales, tanto puros, cuanto originarios, esto es,

las categorías. Con base en las categorías cabe, mediante construcción, elaborar una pluralidad de conceptos puros y no originarios (cabe denominarlos moleculares, para diferenciarlos de las categorías, las cuales son simples o, por así decirlo, la versión kantiana de lo atómico conceptual). Con base en las formas *a priori* de la intuición sensible cabe, en cambio, formar los predicables, los cuales son modos de aquellas (modos de la sensibilidad pura). Por ejemplo, la simultaneidad es un predicable (el cual presupone el tiempo).

Con arreglo al apriorismo kantiano, la aprioridad, modalidad epistémica, no es suficiente para la pureza; esta, en cambio, es suficiente para aquella. La aprioridad de los juicios no exige la pureza de cada uno de los conceptos involucrados, en el sentido de que la aprioridad de la justificación epistémica de los juicios no presupone la aprioridad de la habilitación de los conceptos (de todos ellos). Basta pensar, para constatar lo anterior, en la ley de causalidad, la cual involucra, como componente subsentencial, el concepto del cambio, el cual corresponde a un modo de la sensibilidad empírica.

La aprioridad es suficiente para la necesidad; esta, suficiente para aquella, de manera que ambas propiedades son mutuamente equivalentes. La misma consideración es aplicable a la aposterioridad y a la contingencia, esto es, la verdad contingente. La aprioridad y la aposterioridad son modalidades epistémicas; la necesidad y la contingencia, modalidades aléticas.

La analiticidad y la sinteticidad son modalidades semánticas. La primera es suficiente para la aprioridad; esta, necesaria y no suficiente para la analiticidad, a fuer de que la aprioridad y la sinteticidad tienen alcances que se intersecan no vacuamente (una de las tesis kantianas fundamentales es la existencia de juicios sintéticos *a priori*, los cuales son *simul* aumentativos, o sea, extensivos, y *a priori*; este es, de alguna manera, el núcleo del racionalismo kantiano).

Con arreglo a Kant, la sinteticidad *a priori* es algo así como un hecho objetivo de la mente (*quatenus* titular de intelecto y de razón); lo *simul a priori* y contingente, un objeto imposible.

La intuición humana posible es, con exclusividad, sensible, lo cual implica que depende, para su efectuación, de un objeto dado al psiquismo humano (*Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegengand gegeben wird* [KrV, A19, B33]). Si la intuición intelectual es posible (no lo sabemos; solamente sabemos que el concepto que de ella tenemos no es contradictorio en sí), entonces no está al alcance del intelecto humano, el cual es ectípico, no arquetípico. El intelecto humano no puede, en efecto, producir lo que piensa, esto es, conferir el ser a *x*, en la medida en que piensa *x*; solamente puede pensarlo; mejor expresado,

solamente puede formar juicios que involucran a *x* como sujeto lógico. En esta medida, es la facultad de los juicios. El intelecto forma los conceptos y usa de los conceptos para la formación de juicios respecto de contenidos judicables, los cuales son susceptibles de vehicular valores aléticos. En este concreto respecto, el intelecto es la facultad de lo verdadero y de lo falso. Las únicas inferencias que están a su alcance, son las inferencias inmediatas (las mediatas, en cambio, son productos de la razón [*Vernunft*] pura según su uso teórico, facultad distinta del intelecto [*Verstand*]).

La única intuición accesible al psiquismo (*Gemüt*) humano, es la intuición sensible (KrV, A19, B33), la cual es lo mismo que el conocimiento inmediato del objeto sensible. ¿Cuál es el objeto sensible *quatenus* objeto empírico? La apariencia (*Erscheinung*) o fenómeno. El fenómeno es lo mismo que el objeto indeterminado de la intuición sensible (*Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, heißt Erscheinung* [KrV, A11, B34]). Al fenómeno se opone el *noumenon*, o sea, el objeto de pensamiento. El *noumenon* no es lo mismo que la *Ding an sich*, porque esta tiene el ser; el *noumenon*, en cambio, podría no tener ser alguno. El *noumenon* es, sencillamente expresado, lo que podemos pensar sin que sobrevenga una contradicción; es, por ello, un contenido no contradictorio de aprehensión mental. Que no descubramos, al pensarlo, una contradicción, no implica su posibilidad. El concepto kantiano de posibilidad es más demandante que el concepto leibniziano de posibilidad. En primer lugar, que no descubramos en el *noumenon* una contradicción, no implica que no sea contradictorio en sí mismo; en segundo lugar, que no sea contradictorio (en sí) no implica que sea posible, como por posible entendamos lo que alguna vez adquiere el ser (esto es, lo que tiene el ser en algún intervalo temporal). El concepto kantiano de posibilidad guarda un ligamen relevante con el tiempo. Es, hasta donde se me alcanza, un concepto estadístico de posibilidad: *X* es posible si y solamente si *x* existe en cuando menos un intervalo temporal. He aquí la equivalencia que cabe inferir de la teoría kantiana respecto del esquematismo de la razón pura según su uso teórico.

Kant sostuvo un hilemorfismo epistemológico. Dos son los componentes del objeto cognoscendo, a saber: su materia y su forma. Su materia es lo mismo que en el objeto corresponde a la sensación (*Empfindung*) (La intuición sensible que se refiere mediante la sensación, al objeto, es la intuición sensible [*KrV*, A 20, B34])⁴; su forma, aquello que permite que la pluralidad del objeto se organice de acuerdo con unas ciertas relaciones (*KrV*, A20, B34). La materia es, necesariamente, *a posteriori* (y, por ello, contingente); la forma, *a priori* (*Loc. cit.*). La forma aquí referida es, desde luego, la forma pura, no la forma *in genere*, toda vez que (a) hay formas empíricas, *zum Beispiel*, los conceptos empíricos. (b) Todo concepto es una forma producida por el intelecto, ora con independencia de la experiencia (*Erfahrung*), ora con ocasión de cuando menos una experiencia. Así, pues, (c) no toda forma conceptual es *a priori*. Por ende, (d) no toda forma es *a priori*.

Para finalizar este *temptamentum* de *status quaestionis* —más un *conatus* que una realidad objetual—, precisaré que Kant entendió la categoría como el concepto intelectual puro y no derivativo. En esta medida, la categoría se diferencia tanto del concepto empírico, cuanto del concepto derivativo o compuesto. La categoría, huelga mencionar, se inscribe en la intersección no vacía del conjunto de los conceptos puros y el conjunto de los conceptos no derivativos (o simples). La categoría es un objeto exclusivamente mental, a saber: una condición formal *a priori* de la pensabilidad. Es un objeto mental porque es una forma *a priori* de la inteligibilidad de los objetos; una forma de acuerdo con la cual, necesariamente, nos representamos de manera intelectual los objetos. Mediante la categoría, el objeto es sometido a las condiciones de la unidad transcendental de la conciencia, esto es, la unidad sintética primigenia de apercepción (por virtud de la cual, todo objeto es titular de una necesaria unidad, unidad que podemos denominar transcendental, con el fin de diferenciarla de la unidad categorial, la cual es una unidad numérica).

La categoría depende, con exclusividad, de la facultad de los juicios, es decir, el intelecto. No preexiste en las cosas en sí mismas. La teoría kantiana de las categorías es conceptualista,

no realista ni nominalista. Las categorías son universales conceptuales, no universales *extra mentem* (*uniuersalia in essendo*); tampoco universales lingüísticos o, mejor aún, semióticos (universales cuya universalidad es, *exclusiue*, la universalidad *in significando*).⁵

Todo juicio es susceptible, en plena conformidad con la tabla de los juicios, de una clasificación con arreglo a cuatro géneros categoriales. En cada uno de ellos hay tres hipónimos, los cuales son las formas de los juicios. La deducción metafísica de los conceptos intelectuales puros consiste en el establecimiento de las correspondencias biunívocas que subsisten entre aquellas y las categorías.

En la cantidad, las formas son la universalidad, la particularidad y la singularidad; en el género de cualidad, la afirmatividad, la negatividad y la infinitud; en la relación, la categoricidad, la hipoteticidad y la disyuntividad; en el género de modalidad, finalmente, la problematicidad, la asertoricidad y la apodicticidad (*KrV*, A70, B95). A cada una de las formas judicativas (=Estip. FJ) le corresponde un concepto intelectivo puro (=Estip. C).

La tabla de las categorías ([Die] *Tafel der Kategorien*)

El género de cantidad (categoría matemática)

- A.A. Universalidad (FJ) ↔ unidad (C);
- A.B. Particularidad (FJ) ↔ pluralidad (C);
- A.C. Singularidad (FJ) ↔ totalidad (C)

El género de cualidad (categoría matemática)

- (B.A) Afirmatividad (FJ) ↔ afirmación (C);
- (B.B) Negatividad (FJ) ↔ negación (C);
- (B.C) Infinitud (FJ) ↔ limitación (C)⁶

El género de relación (categoría dinámica)

- (C.A) Categoricidad (FJ) ↔ inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*) (C);

(C.B) Hipoteticidad (FJ) $\leftrightarrow$ causalidad y dependencia (causa y efecto) (C);

(C.C) Disyuntividad (FJ) $\leftrightarrow$ la comunidad (*Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*)

[la acción recíproca entre el agente y el paciente]] (C)

El género de modalidad (categoría dinámica)

(D.A) Problematicidad (FJ) $\leftrightarrow$ posibilidad-imposibilidad (C);

(D.B) Asertoricidad (FJ) $\leftrightarrow$ ser-no ser (C);

(D.C) Apodicticidad (FJ) $\leftrightarrow$ necesidad-contingencia (C) (*KrV*, A80, B106)

Las categorías modales solo conciernen al modo de relación subsistente entre el objeto y la facultad de los juicios. Por lo tanto, la categoría modal no contribuye, con contenido, a la constitución intrínseca del juicio.⁷

A cada una de las categorías, finalmente, le corresponde un principio sintético del intelecto puro.⁸

§I.III. La hipótesis de indagación: «No son mutuamente consistentes». / (I.III.I) N.b.: He aquí el *demonstrandum* de la indagación.

§I.IV. La justificación epistémica de la hipótesis de indagación consistirá en el desarrollo argumentativo por enunciar. / (I.IV.I) N.b.: He aquí la futura *demonstratio*.

§I.V. La conclusión del desarrollo argumentativo por enunciar será la tesis demostrada (o sea, el *demonstrandum quatenus propositio demonstrata*. / (I.V.I) N.b.: La tesis demostrada (*thesis demonstrata siue demonstratum*) es lo mismo que la hipótesis de indagación (*hypothesis*), en la medida en que esta ha sido epistémicamente justificada; o sea, lo mismo que la conversión de la hipótesis en tesis establecida con legitimidad epistémica). En la filosofía teórica, la justificación epistémica de los *demonstranda* suele ser ilativa, esto es, argumentativa.

§II

He aquí una manera alternativa de enunciar la aporía kantiana (fundamental) subyacente bajo la *Kritik der reinen Vernunft*. Procederé, para ocuparme de ella (y para evidenciarla bajo la especie de un argumento), al procedimiento decisorio de la prueba indirecta.

0. Si el *explanans* kantiano de la génesis de las apariencias es verdadero, entonces la teoría kantiana acerca de las categorías ($=_{\text{Estip.}}$ la categorología kantiana) no es verdadera. $\Rightarrow p \rightarrow \neg q$

1. Si la teoría kantiana acerca de las categorías es verdadera, entonces el *explanans* kantiano de la génesis de las apariencias no es verdadero. $\Rightarrow q \rightarrow \neg p$
 $\Downarrow$
 $\neg(p \wedge q)$
2. $\neg(p \wedge q)$ (el supuesto para la *reductio ad impossibile* [$=_{\text{Estip.}}$ *RAI*])
3. $p \wedge q$ (2 [doble negación])
4. p (3 [simplificación])
5. $q \wedge p$ (3 [conmutación])
6. q (5 [simplificación])
7. $\neg q$ (0 & 4 [*modus ponendo ponens*])
8. $q \wedge \neg q$ (6 & 7 [producto]) $\perp$
9. $\neg(p \wedge q)$ (2-8 [*RAI*]). *Q.E.D.*

¿Por qué es 0, un enunciado verdadero? Habida cuenta de que (a) si el *explanans* kantiano de la génesis de las apariencias es verdadero, entonces la categoría de la causa puede ser aplicada, con legitimidad, a un no fenómeno (a cuando menos uno). (b) Con arreglo a la teoría kantiana acerca de las categorías, ninguna categoría puede ser aplicada, con legitimidad, a un no fenómeno (o sea, no existe no fenómeno alguno al cual pueda ser aplicado, con legitimidad cognitiva, categoría alguna). $\vdash$ Existe cuando menos una circunstancia en la cual la teoría kantiana acerca de las categorías, no es verdadera. (c) Si este es el caso, entonces la teoría kantiana acerca de las categorías no es verdadera. $\vdash$ La teoría kantiana acerca de las categorías no es verdadera.

¿Por qué es 1, un enunciado verdadero? Habida cuenta de que (a) si p , entonces ninguna categoría puede ser aplicada, con legitimidad, a

un no fenómeno. Empero, (b) la causa no fenoménica de la apariencia es un no fenómeno. $\vdash$ La categoría de la causa no puede ser aplicada, con legitimidad, a la causa no fenoménica de la apariencia. (c) Si este es el caso entonces el *explanans* kantiano de la génesis de las apariencias no es verdadero. $\vdash$ El *explanans* kantiano de la génesis de las apariencias no es verdadero.

Puede suponerse que la apariencia (*die Erscheinung*) es absoluta y exactamente lo mismo que la *Ding an sich*, en la medida en que es dada a la conciencia del cognoscente; esto es, la apariencia y la *Ding an sich* son especies o modos de presentación de uno y el mismo *nominatum*. Mas, si este fuese el caso entonces tendríamos acceso epistémico a la cosa en sí misma; desde luego, no bajo la especie de cosa en sí misma sino bajo la especie de apariencia, mas, tendríamos acceso epistémico a aquella. Y si este fuese el caso entonces la inaccesibilidad epistémica de la *Ding an sich* se mitigaría; sería no plena sino, antes bien, atemperada. Por añadidura, si la cosa en sí misma y el fenómeno son lo mismo (desde esta perspectiva el fenómeno es aspectualmente distinto de la cosa en sí misma, no realmente distinto de ella), entonces difícilmente podríamos edificar la doctrina kantiana acerca de la libertad, esto es, la eleuterología kantiana.⁹

Una objeción como esta es vulnerable si se adopta el monismo anómalo, el cual guarda una ostensible similitud en relación con el monismo de aspecto dual. En la filosofía de la mente hay una orientación teórica de acuerdo con la cual, las propiedades mentales son supervenientes sobre propiedades físicas (sobre cuando menos una propiedad física), no propiedades nómicamente vinculadas con las últimas o realmente idénticas a propiedades físicas (a cuando menos una propiedad física). La tesis de (a) la conexión nómica y la tesis de (b) la identidad son tesis fisicistas (comúnmente denominadas, quizás con impropiedad, materialistas) (*Vd.* Honderich [editor] 2008, 1076, col. 2). La tesis de la superveniencia, en la medida en que se concreta como una tesis ontológico-especial de la filosofía de la mente, la cual es una ontología regional (una ontología de lo mental), es semejante al monismo anómalo davidsoniano, con arreglo al cual aun cuando las propiedades mentales son ontológicamente

reducibles a propiedades físicas (tesis ontológicamente monista), la reducción de los conceptos mentales a los conceptos físicos no cabe, aun cuando los primeros sean supervenientes sobre los segundos (tesis metateórica no monista); son irreducibles de acuerdo con el siguiente sentido: «[N]o pueden ser totalmente analizados [o sea, teóricamente reducidos a] o definidos en [definidos apelando a] términos físicos» (lo interpolado es mío) (Honderich [editor] 2008, 809, col.s. 1 y 2).¹⁰ Según el filósofo norteamericano, no existe una sola ley psicofísica *stricto sensu* (*Loc. cit.*).¹¹

Notas

1. He aquí una manera alternativa de enunciar la dificultad.

0. $p \rightarrow \neg q$

1. $q \rightarrow \neg p$

2. p (*ex hypothesi*)

3. q (*ex hypothesi*)

4. $\neg q \rightarrow \neg p$ (0 [transposición])

5. $q \rightarrow \neg p$ (4 [doble negación])

6. $\neg p \rightarrow \neg q$ (1 [transposición])

7. $p \rightarrow \neg q$ ([doble negación])

8. $\neg q$ (2 & 7 [MPP])

9. $\neg p$ (3 & 5 [MPP])

10. $q \rightarrow \neg q$ (3-8 [descarga de la hipótesis])

11. $p \rightarrow \neg p$ (2-9 [descarga de la hipótesis])

Así, pues, si p es verdadera entonces p no es verdadera ($\neg p \rightarrow \neg p$), y si q es verdadera, entonces q no es verdadera ($\neg q \rightarrow \neg q$). Luego, p no es verdadera, tampoco q lo es (por las dos anteriores, mediante el procedimiento deductivo de *consequentia mirabilis*). *H.e.*,

' $p \rightarrow \neg p$ ' $\vdash$ ' $\neg p$ ';

' $q \rightarrow \neg q$ ' $\vdash$ ' $\neg q$ '

En esta medida,

' $p \wedge q$ ' $\vdash$ ' $\neg(p \wedge q)$ '

2. Si ambas proposiciones (*h.e.*, p y q) son recíprocamente incompatibles, entonces su tabla veritativo-funcional es la siguiente.

p	q
V	F
V	V
F	V
F	F

I.e., la tabla que corresponde al operador *Nand* u operador de Sheffer (=la constante lógica de incompatibilidad, con base en la cual son

expresables las dieciséis funciones binarias de verdad).

3. *Vd.* el estupendo comentario de José Daniel Quesada Casajuana en Quesada C. 1998, 110.
4. De lo cual puede inferirse, con legitimidad, que el filósofo prusiano creyó que la sensación tiene una referencialidad, a saber: *aboutness* o, quizás, una dirección de ajuste. ¿Relativamente a qué? Al objeto (*Gegenstand*).
5. He negado, por ello, que la categorología kantiana sea realista y que la categorología kantiana sea nominalista, a saber: una categorología de acuerdo con la cual, los conceptos categoriales son, con exclusividad, *flatus uocis*; mejor aún, no preexisten, ni siquiera lógicamente, a la operación agrupadora, *i.e.*, aquella mediante la cual agrupamos objetos.

6. La proposición universal indefinida establece, por ejemplo, lo siguiente:

$\forall x (Ex \rightarrow \neg Ax)$ =(para todo valor del rango de valores de x , si x es un elefante entonces x es un no anélido).

La proposición universal negativa establece, por ejemplo, lo siguiente:

$\neg \exists x (Ex \wedge Ax)$ =(no existe valor alguno del rango de valores de x , tal que x sea, con simultaneidad, un elefante y un anélido).

Empero, la anterior es lógicamente equivalente a la siguiente:

$\forall x (Ex \rightarrow \neg Ax)$

Así, pues, la proposición universal negativa es lógicamente equivalente a la proposición universal indefinida y, por lo tanto, toda vez que las proposiciones universales negativas son ineliminables, no parece haber espacio, en una taxonomía lógica, para las proposiciones universales indefinidas. Las universales indefinidas son reductibles a las universales negativas. En esta medida, toda proposición universal con significado es, o bien afirmativa, o bien negativa. No cabe la división trimembre adoptada por I. Kant en su *Analítica de los conceptos*, capítulo I, de su *Crítica de la razón pura* (Analítica de los conceptos, capítulo I, sección 2, §9 [KrV, A70, A71, B95, B96]).

No se equivocó, en cambio, en cuanto al reconocimiento de la irreductibilidad (en la lógica transcendental) de las proposiciones singulares a las universales, toda vez que las proposiciones singulares (en el respecto cuantitativo) deben ser diferenciadas de las universales (en el respecto cuantitativo), a las cuales no equivalen. Si erró al establecer que en la lógica general las primeras,

o sea, los juicios singulares, subsúmense bajo los universales, es decir, los juicios universales (Analítica de los conceptos, capítulo I, sección 2, §9 [KrV, A71, A72; B97]). Los juicios singulares son juicios predicativos; los no singulares, juicios de inclusión.

7. Desde este punto kantiano de vista, la causalidad no es un modo necesario de ser que, como J. Baldwin sugirió, pertenezca de manera tal a los objetos que, sentado el fundamento, necesariamente se deriva el consecuente o efecto dependiente de, cuando menos, un estado factual de cosas; de manera que siempre que sea el caso que lo primero, lo segundo también acontecerá. La causalidad *kantiano sensu* es, desde el punto de mira del idealismo transcendental del Regiomontano, una condición formal *a priori* para la pensabilidad del objeto *quoad nos* posible; una manera de ser que, abrogado el sujeto transcendental, cesa *eo ipso* de existir. El modo de ser no pertenece a las cosas tales como son en sí, abstracción hecha del concurso cognitivo de quien conoce, sino al objeto de conocimiento en tanto que él participa de esa retícula que es la experiencia, conexión sintética de las percepciones sensoriales. El objeto es lo mismo que aquello bajo cuyo concepto se reúne (o se integra) una cierta pluralidad sensorial. El objeto es, con arreglo al sentido epistemológico, el fenómeno *qua* sometido a cuando menos un concepto. «Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist» (KrV, B137). [Pero el objeto es aquello en cuyo concepto, la pluralidad de una intuición dada es reunida].

8. *N.b.*: G. W. F. Hegel, por cierto, propuso la presente clasificación de los juicios. (a) Los de existencia (corresponden a los de cualidad *kantiano sensu*), los cuales son ora afirmativos, ora negativos, ora indefinidos; (b) los de reflexión (corresponden a los de cantidad *kantiano sensu*), los cuales son o bien universales, o bien particulares, o bien singulares; (c) los de necesidad (corresponden a los de relación *kantiano sensu*), los cuales son o categóricos, o hipotéticos, o disyuntivos; (d) finalmente, los de concepto (corresponden a los de modalidad *kantiano sensu*), problemáticos, asertóricos o apodícticos (*Vd.* Mondolfo, 1982, 17).
9. Desde el punto de mira de un expresionismo ontológico similar al sostenido por Spinoza en por ejemplo su *Ethica* (escolio de la proposición 7 de la Parte Segunda, la cual se intitula *De*

Natura, & *Origine Mentis*, y contiene la ontología spinoziana de la mente), la *Ding an sich* y la *Erscheinung* no pueden interactuar causalmente, puesto que son uno y el mismo ente real (el cual es, *quatenus nominatum*, rigurosamente idéntico a sí mismo), ente real susceptible de referencia bajo las especies de cuando menos dos aspectos mutuamente irreducibles (teóricamente irreducibles con reciprocidad), *scil.*: la realidad en sí misma y la fenomenalidad. (a) Su distinción es aspectual, no real. Pero (b) la interacción causal presupone la distinción real subsistente entre los agentes que interactúan causalmente. Luego, (c) la cosa en sí misma y la apariencia no pueden interactuar causalmente (por *a* & *b*).

10. *N.b.*: La entrada fue redactada por Donald Davidson (1917-2003). Respecto de este tema, Davidson escribió con maestría en *Mental Events (Essays on Action and Events)* [Oxford, 1980]).
11. *N.b.*: Si un conjunto de propiedades sobreviene sobre otro conjunto de propiedades, entonces esa superveniencia puede ser de dos especies, a saber: o bien lógica, o bien nómica. Un ejemplo de superveniencia lógica es la del *status* del poliedro, relativamente a la propiedad geométrica que confiere su especificidad a los tetraedros; uno de superveniencia nómica, la de la propiedad física de densidad, relativamente a las propiedades físicas de masa y volumen. Huelga mentar que la superveniencia nómica es la superveniencia que presupone una ley natural (*Vd.* Gutting, 2009, 126).

Ted Honderich. Editada y traducida al español por Carmen García Trevijano. Coordinación editorial y supervisión de la redacción de los lemas correspondientes a la filosofía en lengua española: Manuel Garrido Jiménez. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.).

Kant, Immanuel. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, "Philosophische Bibliothek" (volumen 505 de la colección).

Mondolfo, Rodolfo. (1982). Prólogo a G. W. F. Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Quinta edición castellana (cuarta edición en Ediciones Solar, S.A., marzo de 1982). Traducción directa del alemán por Augusta Algranati de Mondolfo y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, S.A., Biblioteca "Solar", 8-24.

Quesada Casajuana, José Daniel. (1998). *Saber, opinion y ciencia. Una introducción a la teoría del conocimiento clásica y contemporánea*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., "Ariel Filosofía".

I.M.D.G.

Juan Diego Moya Bedoya (juan.moya@ucr.ac.cr). Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (sección de Tradiciones y Debates Filosóficos)

Las fuentes consultadas

- Bradley, Raymond & Norman Swartz. (1988). *Possible Worlds. An Introduction to Logic and Its Philosophy*. First published 1979. Fourth Printing. Indianapolis: Hackett Publishing Co., Inc. Published in Great Britain by Basil Blackwell Publisher.
- Gutting, Gary. (2009). *What Philosophers Know. Case Studies in Recent Analytic Philosophy*. Cambridge, Nueva York y Melbourne: Cambridge University Press.
- Hanson, Norwood Russell. (2020). *What I Do Not Believe, and Other Essays*. Second Edition. Matthew D. Lund (Editor). First Edition Edited by Stephen Toulmin and Harry Woolf (D. Reidel Publishing Co., 1971). Springer Nature B. V.
- Honderich, Ted (Editor). (2008). *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Segunda edición (2005). Director:

Recibido: 17 de febrero.
Aprobado: 24 de febrero.

Jorge Morales Delgado

Sobre los caminos inacabados e inciertos de la lógica: El caso de las lógicas no-monotónicas

Resumen: *En el prólogo de la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura, Immanuel Kant ofrece una visión de la lógica como ciencia completamente concluida. No obstante, avances posteriores han mostrado que esta idea kantiana es errada. El presente trabajo ofrece una discusión de las lógicas no-monotónicas y algunos de sus presupuestos filosóficos como ejemplo de un sistema formal de muy reciente desarrollo con un trasfondo interdisciplinario que nos permite entender una clase particular de inferencias propias del razonamiento humano. En este sentido, las lógicas no-monotónicas son un caso paradigmático que muestra lo distante que está la lógica contemporánea de ser una ciencia perfecta y acabada.*

Palabras Clave: *Kant, lógica, razonamiento, no-monotonía, retractabilidad.*

Abstract: *In the prologue of the second edition of the Critique of Pure Reason, Immanuel Kant offers a vision of logic as a science completely finished. Nevertheless, further advances have proven this Kantian idea wrong. The current work offers a discussion of non-monotonic logics and some of the philosophical presuppositions as an example of a formal system of very recent development with an interdisciplinary background that allows us to understand a particular class of inferences of human reasoning. In this sense, non-monotonic*

logics are a paradigmatic case which shows how distant is logic from being a perfect and finished science.

Palabras Clave: *Kant, logic, reasoning, no-monotonicity, defeasibility.*

1. Introducción

En el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* de Immanuel Kant (1997), elabora la siguiente idea sobre el desarrollo de la lógica:

Que la lógica ha tomado este camino seguro desde los tiempos más antiguos es algo que puede inferirse del hecho de que no ha necesitado dar ningún paso atrás desde Aristóteles, salvo que se quieran considerar como correcciones la supresión de ciertas sutilezas innecesarias o la clarificación de lo expuesto, aspectos que afectan a la elegancia, más que a la certeza de la ciencia. Lo curioso de la lógica es que tampoco haya sido capaz, hasta hoy, de avanzar un solo paso. Según todas las apariencias se halla, pues, definitivamente concluida.

De acuerdo con esta imagen, en ese momento la lógica se podía concebir como un objeto acabado y desarrollado a tal punto que todo



cuanto podía ser investigado o desarrollado, había sido alcanzado. Desde esta perspectiva, la lógica es un ejemplo de una ciencia perfecta y concluida. No obstante, en la actualidad, el desarrollo de la lógica no podría estar más lejos de esta imagen kantiana (Gaines 2010).

Son muchos los problemas, avances, desarrollos y construcciones de sistemas formales clásicos y no-clásicos que han surgido desde que Immanuel Kant postulara la idea de la lógica como ciencia acabada (Batens 2009). Desde las lógicas difusas y plurivalentes hasta las lógicas paraconsistentes y lógicas de la relevancia, en la actualidad la cantidad de sistemas formales alternativos y las subsiguientes discusiones filosóficas sobre la idoneidad de cada uno de estos sistemas, nos trazan un panorama amplísimo sobre los límites y alcances de la lógica.

En este sentido, la idea kantiana aun cuando errada (Camacho 2006), nos permite apreciar el enorme avance que ha tenido la lógica, así como el impacto que ha devenido como resultado de su aplicación a muchas disciplinas como lo son la computación, lingüística y la psicología entre otras (Palau 2014). Asimismo, estas aplicaciones de la lógica han influido en el desarrollo de sistemas formales con una variada gama de presuposiciones filosóficas y particularidades técnicas.

En el presente artículo, se investigan las principales características, motivaciones y presupuestos filosóficos de uno de los sistemas formales desarrollados en este avance reciente de lógicas aplicadas, a saber, las lógicas no-monotónicas. Se discute cómo surge esta familia de lógicas no-clásicas, su impacto en la concepción contemporánea de lo que es una relación de consecuencia lógica, y cómo la aplicación de estas lógicas ha influido sobre el estudio filosófico del razonamiento retractable, escapando así de la aseveración kantiana del carácter completo y acabado de la lógica.

Para atender lo anterior, el presente trabajo se organiza de la siguiente forma. Después de esta breve introducción se analiza los conceptos de retractabilidad y no-monotonía los cuales son cruciales para entender la lógica no-monotónica. Posteriormente, se discuten los antecedentes y motivaciones para el estudio de la no-monotonía, que contextualiza el surgimiento de esta familia

de lógicas no-clásicas. Luego, se reflexiona sobre el problema de la delimitación del concepto de no-monotonía, el cual es objeto de discusión sobre sus límites y alcances. Seguidamente, se exponen las aproximaciones metodológicas al estudio del razonamiento no-monotónico: (a) como apartado de la lógica y (b) como apartado de la epistemología. Esto ilustra las dos formas convencionales bajo las cuales se aborda el problema de la no-monotonía. Finalmente, se discute una tipología de problemas en el razonamiento no-monotónico: (a) lugar de los conflictos y (b) formas de resolver los conflictos. Estas categorías permiten clasificar, a grandes rasgos, una amplia gama de problemas que surgen en el contexto del razonamiento no-monotónico.

Aun cuando la aseveración kantiana citada al inicio es incontrovertiblemente equívoca (Camacho 2006), es ilustrativo visibilizar el significativo desarrollo, las profundas transformaciones y el enorme rango de aplicación que tiene la lógica en la actualidad. Lo anterior no tiene como fin recalcar la inexactitud de la tesis kantiana sobre el desarrollo de la lógica, sino que nos permite apreciar el enorme camino que ha recorrido de lo que en algún momento fue una rama de la filosofía y que hoy es un campo de trabajo interdisciplinario en el que confluyen una gran cantidad de saberes como lo son la matemática, computación, psicología y filosofía (Wolenksi 2016). Este recorrido ofrece una perspectiva sobre la compleja y variopinta tarea de la lógica, y la imposibilidad de entenderla correctamente como una mera rama de la filosofía. La comprensión de esta perspectiva es condición necesaria para asimilar el desarrollo de la lógica y la única manera de adentrarse en el avance de la misma.

2. Retractabilidad y No-monotonía

La falibilidad de las inferencias en el contexto del razonamiento humano es un rasgo ampliamente consensuado en la epistemología contemporánea. Este atributo es un presupuesto esencial en la comprensión de los diversos mecanismos de la cognición humana (Stenning & Van Lambalgen 2012). La naturaleza falible del razonamiento humano hace que, las conclusiones

producto de los procesos inferenciales tengan un marcado carácter de falibilidad y/o corregibilidad. Estas conclusiones son tentativas y están abiertas a ser corregidas i.e., retractables (Costa 1999). El rasgo de retractabilidad y falibilidad del razonamiento humano frecuentemente ha sido enfocado como una forma subóptima de procesar información inferencialmente. No obstante, el razonamiento retractable es un modo común e inherente en el contexto de operar exitosamente en un entorno determinado (Pollock 1995).

En contraposición al razonamiento humano como un proceso falible y propenso a la corrección, gran cantidad de modelos formales se fundamentan en la presunción contraria, según la cual el conocimiento crece de forma lineal en función de la iteración continua de la aplicación de una operación de consecuencia lógica sobre un conjunto de información (Morales 2023). Esta dinámica se materializa a través del principio de monotonía, el cual está contenido en la lógica clásica y los sistemas formales afines. El principio de monotonía refleja la dinámica según la cual, una vez que una o varias conclusiones han sido computadas a partir de un conjunto de información, la ulterior adición de información al conjunto inicial no menoscaba ninguna de las conclusiones previamente establecidas (Costa 1999). Dicho de otra manera, una conclusión no puede ser retrotraída si esta ha sido derivada en un punto previo del proceso de inferencia, indistintamente de la información que haya podido haberse adicionado. Esto es conocido como el principio de monotonía (Morales 2023).

En términos formales, si hemos inferido algún enunciado α de un conjunto de enunciados Γ , tal que:

$$\Gamma \vdash \alpha$$

El principio de monotonía nos garantiza que, si agregamos algún otro enunciado δ al conjunto Γ , seguiremos preservando la inferencia inicial del enunciado α a partir del conjunto Γ original, tal que:

$$\Gamma \cup \{\delta\} \vdash \alpha$$

Es decir, dado un conjunto de enunciados Δ tal que $\Delta \vdash \phi$, el principio de monotonía nos garantiza que, la unión $\Delta \cup \Delta'$, para todo conjunto de enunciados Δ' , preserva la inferencia de cualquier ϕ ; es decir $\Delta \cup \Delta' \vdash \phi$ (Morales 2023).

Este principio determina una dinámica según la cual, la adición de elementos al conjunto sobre la cual se aplica una operación de consecuencia lógica no menoscaba las inferencias que podemos hacer. Así, cuando agregamos información a un conjunto de creencias, las conclusiones deducibles del conjunto extendido no se ven menoscabadas en virtud de la información adicional.

Para mejor ilustrar lo anterior, consideremos el siguiente argumento:

1. Las aves vuelan
2. Tweedy es un ave
3.

 Tweedy vuela

De acuerdo con la situación anteriormente descrita, la conclusión de que *Tweedy vuela* se sigue de las premisas. No obstante, a diferencia de la lógica clásica, la lógica no-monotónica, trata de dar cuenta de una clase más amplia de las inferencias propias del razonamiento humano, en las cuales las conclusiones pueden ser retrotraídas en virtud de información adicional de la cual dispongamos. De acuerdo con la no-monotonía, si hemos inferido algún enunciado α de un conjunto de enunciados Γ :

$$\Gamma \vdash \alpha$$

La adición de algún otro enunciado δ al conjunto Γ , puede menoscabar la inferencia inicial de α :

$$\Gamma \cup \{\delta\} \nvdash \alpha$$

Es decir, dado un conjunto de enunciados Δ tal que $\Delta \vdash \phi$ y un conjunto de enunciados Δ' , podemos tener que $\Delta \cup \Delta' \nvdash \phi$ (Morales 2024). Siguiendo con el ejemplo anterior, podemos agregar una premisa al conjunto inicial, de forma que el nuevo contexto refleje lo siguiente:

1. Las aves vuelan
2. Tweedy es un ave
- 2b. Tweedy is un pinguino.
3.

 Tweedy Vuela

En esta versión modificada de la inferencia, la conclusión que, en algún momento se tuvo como satisfactoria ahora parece inadecuada. En

particular, el conjunto de creencias aumentado con la afirmación «*Tweety es un Pingüino*» nos impide inferir aquella conclusión que podíamos deducir inicialmente. Este ejemplo ilustra una característica básica del razonamiento que es recurrente en varios dominios de conocimiento, a saber, que la adición de información o creencias a nuestro acervo de conocimiento no sigue el patrón propuesto en el principio de monotonía; i.e. la información no crece linealmente en función de una relación de consecuencia lógica.

Ahora bien, la dinámica que subyace al principio de monotonía refleja satisfactoriamente ciertos dominios tales como el razonamiento matemático. El sistema axiomático de la geometría euclidiana es un ejemplo clásico de esta dinámica. En este sistema, si tenemos un conjunto de enunciados del cual obtenemos alguna conclusión, la adición de algún otro enunciado al conjunto inicial no va a menoscabar la conclusión previamente establecida. No obstante, este modelo no es adecuado para dar cuenta de los procesos de inferencia en contextos más amplios. El ejemplo de *Tweedy* ilustra la forma en que el principio de monotonía no da cuenta de los mecanismos y procesos asociados a una amplia clase de inferencias del razonamiento humano. La adición de información, a través de una premisa nueva, menoscaba la conclusión. Así, las lógicas no-monotónicas procuran modelar una amplia gama de procesos de inferencia en los que la adición de información puede menoscabar, corregir o retrotraer inferencias previas.

3. Antecedentes

La imagen de estabilidad que proporciona el principio de monotonía sobre los procesos de inferencia no da cuenta de que el razonamiento humano involucra situaciones en las que la adición de información nueva puede conducirnos a retractar conclusiones que fueron previamente establecidas (Kraus, Lehman & Magidor 1990). Así, la monotonía es una propiedad muy restrictiva, y a pesar de la ventaja de garantizar la exclusión de inferencias potencialmente erradas a través de la restricción de la relación de consecuencia lógica, resulta que es altamente

contraproducente para la comprensión de la cognición humana (Gaines 2010).

En este sentido, la presunción metodológica de la monotonía recientemente se ha considerado inadecuada como para aplicarse a campos como la epistemología, ciencias cognoscitivas e inclusive en la construcción de modelos computacionales del razonamiento humano (Costa 1999). Así, la certeza epistémica que ofrece la monotonía está lejos de ser la norma en el razonamiento humano, y esta perspectiva coloca un alto requerimiento epistémico y restringe la clase de inferencias con las que operan los seres humanos (Nute 2003). Abstracción hecha de la evidente falibilidad de los procesos de inferencia, las modalidades retractables de inferencia también han sido vistas como formas subóptimas de razonamiento de lo que de otra forma podrían ser mejores mecanismos de inferencia (Koons 2017). El resultado de la aproximación monotónica consiste en que relega un fragmento del conocimiento que no se adecúa a la presunción de la monotonía.

Ahora bien, la retracción de creencias puede ocurrir por una plétora de razones que van desde la falibilidad de diversos procesos cognoscitivos, tales como sesgos de juicios hasta modulaciones de la información provocadas por el entorno, los cuales interfieren con procesos óptimos de inferencia que influyen en la forma en la cual procesamos información y extraemos conclusiones de la misma. Strasser & Antonelli (2018) identifican tres condiciones generales mediante las cuales nuestras inferencias de razonamiento cotidiano pueden fallar.

En primer lugar, nuestras inferencias retractables siguen patrones y reglas prototípicas, que en términos generales son adecuadas, pero no dan cuenta exhaustiva de todas las instancias que pueden no adecuarse a la regla. Esto se refleja en la regla prototípica '*Las aves vuelan*', en la que algún ave en particular puede no satisfacer a la regla. En segundo lugar, la explicación de un fenómeno puede ser corregida a la luz de nueva información que nos permita dar cuenta del mismo de una manera alternativa, lo cual convierte a la explicación inicial en una aseveración que deba ser retrotraída. Finalmente, existen casos en que las inferencias y conclusiones que

hacemos a partir de un conjunto de información son estrictamente tentativas, con lo que estas conclusiones son necesariamente falibles por definición (Strasser & Antonelli 2018).

En virtud de las dificultades previamente expuestas, y la correlativa complejidad del modelo falible de razonamiento, es que este ha sido desatendido por modelos de inferencia de carácter infalibles (Meheus & Nickles 1999). Esto es, modelos de inferencia en los que las conclusiones no pueden ser retractadas. La razón de lo anterior atiende a varios puntos. Esta y otras perspectivas similares sostienen que el conocimiento sólo es asequible a través de procesos de razonamiento no sujetos a retractaciones, tales como ocurre en el dominio de conocimiento matemático.

Uno de los aspectos centrales de las lógicas no-monotónicas radica en que más que seguir o adecuarse a un principio determinado, estas se caracterizan sencillamente por carecer de la propiedad de monotónia (Rankin 1988). De este modo, son varias las formas en que un sistema lógico puede clasificarse como no-monotónico. En este sentido, existe toda una familia de lógicas que son no-monotónicas pero que, aparte de no incluir el principio de monotónia, comparten poco entre sí (Nute 2003). No obstante, las lógicas no-monotónicas comparten el objetivo de estudiar los sistemas lógicos que omiten el principio de monotónia y mejor reflejen los principales procesos asociados con el razonamiento humano, tal y como se expuso anteriormente (Pollock 1995).

4. Delimitación

Como hemos mencionado anteriormente, el razonamiento no-monotónico puede ser definido como la modalidad de inferencia que no se adecúa al principio de monotónia. Dicho de otra forma, el razonamiento no-monotónico es un mecanismo deductivo en el que las conclusiones son tentativas y pueden ser retractadas posteriormente (Morales 2024). De acuerdo con esta perspectiva, la adición de información en conjunción con la posibilidad de retrotraer inferencias previas determina el carácter retractable

de esta modalidad de inferencia (Pollock 1987). El simple hecho de no adherirse al principio de monotónia deja un amplio margen sobre cómo se concibe positivamente y materializa el concepto de razonamiento no-monotónico. No obstante, este es un primer punto de partida en la concepción de las lógicas no-monotónicas (Lehman & Magidor 1992).

La necesidad de proveer una delimitación del concepto de lógicas no-monotónicas, y del razonamiento no-monotónico en general, se debe a la amplia gama de modalidades del razonamiento humano que escapan a los principios de la lógica clásica como el principio de monotónia (Kraus, Lehmann & Magidor 1990). Tales patrones de razonamiento tienen una gran variedad de presupuestos y no necesariamente instancian la misma dinámica. Así, surge la discusión sobre los límites y alcances de lo que pueda ser considerado como razonamiento no-monotónico (Rankin 1988). Por ejemplo, existen varios patrones de razonamiento que no se adecuan a los estándares de la lógica clásica, pero la simple no satisfacción de estos no implica que pueda ser catalogado como no-monotónico. A pesar de los rasgos comunes que se pueden encontrar en muchas aproximaciones al razonamiento no-monotónico, existen una plétora de matices sobre este concepto. Sobre este punto, Koons (2017) sugiere una distinción entre un *sentido amplio* y un *sentido restringido*.

El *sentido amplio* del razonamiento no-monotónico se refiere a varias formas de razonamiento no-deductivo en las que las inferencias son llevadas a cabo de tal forma que contempla la corrección y falibilidad de sus conclusiones, tales como el razonamiento abductivo y analógico. Este sentido amplio puede incluir lo que Strasser y Antonelli denominan *razonamiento dinámico* que involucra reglas de generalidad, así como razonamiento abductivo y probabilístico (2018). Ahora bien, es importante señalar que el proceso de corrección de las inferencias es racional y apegado a algún criterio objetivo preestablecido. La naturaleza falible de la inferencia no implica que la información que se deriva sea intrínsecamente falsa. Tal y como Nute (1988) sostiene:

We reason defeasibly when we reach conclusions that we might be forced to retract when faced with additional information. [...] This reasoning is defeasible, but its defeasibility is not because of incorrectness. [...] It is the kind of “other things being equal” reasoning that proceeds from the assumption that we are dealing with the usual or normal case. Conclusions based on this kind of reasoning may be defeated if we find that the situation is not usual or normal. (251)

Es decir, lo que se posibilita es que las conclusiones pueden ser retrotraídas a la luz de nuevas reglas que se apliquen a la información existente. Esta caracterización de la no-monotonía como un patrón de razonamiento provee un marco formal y epistémico para aquellas inferencias que no se apegan a modalidades de deducción infalibles o compatibles con la monotónia contenida en las lógicas clásicas y sistemas formales afines (Alessio 2017).

Una dificultad con esta aproximación radica en que incluye varios tipos de razonamiento falible que, aunque son retractables, cada uno amerita un modelo para ser abordado adecuadamente. Asimismo, la diferencia entre estos tipos de razonamiento puede llegar a ser tan amplia, que difícilmente es razonable agruparlos en una misma categoría, en virtud de que no comparten mayor atributo que aquel de no pertenecer al razonamiento monotónico (Rankin 1988).

El *sentido restringido* del concepto de razonamiento no-monotónico está determinado por aquellas inferencias cuyas conclusiones pueden ser retrotraídas a la luz de nueva información, es decir, inferencias que no involucran alguna norma o regla de tipicidad (Koons 2017). En esta misma línea, Nute (1997) define el razonamiento retractable como aquel patrón de inferencia en el que las conclusiones se tienen por legítimas en un momento determinado pero que las mismas pueden ser revisadas y corregidas posteriormente. Esta aproximación al razonamiento retractable solamente incluye lo que Strasser y Antonelli denominan razonamiento no-monotónico que involucra problemas de *tipicidad* (2018).

En línea con la perspectiva de Nute sobre el razonamiento retractable, Kraus et al. (1990) caracteriza este patrón de razonamiento como

aquel en que hacer inferencias involucra la posibilidad de revisar y/o corregir dichas inferencias a la luz de nueva información. De esta forma en el razonamiento retractable las conclusiones se sostienen de manera tentativa, y aun cuando puedan ser aceptadas en algún momento, estas no están eximidas de la posibilidad de ser sometidas a revisión. Tal y como lo establece Koons:

... excludes from the topic the study of other forms of non-deductive reasoning, including inference to the best explanation, abduction, analogical reasoning, and scientific induction. This exclusion is to some extent artificial, but it reflects the fact that the formal study of these other forms of non-deductive reasoning remains quite rudimentary. (2017, 1)

En términos generales, la literatura se refiere al razonamiento no-monotónico en un sentido amplio o restringido de manera intercambiable, en tanto ambos refieren a situaciones en las que una conclusión está suficientemente apoyada por un conjunto de información determinada, pero que se reserva la posibilidad de revisar y desear dichas conclusiones a la luz de la adición de información adicional al conjunto inicial. Es decir, en esta modalidad inferencial se reserva la posibilidad de revisar y retrotraer la conexión entre las premisas y la conclusión dado que la relación no es estrictamente infalible.

5. Aproximaciones Metodológicas

Siguiendo con el problema de la conceptualización precisa del razonamiento no-monotónico, podemos encontrar un dilema en torno al abordaje metodológico. Por un lado, existe una línea de investigación que aborda el razonamiento no-monotónico desde la epistemología, mientras que, por otra parte, el mismo objeto es estudiado como un apartado de la lógica (Koons 2017). Cada uno de estos enfoques ofrece distintas ventajas, énfasis y herramientas metodológicas, y cada uno se enfoca en diferentes dimensiones del mismo fenómeno.

La aproximación epistemológica aborda el problema del razonamiento no-monotónico en

función de las condiciones bajo las cuales podemos ostentar las garantías suficientes para legitimar epistémicamente una creencia en particular, y cómo esa garantía, en diferentes circunstancias, puede ser transferida inferencialmente a otras creencias. En particular, Koons (2017) señala que:

In the epistemological approach, defeasible reasoning is studied as a form of inference, that is, as a process by which we add to our stock of knowledge. The epistemological approach is concerned with the transmission of warrant, with the question of when an inference, starting with justified or warranted beliefs, produces a new belief that is also warranted. (10)

Esta aproximación al razonamiento no-monotónico se enfoca en los fundamentos epistemológicos de este tipo de inferencias, así como en las condiciones bajo las cuales estas pueden ofrecer los cimientos del conocimiento. La aproximación lógica aborda el problema del razonamiento no-monotónico en función del análisis de las relaciones formales de consecuencia no-monotónicas, y el estudio de la semántica formal de este tipo de relaciones lógicas. Tal y como lo explica Koons (2017):

Logical approaches to defeasible reasoning treat the subject as a part of logic: the study of nonmonotonic consequence relations (in contrast to the monotonicity of classical logic). These relations are defined on propositions, not on the beliefs of an agent, so the focus is not on epistemology per se, [...]. (2017, 10)

Esta aproximación a la inferencia retractable se enfoca en las propiedades que una relación de consecuencia lógica debe tener para satisfacer: (a) una semántica formal para un sistema lógico no-monotónico y (b) una teoría constructiva de la prueba para esta clase de sistemas formales.

El razonamiento no-monotónico, ya sea un apartado de la epistemología o de la lógica, es crucial ubicarlo en relación con otros programas de investigación interdisciplinarios como, por ejemplo, las ciencias cognoscitivas, la psicología

del razonamiento o la Inteligencia Artificial Clásica (Braine 1978). Por ejemplo, la Inteligencia Artificial Clásica ayudó a cimentar el razonamiento no-monotónico como área de trabajo, y a visibilizar que el razonamiento humano y los fundamentos epistémicos de este son esencialmente retractables, o al menos señalar que las mejores posibilidades de construir modelos computacionales de este tipo de razonamiento son a través de marcos de razonamiento falibles (Gaines 2010). Esta convergencia entre lógica, epistemología y computación potenció el estudio del razonamiento retractable.

De este modo, una demarcación precisa entre una u otra es posible como distinciones en cuanto a aproximaciones metodológicas, más no en cuanto a presunciones filosóficas fundamentales. Estos métodos y aproximaciones enfatizan diferentes dimensiones del mismo fenómeno. No obstante, en línea con lo anterior, Koons (2017) señala que los compromisos teóricos que se asumen en la dimensión epistemológica modulan la dimensión lógica y, las propiedades del sistema lógico tienen un impacto directo en la caracterización epistemológica de razonamiento retractable que se esté queriendo construir. De esta forma, ya sea que el razonamiento retractable se considere como un apartado de la epistemología o bien como un apartado de la lógica, ambas aproximaciones irremediablemente están enlazadas la una con la otra (Braine 1978).

6. Tipologías

Uno de los fenómenos esenciales en el estudio del razonamiento no-monotónico consiste en el análisis de la noción de *conflicto* (Alessio 2017). Los conflictos, en el contexto del razonamiento no-monotónico, se entienden como aquellas situaciones en las que múltiples fuentes de información o argumentos apoyan conclusiones que no pueden coexistir de manera no contradictoria (Morales 2023). Existen varios tipos de problemas asociados al razonamiento retractable, y distintas formas en las cuales clasificarse estos problemas. Las distinciones giran en torno al manejo de conflictos.

En primer lugar, se tiene una distinción que gira en torno al lugar del conflicto dentro de una base de información. De acuerdo con este criterio, los conflictos se clasifican en *conflictos externos* y *conflictos internos*, los cuales también son denominados *dinámicas externas* y *dinámicas internas*. En segundo lugar, se tiene una distinción que gira en torno a la posibilidad de resolver el conflicto. De acuerdo con este criterio, los conflictos se clasifican en aquellos que pueden ser resueltos y los que no pueden ser resueltos (Strasser y Antonelli (2018)).

De acuerdo con la distinción del lugar donde ocurre el conflicto, tenemos dos maneras de precisar el razonamiento no-monotónico. Por un lado, tenemos la *dinámica externa*, la cual se refiere al proceso de corrección o retractación que ocurre como resultado de acceder a información nueva. Por otro lado, tenemos la *dinámica interna* la cual se refiere al proceso de computar la información ya disponible en un cuerpo de conocimiento (Strasser y Antonelli 2018). Para entender mejor ambos tipos de corrección consideremos el siguiente escenario.

Supóngase que tenemos un conjunto de creencias Γ sobre el cual se pueden hacer inferencias acerca de una persona que recientemente hemos conocido llamada Ricardo Rodríguez. Asumamos que dentro de Γ tenemos que Ricardo Rodríguez tiene un nombre común de Latinoamérica, y toda una suerte de aseveraciones sobre personas de Latinoamérica. Supóngase que queremos sacar una conclusión sobre el lenguaje nativo de esta persona que recientemente hemos conocido, la cual está en el conjunto inicial Γ . Del conjunto Γ podríamos inferir, de manera retractable que el idioma nativo de Ricardo es el español. No obstante, si agregamos a nuestro conjunto inicial de creencias Γ información adicional según la cual Ricardo Rodríguez es brasileño, entonces nuestra inferencia inicial sobre el español como idioma nativo de Ricardo Rodríguez debería ser revisada y potencialmente retrotraída en favor de la conclusión del portugués como idioma nativo de esta persona.

En este sencillo ejemplo, la retractación de una conclusión ocurre a la luz de la adición de información nueva y previamente desconocida. Este tipo de dinámica es lo que Batens (2009)

caracteriza como una *dinámica externa*, la que incita el proceso de revisión y retractación.

Ahora, supongamos que tenemos un conjunto de creencias Γ' , del cual podemos hacer inferencias sobre una persona que recientemente hemos conocido llamada Carlos Alvares, y sobre la cual tenemos conocimiento limitado. Al igual que antes, podemos asumir que dentro del conjunto Γ' tenemos que Carlos Alvares nació en Latinoamérica, es hijo de padres brasileños y que nació en Brasil, pero que justo después de su nacimiento, él y sus padres se mudaron a Haití y que Carlos Alvares vivió toda su vida en Haití. Supongamos que queremos trazar una conclusión sobre el idioma nativo de esta persona (dato que no está disponible en el conjunto inicial Γ'). Asimismo, operamos sobre la presunción de que nuestra inferencia se construye sobre la base del conjunto Γ' y que no disponemos de información adicional. En este ejemplo, y dependiendo de toda una variedad de factores y la manera en la cual procesamos la información que tenemos a disposición, podríamos tener una de varias inferencias fallibles. Por ejemplo, del hecho de que Carlos Alvares sea brasileño, que haya nacido en Brasil e hijo de padres brasileños podríamos inferir que su lengua nativa es el portugués. No obstante, del hecho de que se haya trasladado justo después de su nacimiento a Haití y que ha vivido toda su vida allí, podríamos inferir que su idioma nativo es el Francés. En este caso, el número de aseveraciones e inferencias en torno a este punto es relativamente manejable. No obstante, con la suficiente complejidad, los diferentes hilos conductores inferenciales y los diversos puntos a tomar en cuenta suscitan diversos puntos de retractación y/o corrección. De forma tal que las múltiples conclusiones que podemos inferir son tentativas y abiertas a corrección.

Este ejemplo ilustra la clase de problemas no-monotónicos propios del lugar del proceso de retractación, y que se clasifican como *dinámicas internas*. De acuerdo con Batens (2009) estos escenarios ilustran que el proceso de retractación emerge no a partir de la adquisición de información nueva que no era conocida con anterioridad sino en virtud de un cómputo interno de la información que ya se tiene. Esto es, a diferencia de

la situación previa en la que la suma de información adicional es lo que suscita la retracción de inferencias iniciales (i.e. una ocurrencia externa), en esta circunstancia el proceso de retracción ocurre en virtud de información que ya está contenida en el conjunto de información inicial (i.e. una ocurrencia interna).

Ahora bien, indistintamente del lugar donde emerge el conflicto o el proceso de retractación, existe la pregunta sobre los alcances mismos del conflicto y la posibilidad de resolver el mismo. A la luz de información en conflicto, un mecanismo para dirimir el mismo es necesario. Este es uno de los focos fundamentales del estudio del razonamiento retractable (Lehmann & Magidor 1992). De acuerdo con esta forma de clasificar el razonamiento retractable, existen dos tipos de problemas: aquellos que pueden ser resueltos y aquellos que no pueden ser resueltos (Strasser y Antonelli 2018).

En primer lugar, existe una clase de problemas en el seno del razonamiento no-monotónico, los cuales aun cuando operan con información en conflicto, disponen de los mecanismos o principios para dirimir el conflicto en cuestión. Por ejemplo, cuando dos líneas argumentativas son mutuamente excluyentes, se puede operar sobre el principio de que aquella que involucre menos pasos inferenciales ha de ser preferida por sobre otra que involucre más pasos inferenciales (esto es conocido como el algoritmo de orden de distancia inferencial) (Nute 1988). Asimismo, cuando coinciden líneas argumentativas mutuamente excluyentes, se ha de preferir aquellas que provean información más específica acerca de la conclusión en disputa. Esto es conocido como el principio de especificidad (Strasser & Antonelli 2018). Indistintamente de cuál sea la postura sobre las posibles soluciones a esta clase de problemas, el consenso es que al menos existen mecanismos y procedimientos formales disponibles para solucionar los mismos. Consecuentemente, aun cuando son problemas de considerable interés, suelen ser menos controversiales y rara vez objetos de disputa.

En segundo lugar, y a diferencia de la clase de problemas antes mencionados, existe otro conjunto de problemas que también se centra en torno a situaciones de conflicto, pero para los

cuales no existe un mecanismo o procedimiento bien definido que pueda dirimir el conflicto en cuestión (Rankin 1988). Para este tipo de problemas, y ante la ausencia de un mecanismo o procedimiento de solución claro y bien definido, se han propuesto diversas estrategias. Por ejemplo, en casos que involucran problemas de ambigüedad, existen aproximaciones crédulas y escépticas (Morales 2024). No obstante, el consenso sobre estas diversas estrategias es menor que para aquellos conflictos que cuentan con procedimientos de solución bien definidos. Más aún, el alcance e idoneidad de estas estrategias para solucionar esta clase de problemas es objeto de mayor controversia.

7. Conclusiones

En el presente trabajo se ha ofrecido un recuento de los aspectos principales asociados al surgimiento, desarrollo y configuración de las lógicas no-monotónicas como un apartado reciente en la evolución del estudio interdisciplinario en lógica. En particular, se discutió su estrecha relación con la Inteligencia Artificial clásica como un punto fundamental para el surgimiento y la consolidación, así como su aplicación a diversos problemas de la epistemología contemporánea para el desarrollo de esta familia de lógicas.

Abstracción hecha de la importancia que tienen estos aspectos para la comprensión de estas y otras lógicas no-clásicas afines, es relevante resaltar cómo el surgimiento y desarrollo de estas aproximaciones se encuentra íntimamente ligado a la relación de consecuencia lógica y la subsiguiente reconceptualización de los límites y alcances que tenemos sobre la noción de consecuencia lógica. En este sentido, la apreciación kantiana de la lógica como ciencia acabada y perfecta no es una postura que únicamente pueda adscribirse al filósofo de Königsberg, pero ciertamente es su proponente más celebre en la historia de la filosofía. Esto muestra cuán inacabada e incierta es la imagen que en algún momento pudimos abrigar sobre esta disciplina.

Ahora bien, las lógicas no-monotónicas no son la única muestra de cuán lejos está la lógica

de ser una disciplina acabada y perfecta, pero ciertamente es un caso paradigmático por su naturaleza puesto que surge gracias a iniciativas desde las ciencias de la computación, lo cual la configuró como una iniciativa indefectiblemente interdisciplinaria que se pregunta por procesos de inferencia y razonamiento, y la posibilidad de construir sistemas formales para modelar tales procesos.

Así, aun cuando todo apunte a que cada vez nos alejamos más de la tesis de Immanuel Kant sobre la lógica como ciencia acabada y perfecta, en tanto esta disciplina parece dirigirse hacia el extremo contrario, este es un error que es digno de celebrarse en tanto solo el tránsito por los caminos acabados e inciertos de la lógica son la garantía para dar con resultados de trascendencia como los que ha encontrado recientemente.

8. Bibliografía

- Alessio, Claudio A. 2017. «Derrota y defensa en argumentación rebatible». *Praxis Filosófica* 45, 25-53.
- Batens, Diderik. 2009. «The Need for Adaptive Logics in Epistemology». En D. M. Gabbay, S. Rahman, J. Symons, & J. P. van Bendegeem (Eds.), *Logic, Epistemology, and the Unity of Science* (pp. 459–485). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-2808-3_22
- Braine, Martin D. 1978. «On the relation between the natural logic of reasoning and standard logic». *Psychological review* 85, (1).
- Camacho, Luis. 2006. «La lógica en Kant y en George Boole». *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 44(111-112). 49-56.
- Costa, Horacio Arló. 1999. «Epistemic Context, Defeasible Inference and Conversational implicature». *International and Interdisciplinary Conference on Modeling and Using Context*, 15–27.
- Gaines, Brian R. 2010. «Human rationality challenges universal logic». *Logica Universalis* 4, 163-205.
- Kant, Immanuel. (1997). *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara
- Kraus, Sarit, Lehmann, Daniel, & Magidor, Menachem. 1990. «Nonmonotonic Reasoning, Preferential Models and Cumulative Logics». *Artificial Intelligence*, 44(1–2), 167–207.
- Koons, Robert. 2017. «Defeasible reasoning». En E. N. Zalta (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasoning-defeasible/>
- Lehmann, Daniel, & Magidor, Menachem. 1992. «What does a conditional knowledge base entail?» *Artificial Intelligence*, 55(1), 1–60.
- Meheus, Joke., & Nickles, Thomas. 1999. «The Methodological Study of Creativity and Discovery—Some Background. Foundations of Science». 4(3), 231-235.
- Morales, Jorge A. (2023). «La herencia de propiedades como mecanismo inferencial en el contexto del razonamiento no-monótono». *Revista Iberoamericana de Argumentación* 26: 1-20.
- . (2024). «Diverging Approaches to Skeptical Inference in Non-monotonic Reasoning.» *Principia: an international journal of epistemology* 28, no. 2: 229-246.
- Nute, Donald. 1988. «Defeasible Reasoning: A Philosophical Analysis in Prolog» En *Aspects of Artificial Intelligence* (Fetzer, James H., pp. 251–288). Springer.
- . 2003. «Agents, Epistemic Justification, and Defeasibility». *Invited Address, 5th Augustus de Morgan workshop*.
- Lógica formal y argumentación como disciplinas complementarias*.
- Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Pollock, John L. 1995. *Cognitive Carpentry: A Blueprint for how to Build a Person*. MIT Press.
- . 1987. «Defeasible Reasoning». *Cognitive Science*, 11(4), 481–518. https://doi.org/10.1207/s15516709cog1104_4
- Rankin, Terry L. 1988. «When is Reasoning Nonmonotonic?». En J. H. Fetzer (Ed.), *Aspects of Artificial Intelligence* (pp. 289–308). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-009-2699-8_10
- Stenning, Keith, & Michiel Van Lambalgen. 2012. *Human reasoning and cognitive science*. MIT Press.
- Strasser, Christian, & Antonelli, G. Aldo. 2018. «Non-monotonic Logic». En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/logic-nonmonotonic/>
- Woleński, Jan. 2016. «Logic in the light of cognitive science». *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 48 (1), 87-101.

Jorge Morales Delgado (jorge.moralesdelgado@ucr.ac.cr) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Victoria en Wellington, Nueva Zelanda, con una especialidad en Lógica y Epistemología. Máster en Ciencias Cognoscitivas de la Universidad de Costa Rica con una disertación sobre la no-monotonía del razonamiento científico. Sus áreas de especialización son lógica, epistemología, filosofía de la lógica y razonamiento. Actualmente es profesor de Filosofía en la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 17 de febrero.
Aprobado: 24 de febrero.

Adrián Ramírez Jiménez

Kantianos post-darwinianos y darwinianos post-kantianos: epistemología, metafísica y ciencia

Resumen: *En este artículo planteo que existe una influencia de la obra de Kant en la epistemología y en la ciencia de los siglos XIX y XX. Esta influencia puede entenderse de manera tanto positiva como negativa. Para abordar esto, tomo dos casos paradigmáticos. El primero es el caso de Thomas Kuhn, quien se autodefinió como un «kantiano post-darwiniano» en su texto *The Road since Structure*. De Kuhn interesa plantearse la pregunta sobre el sentido de esta afirmación. El segundo caso es Ernst Haeckel, quien parte de la crítica a la filosofía dualista de Kant. La influencia aquí es negativa si se considera su propuesta monista.*

Palabras clave: *Kant, Kuhn, Haeckel, epistemología, metafísica, ciencia.*

Abstract: *In this article, I argue that Kant's work influenced the epistemology and science of the 19th and 20th centuries. This influence can be understood in both positive and negative ways. To address this, I consider two paradigmatic cases. The first is Thomas Kuhn, who defined himself as a «post-Darwinian Kantian» in his text, *The Road since Structure*. Kuhn is interesting in addressing the question of the meaning of this statement. The second case is Ernst Haeckel, who begins by criticizing Kant's dualist philosophy. The influence here is negative if we consider his monistic approach.*

Key words: *Kant, Kuhn, Haeckel, epistemology, metaphysics, science.*

Introducción

En el año 2000 se publica en la editorial de la Universidad de Chicago la colección de artículos de la última etapa del pensamiento de Thomas Kuhn, titulada *The road since Structure*. En el artículo que da título a la colección, Kuhn se refiere al camino recorrido desde la publicación de su famoso tratado, *The structure of Scientific Revolutions*. Este físico e historiador estadounidense la cataloga como *post-Darwinian Kantianism*, haciendo referencia a una postura epistemológica sobre la realidad entendida desde marcos interpretativos. No obstante, a diferencia de Kant, estos marcos son construidos *a posteriori*, lo que darwinianamente se entiende como «productos de la evolución». En la primera parte de este artículo, veremos cómo se puede entender esta postura epistemológica y en qué sentido podemos ver la influencia de Kant en ella.

La segunda parte aborda cómo el famoso biólogo alemán Ernst Haeckel fue un crítico de la filosofía kantiana, especialmente de las consecuencias metafísicas de sus dos primeras obras Críticas, es decir, *Crítica de la Razón Pura* (1781) y *Crítica de la Razón Práctica* (1788). Los fundamentos de dicho alejamiento de la filosofía



crítica por parte de Haeckel son darwinianos. En este sentido, la filosofía de Haeckel puede entenderse como una suerte de darwinismo post-kantiano. Veremos las similitudes y las diferencias de ambas aproximaciones, y, tomando esto como excusa, se tratará la importancia de la epistemología kantiana, sus consecuencias metafísicas y la aproximación que permite la postura de Haeckel desde el punto de vista darwiniano.

1. Thomas Kuhn: Un darwiniano post-kantiano

Es famoso el siguiente pasaje del artículo de Kuhn *The Road since Structure* (1990):

By now it may be clear that the position I'm developing is a sort of post-Darwinian Kantianism. Like the Kantian categories, the lexicon supplies preconditions of possible experience. But lexical categories, unlike the Kantian forebears, can and do change, both with time and with the passage from one community to another. None of those changes, of course, is ever vast. Whether the communities in question are displaced in time or in conceptual space, their lexical structures must overlap in major ways, or there could be no bridgeheads permitting a member of one to acquire the lexicon of the other. Nor, in the absence of major overlap, would it be possible for the members of a single community to evaluate proposed new theories when their acceptance required lexical change. Small changes, however, can have large-scale effects. (Kuhn 2002, 104)

La fama de este pasaje reside en varias razones. Primero, porque resume su postura epistemológica, incluyendo todos los elementos importantes para Kuhn. Puede notarse la centralidad que adquiere la comunidad científica y las categorías léxicas que estas utilizan para comprender la realidad. En otros términos, lo que desde Kuhn llamamos marcos conceptuales en un paradigma y la idea de cambio paradigmático. Estos aspectos son centrales en la comprensión de Kuhn sobre la historia de las ciencias. En segundo lugar, es una cita famosa por las razones

que aquí nos interesan, a saber, que Kuhn entiende su modelo epistemológico con influencia de la epistemología kantiana, pero con un claro trasfondo darwiniano.

Kant, en su *Crítica de la Razón Pura* sostiene:

Esta es, pues, la clasificación de todos los conceptos originalmente puros de la síntesis, que el entendimiento contiene en sí *a priori* y por los que es solamente un entendimiento puro; sólo por ellos puede comprender algo en la diversidad de la intuición, es decir, puede pensar el objeto. (KrV A80/B106)

Desde el punto de vista de Kant, las categorías *a priori* son los *esquemas conceptuales* por medio de los cuales es posible el conocimiento. En la epistemología kuhneana, reaparece esta idea de esquema conceptual, pero permeada de la idea de mutabilidad. Recordemos que las categorías kantianas, así como las aristotélicas, son fijas, al menos en el sentido de que no cambian a través del tiempo, pues, como el mismo Kant sostiene, Aristóteles hizo cambios en su lista de predicamentos o categorías.

En su famoso texto *On the origin of species* de 1859, Charles Darwin propone su teoría de la selección natural. En el capítulo IV del texto, este, bajo la influencia del gradualismo del geólogo Charles Lyell y condensado en la máxima latina *natura non facit saltus*, plantea que la diversidad de las especies es explicada por la acumulación de pequeños cambios en largos periodos temporales. Lo que caracteriza a la teoría darwiniana es la idea de que la evolución y diversificación de las especies consiste en un proceso gradual.

En este sentido, hay dos elementos darwinianos en la epistemología kuhneana, por una parte, la idea del cambio de los marcos conceptuales, por otra, que esos cambios son entendidos de manera gradual. Es decir, *las categorías*, o, por mejor decir, los marcos conceptuales por medio de los cuales la comunidad científica organiza y entiende la realidad pueden, y de hecho lo hacen, cambiar en el tiempo. Pero, ese cambio es gradual

y con solapamientos, que justamente permiten la comunicación entre comunidades, tal y como vimos en la cita inicial: la acumulación de pequeños cambios a la larga tiene un gran impacto en el desarrollo. Es así que podemos entender la epistemología kuhneana como la de un kantiano post-darwiniano. Es decir, Kuhn retoma la noción de Kant, pero la convierte en una categoría histórica o evolutiva.

2. Ernst Haeckel: Un darwiniano post-kantiano

El segundo caso que interesa aquí se define por una posición contraria a la de Kant. En sentido estricto, Haeckel se define como un *anti-kantiano* y su posición se define por cuatro aspectos principalmente. Primero, por la creación del término *ecología* y, en cierta medida, por la invención de esta disciplina. Segundo, por su tesis sobre la recapitulación, la cual afirma que la ontogenia recapitula la filogenia. Tercero, cuando se consideran sus obras de arte publicadas en *Kunstformen der Natur* (*Las formas de arte de la naturaleza*). Finalmente, por ser el principal defensor del darwinismo¹ en la Alemania de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Es así como además propone su célebre «árbol de la vida». (Hossfeld y Levit 2016)

Ahora bien, a pesar de la clara relación que existe entre la obra de Haeckel y el arte, donde claramente uno podría trazar una relación con la *Crítica del Juicio*, en este trabajo dejaremos de lado dicho aspecto, centrándonos únicamente en la crítica que plantea el biólogo alemán a la obra kantiana en *Die Welträthsel* (1899) y en *Die Lebenswunder* (1904). Sin embargo, vale la pena al menos mencionar el trabajo de Stefan Forrester titulado *Ernst Haeckel's 'Kant Problem': metaphysics, science, and art* (2020), pues si bien no abordaremos el último aspecto desarrollado por él, sí nos interesan los dos primeros.

El punto central de la crítica de Haeckel a la obra kantiana es el dualismo. Para Haeckel se trata de un resabio metafísico, lo que en sentido estricto Kant cuestiona. En palabras del biólogo,

Afterwards, however, the «dogmatic Kant» superimposed on this true crystal palace of pure reason the glittering, ideal castle in the air of practical reason, in which three imposing church-naves were designed for the accommodation of those three great mystic divinities. When they had been put out at the front door by rational knowledge they returned by the back door under the guidance of irrational faith. (1929, 284)

Para Haeckel, aquello que Kant cuestiona y deja por fuera del conocimiento en la *Crítica de la Razón Pura*, vuelve en la *Crítica de la Razón Práctica*.

Ahora bien, la crítica de Haeckel se fundamenta en su postura monista, el así llamado monismo hilozoísta que sostiene que no hay dos sustancias y que hay una evolución de la vida. En ese sentido Haeckel es un darwiniano que utiliza este marco teórico para criticar la postura dualista que, según él, se desprende de las críticas kantianas. El biólogo alemán toma como influencia directa la filosofía de Baruch de Spinoza, especialmente en cuanto a la perspectiva monista, pero fundamentándose en lo que las ciencias de la vida de su época le permiten plantear.

Según sostiene Haeckel:

The clearness, confidence, and consistency of Spinoza's monistic system are the more remarkable when we remember that this gifted thinker of 250 years ago was without the support of all those sound empirical bases which have been obtained in the second half of the nineteenth century. We have already spoken, in the first chapter of Spinoza's relation to the materialism of the eighteenth and the monism of the nineteenth century. The propagation of his views, especially in Germany, is due, above all, to the immortal works of our greatest poet and thinker, Wolfgang Goethe. His splendid *God and the World*, *Prometheus*, *Faust*, etc., embody the great thoughts of pantheism in the most perfect poetic creations. (1929, 237)

En este sentido, la influencia del monismo panteísta spinoziano es clara en la obra de Haeckel. Ahora bien, la crítica a Kant no parte

fundamentalmente de la filosofía de Spinoza, sino que tiene como trasfondo principal justamente esos conocimientos obtenidos por medio de las ciencias empíricas, y no solamente la biología, sino que Haeckel refiere a la psicología, a la física, a la geología, etc.

Por supuesto que la crítica haeckeliana es más fina que esto que planteo, pues reconoce que, si Kant tuviese acceso a los avances vistos en las ciencias en el siglo XIX, probablemente llegaría a las conclusiones que él (Haeckel) establece, en este sentido Schwarz sostiene:

Haeckel is so certain of the persuasiveness of his monistic system that he contends that if Kant developed his philosophy now and had at hand all our scientific knowledge, his "system of critical philosophy would have evolved very differently and purely monistically. (1893:41, n. 8)713/". (Schwarz 1980, 594)

Ahora bien, veamos con un ejemplo lo que plantea el monismo haeckeliano. Pensemos en el clásico dualismo platónico de alma y cuerpo, que ha permeado una buena cantidad de personas autoras, tradiciones y filosofías. El dualismo kantiano, al menos como idea regulativa, distingue entre alma y cuerpo, distinción en cuanto a la substancia en sentido estricto. Es decir, tanto en la tradición filosófica como en Kant podemos encontrar un dualismo en este sentido. Para Haeckel, en cambio:

We must, therefore, distinguish in the «substance of the soul» the characteristic psychic energy which is all we perceive (sensation, presentation, volition, etc.), and the psychic matter, which is the indispensable basis of its activity that is, the living protoplasm. Thus, in the higher animals the "matter" of the soul is a part of the nervous system; in the lower nerveless animals and plants it is a part of their multicellular protoplasmic body; and in the unicellular protists it is a part of their protoplasmic cell-body. In this way we are brought once more to the psychic organs, and to an appreciation of the fact that these material organs are indispensable for the action of the soul; but the soul itself is actual- it is the sum-total of their physiological functions. (1929, 162)

Es decir, para Haeckel, el *alma* en todos los organismos vivos está indefectiblemente ligada a la materialidad corporal, aunque no sea exactamente igual a esa. Es lo que en términos contemporáneos podría pensarse desde la superveniencia² como una característica que, si bien no es igualable a la mera materialidad (lo que sería más bien una postura reduccionista), ni igualable a una sustancia independiente, sí se puede y debe entender de una manera más compleja. En este sentido, es monista, pero no materialista reduccionista. Es decir, para Haeckel hay monismo de la materia, pero no por ello se debe entender que es reduccionista.

Finalmente, y para volver a la crítica de Haeckel a Kant, permítaseme citar en extenso la siguiente afirmación de Haeckel:

El gran error de Kant, que ha sido tan funesto á toda la filosofía subsecuente, proviene de que á su teoría del conocimiento faltan las bases fisiológicas y filogenéticas, que se descubrieron setenta años después de su muerte, gracias á la reforma del evolucionismo por Darwin y al desarrollo de la filosofía cerebral. El consideraba al alma humana con sus cualidades innatas como un ser dado por completo, y no se preguntaba cuál fuera su origen histórico. Defendía su inmortalidad como un postulado práctico que escapa á la demostración y no reflexiona que hubiera tenido un desarrollo filogénico y que procediese del alma de los mamíferos inferiores. Su notable facultad de los conocimientos *a priori* ha nacido por *herencia* de las estructuras cerebrales, que se han constituido lenta y progresivamente en los antecesores de los vertebrados por adaptación á las asociaciones sintéticas de experiencia, y sobre conocimientos *a posteriori*. Los datos absolutamente ciertos de las matemáticas y de la física, que Kant declara juicios sintéticos *a priori*, han nacido en un comienzo del desenvolvimiento filético del juicio y se refieren á experiencias repetidas y á conclusiones *a posteriori* basadas sobre ellas. (1909, 21-22)

De esta manera, vemos la relación de la epistemología kuhniana con la crítica de Haeckel a la filosofía kantiana, es decir, con la idea de que

nuestros marcos interpretativos, así como nuestras facultades cognoscitivas se han construido a través del tiempo. Es en este sentido en el que Haeckel puede ser entendido como un darwiniano post-kantiano, como se indicó al inicio.

3. Epistemología, metafísica y ciencia

En el año 1909, el famoso filósofo, psicólogo, lógico y pedagogo estadounidense John Dewey publica, con motivo de los 100 años del nacimiento de Darwin (y de los 50 de la publicación del *Origen*), el artículo titulado *La influencia del darwinismo en la filosofía*. En este texto sostiene lo siguiente:

La influencia de Darwin sobre la filosofía radica en haber conquistado para el principio de transición los fenómenos de lo vivo, permitiendo así que la nueva lógica se aplique a la mente, a la moral y a la vida. Al afirmar de las especies lo que Galileo había afirmado de la tierra, e pur si muove, Darwin emancipó de una vez para siempre las ideas genéticas y experimentales como un organon para formular preguntas y buscar explicaciones. (2010, 54)

Es decir, tal y como hemos visto en la epistemología de Kuhn, y en la crítica al dualismo metafísico y a la epistemología que se sigue de él, posterior a la así llamada *evolución darwiniana*³ en palabras del mismo Dewey

¿Qué indica nuestra piedra de toque por lo que hace a las consecuencias de las ideas darwinianas para la filosofía? Por de pronto, la nueva lógica proscribiera, orilla, ignora -como quieran decirlo- un cierto tipo de problemas y los sustituye por otro. La filosofía renuncia a inquirir por los orígenes absolutos y las finalidades absolutas para así poder explorar valores específicos y las condiciones específicas que los generan. (2010, 56)

La filosofía, la epistemología y la metafísica fijista tienden a naturalizarse, usando la famosa expresión de Quine. Posterior a la revolución

darwiniana y al nacimiento de las ciencias sociales, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, podemos sostener que la postura de Haeckel y la de Kuhn, si bien son deudoras en cierta medida de la obra de Kant, lo son a la luz de la perspectiva darwiniana. Esto por cuanto los problemas abordados son en esencia los mismos, por ejemplo, cómo conocemos o qué es el alma. Sin embargo, las respuestas no pueden ser las mismas, tal y como indican los dos casos que hemos tomado. La *revolución darwiniana* propone en ese sentido las respuestas a dichos problemas.

4. Conclusiones

Hemos visto el sentido en el cual la epistemología de Kuhn es influida por la obra de Kant, pero vista darwinianamente. También, cómo partiendo de una postura filosófica monista, pero fundamentada en el conocimiento empírico de la época, Haeckel plantea una crítica a la epistemología metafísica y a la moral kantiana desde la perspectiva darwiniana. A saber, que no se puede sostener la postura fijista y dualista a la luz del conocimiento empírico. Ahora bien, ambas posturas reconocen el valor de la aproximación Kantiana. Identifican sus virtudes y sus limitaciones, siempre desde los marcos del conocimiento de la época.

La influencia de la obra de Kant en la filosofía es indiscutible, pero, tal y como hemos planteado desde la obra de Dewey, la filosofía también ha sido influida por el darwinismo. Este aspecto tiene un impacto también en nuestros días, tanto en la epistemología, como en la ética y la metafísica.

En síntesis, el monismo haeckeliano y la epistemología historicista de Kuhn son solamente dos ejemplos de las complejas relaciones que pueden encontrarse entre las ciencias empíricas y la filosofía. Ahora, tal y como indica Dewey, las preguntas y las respuestas aceptables a dichas preguntas se ven determinadas por los conocimientos de los que disponemos en momentos históricos particulares, los cuales a su vez son cambiantes.

Notas

1. Es importante tener presente que por *darwinismo* debemos entender algo diferente hoy a lo que se entendía en la época en la cual surge. Por otra parte, tampoco debemos entender por *darwinismo* la aceptación de todas las teorías darwinianas, tal y como sostiene Peter Bowler. Véase Ramírez 2022.
2. Para un panorama general sobre el tema de la superveniencia o realizabilidad múltiple, véase el texto de Rosenberg y McShea *Philosophy of biology*, capítulo 4 de la primera edición. (2008, 114)
3. Véase Ramírez 2022.

Bibliografía

- Ayala, Francisco. 2009. «En el centenario de Darwin». *Ludus Vitalis*, 17 (32), 1-16.
- Dewey, John. 2010. «La influencia del darwinismo en la filosofía». En: *La miseria de la epistemología*. Biblioteca Nueva.
- Forrester, Stefan. 2020. «Ernst Haeckel's 'Kant Problem': metaphysics, science, and art». *Biology & Philosophy*, 35:27
- Gould, Stephen y Vrba, Elizabeth. 1982. Exaptation-A Missing Term in the Science of Form». *Paleobiology*, 8(1), 4-15.
- Haeckel, Ernst. 1929. *The Riddle of the Universe*. WATTS & CO.
- Haeckel, Ernst. 1909. *Las maravillas de la vida*. F. Sempere y Compañía.
- Hossfeld, Uwe y Levit, Georgy. 2016. «'Tree of life' took root 150 years ago». *Nature* 540, 38. <https://doi.org/10.1038/540038a>
- Kant, Immanuel. 2003. *Crítica de la Razón Pura*. Losada.
- Kuhn, Thomas. 2000. *The Road since Structure*. The University of Chicago Press.
- Ramírez, Adrián. 2022. *Las flores de Darwin. La revolución darwiniana desde la botánica*. Editorial Universidad Nacional.
- Schwarz, Hans. 1980. «Darwinism between Kant and Haeckel». *Journal of the American Academy of Religion*, XLVIII(4), 581:602. <https://doi.org/10.1093/jaarel/XLVIII.4.581>
- Rosenberg, Alex y McShea, Daniel. 2008. *Philosophy of biology: A contemporary introduction*. Routledge.
- Adrián Josué Ramírez Jiménez** (adrian.ramirezjimenez@ucr.ac.cr) es Doctor en Epistemología e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina (2019). También es docente en la Escuela de Filosofía, donde imparte cursos de filosofía e historia de la ciencia. Sus publicaciones son *Las flores de Darwin. La revolución darwiniana desde la botánica*, EUNA, 2022. «La concepción modelotéorica de las teorías científicas: sobre la noción de Modelo», *Revista Coris*, vol. 12, 2013. «De los modelos atómicos imaginables a lo inimaginable: Rutherford y su influencia en la física cuántica contemporánea», *Revista Coris*, vol. 8, 2009. «Adiós al sol inmaculado: sobre la astronomía telescópico-teórica en las Cartas sobre las manchas solares, obra de Galileo Galilei», *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XLVII, 2009.

Recibido: 17 de febrero.
Aprobado: 24 de febrero.

Darío Fragomeno González

La sensibilidad del sujeto como condición de su libertad: contrapunto entre Kant y Schiller

Resumen: *La filosofía del idealismo alemán está influenciada por la Revolución francesa, no solo en su dimensión política, sino también en la epistemológica. Este artículo aborda este último aspecto, centrándose en la estética de Friedrich Schiller, evidenciando cómo éste deviene en el segundo, ya que están dialécticamente relacionados. Por lo tanto, el debate radica en la manera en la cual la estética constituye una subjetividad ilustrada. Se estudia la subjetividad schilleriana a través del papel de la autonomía, ya que esta es fundamental para la libertad humana. Tal papel implica un deber-ser, es decir, una ética alineada con el proceso de Ilustración que marca la transición de la época Medieval a la Moderna. En conclusión, la educación se convierte en un elemento central en la formación ciudadana, basada en la estética ilustrada.*

Palabras clave: *sensibilidad, libertad, subjetividad, Ilustración, estética.*

Abstract: *The philosophy of German idealism is influenced by the French Revolution, not only in its political dimension but also in the epistemological one. This article addresses the latter aspect, focusing on Friedrich Schiller's aesthetics, highlighting how it becomes the former, as they are dialectically related. Consequently, the debate centers on how aesthetics constitutes an enlightened subjectivity.*

Schillerian subjectivity is studied through the role of autonomy, as it is fundamental to human freedom. Such a role implies a moral imperative, that is, an ethics aligns with the Enlightenment process marking the transition from the Medieval to the Modern era. Therefore, education becomes a central element in civic formation, based on Enlightenment aesthetics.

Key Words: *sensitivity, freedom, subjectivity, Enlightenment, aesthetics.*

Introducción

La filosofía estética de Schiller debate transversalmente con la nueva subjetividad que se está desarrollando en su época. La cuestión, en su sentido tanto político como filosófico, de la Revolución francesa no es únicamente una expresión política, sino que también debate la epistemología del conocimiento científico, la construcción de la subjetividad de la modernidad y, entre otras más, la autonomía del sujeto para determinar las condiciones sobre las cuales él puede desarrollarse. Es decir, el sujeto ahora tiene un trasfondo filosófico y político que son condiciones transversales para que pueda experimentar el mundo y su propia existencia de manera autónoma.



Podría surgir la pregunta, ¿por qué la autonomía resulta tan central? La Revolución francesa le quitó el poder a Dios en todo sentido: sobre las decisiones políticas, el deber-ser del sujeto, la relación estética de lo bello, etcétera. En este sentido, no es coincidencia que este evento político preceda y coexista junto a la revolución copernicana, *kantiano sensu*. Las directrices sobre la interpretación del mundo, su conocimiento y el deber moral de cada sujeto estaba en manos del poder político-religioso del medioevo que, contrario a lo que se indicó, se denomina heteronomía. En consecuencia, la filosofía schilleriana, tal como se plantea en la presente investigación, tiene una propuesta que no se limita a lo educativo, sino que es transversal al tipo de subjetividad que requiere una época ilustrada y un nuevo orden político que corresponda con las necesidades de una subjetividad libre y autónoma de sí misma. O sea, la educación no se analiza sin *telos* que no sea el de la autonomía del sujeto y, por lo tanto, de la sociedad. En el presente artículo, a pesar de las relaciones entre la epistemología con la política, naturaleza propia de la filosofía del idealismo alemán, se pretende la descripción de la manera en la cual la sensibilidad constituye la libertad del sujeto en el mundo moderno. Asimismo, la sensibilidad, a través de la educación estética, es capaz de movilizar la subjetividad de una época medieval a una época ilustrada. Esto de manera que la sensibilidad *ilustra* al individuo y lo convierte en un ser autónomo cognitiva y moralmente.

El contexto filosófico de Friedrich Schiller está marcado por las dos preguntas principales de las críticas kantianas: ¿qué puedo conocer? Y, ¿qué debo hacer? Bien es sabido que el kantismo de la época se caracteriza por la separación del sujeto entre su *conocer* y su *hacer*, lo que abrió el debate en la época sobre cuál sería el puente que une estos dos momentos de la subjetividad humana. En el *juicio estético* se esbozaron posibles respuestas a la nueva subjetividad emergente, tanto en lo político como en lo filosófico. Esto parece insuficiente para Schiller en tanto este parte de la crítica a la imposibilidad que tiene el sujeto de adquirir conocimiento de la experiencia estética, ya que Kant se limita a plantear la saciedad desinteresada del gusto. Para Schiller esto

no es así, ya que una sociedad moderna educada estéticamente puede conseguir conocimiento de tales experiencias, pues esta es una posibilidad de formarse para ser libre.

Si se recuerda la *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* de Immanuel Kant¹, la sociedad de la época está en un proceso de ilustración en el cual se necesita una formación moderna que ilustre a la nueva ciudadanía para que ambas partes tengan correspondencia entre sí. La ciudadanía, plantea Kant, no es ilustrada en sí misma, sino que necesita una educación sobre la cual pueda transitar del medioevo a la modernidad. Propone un tránsito epistémico y ético, en el cual la verdad, la libertad y la autonomía que estaban a la merced de la religiosidad institucionalizada bajo los designios divinos puedan estar ahora bajo la tutela de una subjetividad moderna. Esta nueva subjetividad cumple el rol de darle forma a la realidad bajo los designios de su razón que dan la forma a una organización política y social. El debate imperante se acentúa a lo largo de este periodo del idealismo alemán, donde, por ejemplo, la relación educación-autonomía-libertad es esencial en esta época. Un filósofo que hereda el pensamiento kantiano es Johann G. Fichte, quien plantea en el texto *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, lo importante que es el uso de la razón en un marco constituyente de la subjetividad moderna; al respecto afirma: «El ejercicio de la libertad en el pensar es [...], parte intrínsecamente constitutiva de su personalidad, es la condición necesaria solo bajo la cual puede decir: yo soy, soy un ser autónomo» (Fichte 1986, 18).

Es en tal contexto que se comprenden las *Cartas sobre la educación estética del ser humano* como una obra en la que Schiller busca la forma en la cual el sujeto puede ser educado en pro de un crecimiento en su *sensibilidad* con el mundo, ya que esta es esencial para el ejercicio racional de su libertad. Para lograr tal finalidad, el filósofo se enfoca en la relación que el sujeto tiene con el arte, pero sin imponer criterios a otras subjetividades sobre lo que se puede conocer o hacer. Se busca que el sujeto tenga la autonomía para construir sus propios criterios estéticos sobre los cuales pueda experimentar el mundo y darle un sentido al mismo.

En Schiller se encuentran dos influencias de la filosofía idealista. La primera proviene del pensamiento kantiano, que al momento de definir la subjetividad de la Ilustración está muy presente en nuestro autor. Pero a diferencia del prusiano, Schiller evidencia una relación directa con el compromiso social que tiene la nueva concepción de la subjetividad moderna. En este sentido, la segunda influencia proviene de Johann G. Fichte, en especial, porque relaciona directamente el debate filosófico con lo político, vínculo que en Kant es mucho más difícil de encontrar. Por lo tanto, se busca entablar una relación entre la sensibilidad y la época del sujeto cognoscente, quien tiene la *responsabilidad* de modificación política del mundo mismo. Esto porque el fundamento schilleriano radica, a su vez, en la razón práctica, o sea, la moralidad del sujeto; así lo afirma al decir que: «El camino de la belleza conduce a la libertad» (Schiller 2018, 11). Ergo, Fichte deviene fundamental a la hora de comprender la sensibilidad schilleriana en tanto parten de la misma necesidad de comprender la subjetividad desde la libertad.

Asimismo, y como se observa a lo largo del presente artículo, los debates schillerianos asemejan mucho el debate kantiano sobre el sujeto y su relación con su época, así como las condiciones transversales que tiene el mismo para conocer y darle sentido al mundo. Si se quiere responder a la pregunta ¿cuál es el Kant de Schiller? habría que hacerlo desde dos vertientes: la estética y la práctica. El sujeto construye su estética desde su deber moral porque la manera en la cual el sujeto construye el mundo que le rodea es desde el deber moral que este tenga. Es de tal premisa que se desprende el deber-ser del sujeto en su época. Así como se hace mención en reiteradas ocasiones, esto está condicionado a la época en la que el sujeto se encuentre y se desarrolle, elemento el cual lo distancia de Kant.

En consecuencia, y al ser una época de lucha por la libertad de pensamiento y la autonomía moral, se comprende la necesidad de definir al sujeto y la interpretación que hace del mundo desde estos parámetros. Que la construcción y definición de lo estéticamente agradable sea *libre* no es una decisión azarosa: la sensibilidad humana se define desde su realidad y tiene un *telos*

que está en concordancia con esa realidad. En términos kantianos, el sujeto schilleriano comprende su *trascendencia* desde su relación con su entorno político. Esta es la época en la cual la libertad se está transformando en una constitución política, debido a ello, este artículo desarrolla la siguiente hipótesis: el sujeto tiene la libertad para interpretar la belleza y actuar moralmente para construir una política que tenga la forma de su subjetividad. El nuevo paradigma educativo en este sentido se comprende desde una formación más integral del espíritu humano, en el cual el sujeto sea autónomo para significar su mundo y darle un sentido a aquello que le rodea. Por lo tanto, la educación desde la estética forja una ciudadanía que ejerce la libertad desde la cual se evita el terror y la violencia de un mundo en decadencia.

1. Schiller y el kantismo bien entendido

La filosofía estética de Friedrich Schiller evoca directamente al pensamiento kantiano, específicamente a la *Crítica del discernimiento* en la cual, en términos generales, existe una autonomía del sujeto trascendental en la construcción de categorías sobre la evaluación de lo bello. En Kant la satisfacción del gusto no ofrece ningún tipo de conocimiento ni de practicidad al sujeto, ya que para tales fines existen *la razón pura* y *la razón práctica*. El problema por tratar, tanto por la *Crítica del discernimiento*, como de los post-kantianos de la época, es la separación entre estas dos áreas del sujeto que no encuentran ningún tipo de relación. Esto deviene en el problema de la disociación del sujeto racional con el sujeto práctico, dejando de lado, por ejemplo, la sentimentalidad humana, como si ésta no participa de la relación del sujeto con el mundo. El debate sobre el juicio estético surge como el posible puente entre estos dos estadios del sujeto moderno. A su vez, no deja de ser parte de la crítica como constitutiva del sujeto, pero no rompe con las dos anteriores, ya que continúa una subjetividad que es universal y que, las formas de lo singular se universalizan en la totalidad del

género humano. Es por tal razón que la capacidad crítica del juicio estético no depende de la relación del sujeto con su colectividad ni con su historia, ya que el solipsismo kantiano no necesita tales relaciones para la trascendentalidad de su sujeto. En este aspecto, señala Kant:

los juicios del gusto son sometidos a una crítica según su posibilidad, dado que ésta presupone un principio a priori, aunque este principio no es ni un principio cognoscitivo para el entendimiento ni un principio práctico para la voluntad y, por lo tanto, no es en modo alguno determinante a priori. (KdU, intro., BXLVII).

Pero, como deducción de este debate, es importante preguntar ¿cómo conciliamos el sujeto no-solipsista de Schiller y su autopercepción como sujeto social y político, con la teoría kantiana del conocimiento opuesta a tales criterios? Es en el contexto de esta pregunta que entra el filósofo, también del idealismo alemán y heredero del pensamiento kantiano, Johann Gottlieb Fichte. Ahora bien, ¿cuál es la aparente relación de la filosofía fichteana con Schiller?

Al igual que como anteriormente se planteó la consulta sobre cuál podría ser el kantismo de Schiller, Fichte en la *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia Nova Methodo*, sostiene que el kantismo tal cual él lo entiende es el «kantismo bien entendido» (2016). ¿Qué quiere decir esto? Su filosofía tomó como punto de partida la *Crítica de la Razón Práctica*, con lo cual deja en claro que el proceso de constitución del sujeto tiene como eje central la acción libre e incondicionada del mismo, y no tanto la primacía del conocimiento racional expuesto en la *Crítica de la razón pura*. Tal como él mismo lo plantea, «el autor de la *Doctrina de la Ciencia* ha salido con la advertencia de que ésta concuerda plenamente con la doctrina kantiana, y no es otra que la kantiana bien entendida» (Fichte, F469).

En concordancia con Wilm (1910, 21-22), a partir de las *Doctrinas*² de Fichte, Schiller desarrolló mucha simpatía por la filosofía del autor a partir de su metafísica, ya que ésta implicaba una educación que formara un tipo de ciudadanía; la cual involucra una constitución filosófica y

subjetiva que tiene un anclaje en un Yo-extendido que se determina a través de sus pares, y que el conocimiento se construye colectivamente. Este se refleja aún más en los conocidos *Discursos a la nación alemana*, en donde Fichte desarrolla una propuesta pedagógica-política en la cual busca construir una nueva ciudadanía a partir del ejercicio libre de su razón, pero, más que hacer un desarrollo sobre el pensamiento fichteano, sirvase únicamente de referencia para contextualizar de manera expedita la relación Fichte-Schiller. En concordancia con dicho autor, la relación entre ambos filósofos parte de la relación subjetividad-política, por lo que existe un elemento cultural e histórico que permea cualquier tipo de determinación propia del sujeto. En este caso puntual, la sensibilidad no se puede comprender sin la concatenación entre lo contextual y lo epistémico.

La *Primera y Segunda Introducción de la Doctrina de la Ciencia Nova Methodo* plantea claramente la concepción filosófica de lo que significa ser idealista y que, a su vez, justifica el sentido activo del sujeto a la hora de trabajar sobre el mundo. Esto queda claro a partir que el sistema idealista, «puede comprobar en la consciencia la existencia de aquello que postula como fundamento explicativo de la experiencia: la inteligencia actuando libremente» (A192). El sujeto es la condición de posibilidad para la existencia de los objetivos del mundo, no al revés, por lo que el papel de la libertad deviene en la necesidad del sujeto comprenderse como autónomo, o sea, la premisa kantiana *sapere aude*.

Por su parte, en Schiller se encuentran debates teóricos a partir de la influencia de ambos filósofos (Kant y Fichte), pero se considera que la filosofía fichteana abarca de mejor manera la epistemología schilleriana, en tanto aborda al sujeto como parte de una comunidad, de un sistema político y desde la búsqueda y necesidad de la libertad en el proceso de subjetivación. En consecuencia, la episteme kantiana aquí entendida será la *bien entendida* de Fichte, y, por lo tanto, vale explicar la forma en la cual esta se define a partir de los debates sobre la subjetivación en Schiller en las *Cartas sobre la educación estética del ser humano*. Esto no implica una negación absoluta de Kant, ya que su herencia se refleja en ambos

autores y, por supuesto, existe mucha interlocución entre ellos, especialmente en la constitución de la subjetividad a partir de los parámetros de la razón, la sensibilidad y la moral.

En este sentido, se comprende la constitución del sujeto desde una perspectiva más política, más activa en su relación con el mundo objetivo y el carácter colectivo dentro del marco social. El idealismo del sujeto fichteano se fundamenta teóricamente, como se mencionó con anterioridad, a partir de un Yo que se constituye a partir de la actividad libre e incondicionada. En el contexto en el que el autor escribe, tales características tienen un carácter que no es únicamente epistemológico: el contexto político de la Revolución francesa tiene implicaciones filosóficas y antropológicas a la hora de construir una filosofía, por lo que la razón práctica kantiana pierde su *neutralidad* y se posiciona en la voluntad del sujeto que *construye* el mundo sobre el que actúa.

En este sentido, la propuesta general de Fichte busca construir *el reino de los fines en la tierra*, por lo que la propuesta filosófica es también política. Es así como deviene necesario tal desarrollo epistémico en textos como *Lecciones sobre el Destino del Sabio*, *Discursos a la nación alemana* y *Estado comercial cerrado*, donde el problema filosófico aparenta quedarse en lo político y educativo, pero sigue siendo epistémico: ¿cómo se *construye*³ un mundo que posibilite que el sujeto condicione la posibilidad de todo conocimiento?

Por lo tanto, la subjetividad en este debate radica como eje central al momento de construcción de una propuesta filosófica, ya que, en el marco de la sensibilidad del sujeto a educar, es esencial la forma de subjetivación de este, así como las condiciones sobre las cuales éste se erige. En ambos casos, la moral es importante para tales fines antropológicos, pero también comparten «una cierta desconfianza con respecto a lo que la política en sí puede llevar a cabo. (...) se hallan activos detrás de la desilusión ante el proyecto europeo y el auge de los populismos» (Acosta 2017). La libertad es, a su vez, producto de la sensibilidad moral que el sujeto tiene deviniendo en la necesidad de una educación estética, ya que «lo dicho acerca de

las experiencias morales es aplicable todavía en mayor grado al fenómeno de la belleza» (Schiller 2018, 8). La belleza, expresada a través del arte, educa la moralidad del sujeto y, en consecuencia, su relación con la realidad objetiva en la que se encuentra. Precisamente en este punto es donde se ejemplifica aún más la herencia fichteana, en la construcción de la realidad objetiva del sujeto, que, a diferencia de la episteme kantiana, la relación con el contexto histórico, cultural y social es vital a la hora de plantear el qué puedo hacer del sujeto.

Consecuentemente, el orden político modifica al sujeto y, de manera incondicional, el cambio político a un mundo más sensible únicamente se puede desarrollar a partir de un cambio social que parte, justamente, de la educación. El problema filosófico del cual se parte es la realidad de la época en la cual existe una desvirtuación de la estética en contraposición a la relación mercantil de la vida. Por lo que,

el curso de los acontecimientos ha impuesto al genio de nuestra época una orientación que amenaza con alejarlo cada vez más del arte ideal. (...), pues el arte es hijo de la libertad y quiere obedecer al imperativo del espíritu no a las necesidades que impone la materia. (Schiller 2018, 9)

El espíritu, en este sentido, no se puede concebir en un sentido mayormente hegeliano, ya que tiene unas implicaciones mucho más dialécticas que las que en Schiller se palpan. Sin embargo, este significado radica más puntualmente en el contexto social y político del sujeto. Por lo tanto, y dado que Kant no plantea su filosofía moral con relación al espíritu, a partir de Fichte se entiende de la siguiente forma:

es una naturaleza específica y espiritual del entorno humano del que él mismo ha surgido con todo su pensar y actuar y con su creencia en la inmortalidad del mismo, el pueblo del que procede y en el que se ha formado y desarrollado hasta ser lo que actualmente es. (Fichte 1984, 159)

La filosofía schilleriana versa entre dos realidades del sujeto moderno e ilustrado kantiano

que busca conciliar: el conocimiento y la moral. A través de la sensibilidad busca resolver esta dicotomía, ya que esta, tal como se explica posteriormente, constituye al sujeto a partir de su libertad. Libertad la cual no se consigue únicamente por el designio de la razón, sino que, por un lado, necesita ser educada para conseguir tal fin, y por otro también necesita de la colectividad (o del Yo-extendido, en su sentido fichteano) que sea capaz de construir una política que *ilustre* a la sociedad en la cual se encuentra y así poder ejercer de manera incondicionada su libertad.

2. Libertad sensible: las condiciones de la subjetividad

En el marco del debate teórico en el cual se encuentra la filosofía schilleriana, procede la pregunta, ¿cuál es el sujeto en Schiller? La discusión moderna que interpela la disputa filosófica gira en torno al rol que el sujeto le otorga a la libertad para poder constituirse. La libertad ha sido una condición sobre la cual se ha erigido una nueva época en la cual el ser humano es el único constituyente de esta. Por lo tanto, la forma del sujeto es la forma de la época, la cual retomando a Kant está en un proceso de ilustración sobre el cual se está conformando un nuevo orden social y político.

Resulta imperativa la distinción kantiana entre el mundo estético y el mundo moral. A pesar de la clara referencia del sujeto fichteano, conceptualmente Schiller se sigue moviendo a través del estadio kantiano como episteme. La libertad, tal como está entendida en la *Crítica de la Razón Práctica*, «queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la clave de bóveda para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo a la razón especulativa» (KpV, A4), por lo que se parte de un principio universal para el actuar libre e incondicionado del sujeto. El sujeto ahora

crea lo conocido, lo representado, el objeto, el horizonte de toda experiencia posible, la arquitectura universal y objetiva de la naturaleza. (...). Ahora, el círculo de los objetos evoluciona en derredor del sujeto-sol, el

sujeto a priori que despliega la realidad cognoscible. (Ierardo 2004, 2-3)

Lo que se demuestra es que precisamente como el sujeto es incapaz de conocer la infinitud del mundo, el mundo es solamente la totalidad de lo que el sujeto puede conocer. En otras palabras, el mundo es aquello que el sujeto puede conocer, y lo que esté fuera de los parámetros del conocimiento o de la moral no coincide con la modernidad tal como se está comprendiendo.

La problemática que aborda la estética kantiana radica en la distinción entre lo que puede conocer y lo que puede hacer. A su vez, en la construcción del puente unificador entre estos dos estadios del sujeto, la libertad busca seguir siendo el punto medular del sujeto moderno. Por lo tanto:

En la imaginación estética, a su vez, actúa una doble fulguración de la libertad: en cuanto producción imaginativa de la imagen bella desde la que experimenta algo, y la libertad del objeto que ya no se muestra sometido a la repetición de una ley. (Ierardo 2004, 7)

Existe tanto la libertad del sujeto en la interpretación del objeto como del objeto en ser en tanto sí mismo resistiéndose a la imaginación ilimitada del sujeto. Es por tal razón que en el sistema kantiano la relación estética del sujeto con el objeto no busca conocimiento alguno. Lo que se busca es la sensación del placer en sí mismo, a sabida cuenta que,

también estará determinado por un fundamento a priori válido para cada cual; y ello simplemente por la relación del objeto con la facultad de conocer, sin que el concepto de finalidad tenga aquí para nada en cuenta la facultad de desear. (KdU, intro., BXXXIX)

El sujeto se encuentra dialécticamente posicionado en un objeto que no tiene ninguna finalidad u objetivo teleológico, sino que está bajo la aprehensión del sujeto y su degustación. O sea, existe una parte de la subjetividad que desea sin el interés de aprender algo nuevo del objeto ni de saber cuál es la decisión ética por tomar, sino que

se prioriza el placer y la apreciación del objeto por el objeto mismo.

Y, así como el entendimiento participa activamente en el sujeto para abordar el objeto de la degustación estética, y el objeto al no depender de un *telos* para ser en sí mismo, no es necesaria la búsqueda de un conocimiento específico. La degustación estética que realiza el sujeto a través del entendimiento corresponde a la búsqueda del placer, y tal como Kant lo plantea, «lo subjetivo de una representación que no puede ser en modo alguno un ingrediente del conocimiento es el placer o displacer» (KdU, intro., BXLIII). Inclusive, y acortando distancias con la propuesta schilleriana, Kant plantea que la representación estética funge como principio civilizatorio, debido a que tiene como base la socialización intrínseca entre sujetos que, según él, han evolucionado en su punto más elevado en la modernidad, porque, «aunque el placer que cada uno siente en tales objetos sólo es insignificante y sin un interés notable por sí mismo, la idea de comunicabilidad universal aumenta sin embargo su valor casi infinitamente» (KdU, B164). La civilización, el sentido de comunidad de un individuo con sus pares, se plantea en términos estéticos, sin un principio teleológico claro que lo justifique. Es en tal sentido, que la filosofía schilleriana se comprende epistemológicamente.

Tal como se mencionó con anterioridad, la ilustración se alcanza a partir de la mayoría de edad, lo cual es lo que convierte al sujeto en sujeto libre. En esta aparente circularidad participa el imperativo categórico, el cual es descrito por Schiller como una *formulación técnica*: «Sin embargo, esa formulación técnica que hace que la verdad se revele al entendimiento, la oculta al sentimiento» (Schiller 2018, 8). Por lo tanto, y volviendo a la pregunta inicial, para Schiller a la subjetividad kantiana le falta la comprensión de la sensibilidad humana, ya que lo estético en Kant no participa ni del *conocimiento* posible ni del *actuar* libre e incondicionado del sujeto. Es decir, es analizado con un desinterés inútil.

En otras palabras, comprender el mundo a partir únicamente del ejercicio puro de la razón evita que el sujeto se encuentre en él, ya que no observa su parte más sensible. En consecuencia, «nada tiene de extraño que el sentimiento natural

no se reconozca en semejante imagen, y que en las exposiciones analíticas la verdad parezca tan paradójica» (Schiller 2018, 8). Lo mismo sucede con la parte práctica del mismo, en tanto la *praxis*, especialmente en Fichte, evoca un reconocimiento dialéctico entre el objeto y el sujeto.

Al igual que en Kant, la condicionante de un proceso de subjetivación moderno es la libertad, por tal razón, el debate filosófico radica esencialmente en la búsqueda de la manera en la cual ésta se pueda desplegar. Porque, con el devenir de la revolución política, subjetiva y epistemológica en la cual se encuentran los filósofos hasta aquí mencionados, la filosofía deja de ser un campo de la especulación religiosa. Ahora, la filosofía tiene este carácter práctico y político que implica una transformación del orden establecido de los hechos del mundo. Justamente, Schiller lo plantea como el objetivo primordial del texto en cuestión:

espero convencersos de que esta materia es mucho menos ajena a la necesidad que al gusto de la época, y de que para solucionar el problema político en la práctica es necesario tomar la vista estética, porque el camino de la belleza conduce a la libertad. (Schiller 2018, 11)

La filosofía tiene la forma de la subjetividad moderna, que no es más que actuar y conocer el mundo a través de su autonomía y libertad, lo cual no es un detalle menor, ya que existe un cambio en el espectador que deviene en un cambio epistemológico: el criterio de verdad no es ni Dios ni lo dado del mundo, sino que son las condiciones sobre las cuales el sujeto se constituye. La discusión entre la heteronomía y la autonomía no es únicamente epistémica, sino que también es política.

La época que evoca Schiller expresa una sociedad germana la cual, por un lado, abraza⁴ los ideales revolucionarios, pero, por otro lado, se siente traicionada por el desenlace de esta. Con esto, más que plantear un análisis histórico-político, lo que intenta poner en la palestra es el debate filosófico de la época, en el que se busca una sociedad ilustrada bajo los ideales revolucionarios, pero sin desencadenar en el derrame de

sangre ocurrido y justificado por los ideales mismos. Es precisamente en este contexto que puede decirse que también se ha perdido la sensibilidad del sujeto y su relación estética con el mundo objetivo, es decir, las condiciones del sujeto para construir sentido se han desviado de los ideales de la razón, así como de su sensibilidad estética, por lo tanto, la Ilustración ha promovido la práctica unilateral de las facultades humanas, lo cual ha conducido a un antagonismo entre ellas. Este antagonismo es la causa de la fragmentación interior del individuo y de la disociación de este respecto de su especie. Sin embargo, el autor admite que el antagonismo de las fuerzas espirituales es el gran instrumento de la cultura (Suñol 2022, 2).

La educación estética schilleriana busca reconstruir este vínculo y asociar la sensibilidad del sujeto con la construcción del mundo, tal como se ha descrito. En otras palabras, la opresión imperialista del mundo limita la libertad del sujeto, por lo que la sensibilidad del sujeto no se puede plasmar en el mundo, siendo este el problema filosófico de las consecuencias que tuvo la Revolución francesa. Tal como se ha evidenciado, existe una distancia entre lo apolítico de la epistemología kantiana con la necesidad de una politización por parte de Schiller y la relación estética que tiene el sujeto con el mundo. Es por esto por lo que la totalidad de la cuestión de la *política de la estética* -en otras palabras, del régimen estético del arte- gira en torno sobre este breve debate. La experiencia estética es efectiva en tanto que es la experiencia de este. Fundamenta la autonomía del arte, en la medida en que los conceptos apuntan a una esperanza que «cambian la vida» (Rancière 2011, 18)⁵.

Esto significa que la experiencia estética recobra sentido en tanto es autónoma en y por sí misma; a la vez que, actualiza el debate sobre la época de la ilustración *kantiano sensu*, pues la experiencia estética es necesaria para ilustrar a una sociedad en tanto le defiende su autonomía y libertad mediante la acción política que es aquella que puede *cambiar la vida* de los ciudadanos. La sociedad expresada como cultura, plantea Schiller, tiene a su vez deberes para propiciar esto, ya que,

en primer lugar en procurar a la facultad receptiva la mayor multiplicidad de contactos con el mundo y en llevar al extremo la pasividad del sentimiento; y, en segundo lugar, en procurar a la facultad determinante mayor independencia respecto de la facultad receptiva y en llevar a su máxima actividad a la razón (Schiller 2018, 65).

Esto ejemplifica la forma dialéctica en la cual la sociedad tiene una participación y responsabilidad con sus pares para ilustrarse a través de la razón. Sin olvidar que, desde Fichte, es una razón anclada en un contexto social, histórico y político del cual son parte y constituyen tal cual son constituidos, la sensibilidad resulta necesaria para el ejercicio de la libertad.

En consecuencia, la libertad de los sujetos es esencial para la experiencia estética mientras que, a su vez, la experiencia estética favorece la mayoría de edad de los sujetos en la modernidad. En este sentido la experiencia estética viene acompañada de una politización del sujeto en tanto, al ser concebido desde su propia libertad se comprende que ésta debe ser ganada, por la herencia política y filosófica de la Revolución francesa, y debe ser defendida. Para lograr este proceso de ilustración de la subjetividad moderna, plantea Schiller, es indispensable la formación que reciba el sujeto en todo este contexto. Por lo tanto, la experiencia estética posibilita la libertad a través de la sensibilidad propia e intrínseca de cada sujeto en la modernidad. A diferencia de su mentor, la experiencia estética sí le brinda conocimiento al mundo, ya que dialécticamente también expresa conocimiento sobre el sujeto de la acción. Consecuentemente, esta experiencia es tanto una forma de *praxis* del sujeto, como también de conocimiento dialéctico del sujeto-objeto.

El planteamiento sobre el carácter político que ha de tener el sujeto en la modernidad a través de su educación estética se plantea a través de la carta X en tanto Schiller concibe la belleza, y en general la experiencia estética del sujeto, como resolutive de la dialéctica entre la barbarie y la apatía de la sociedad: «Sólo la belleza puede ayudarlos a regresar al buen camino. ¿Pero cómo puede la cultura estética remediar esos

dos defectos opuestos y unir en sí dos cualidades contradictorias?» (Schiller 2018, 49). Porque, así como la belleza es constitutiva al ser humano, ésta solamente puede surgir a través de una subjetividad que esté en proceso de ilustración, o sea, en ejercicio de su propia libertad a través de su autonomía: «La persona debe ser su propio fundamento, porque lo permanente no puede emanar del cambio. Así llegaríamos primero a la idea de lo absoluto como aquello que está fundado en sí mismo, a saber, la libertad» (Schiller 2018, 56). De allí que la sociedad tenga responsabilidades, que no se limitan a la esfera de un deber moral, sino que las facultades intelectuales deben darle forma a la organización política y a la educación de un proceso de ilustración ciudadana, necesaria para la sensibilidad del sujeto.

3. La sensibilidad como acción de la libertad

La libertad se ejerce desde la acción incondicionada y autónoma del sujeto. Es en tal proceso de subjetivación que se construye y se forma su sensibilidad. Por lo tanto, de manera dialéctica, la sensibilidad forja la libertad que, al mismo tiempo, es la que condiciona la posibilidad que el sujeto pueda definirse autónomamente como un ser sensible. Es en tal proceso que participa la estética: educa la sensibilidad humana para que se entienda como parte de un proceso cultural del cual solamente se puede identificar si vivimos en una sociedad libre. Para esto, a su vez, se necesita una comprensión y participación en la vida y devenir político de la realidad del sujeto. Ahora bien, ¿cómo se comprende que la sensibilidad sea una característica propia de un sujeto libre? ¿La sensibilidad no es intrínseca al proceso de subjetivación?

La filosofía schilleriana tiene un anclaje social y político muy arraigado al devenir subjetivo. Su herencia de la Revolución francesa provoca que el sujeto no puede cambiarse a sí mismo ni a su realidad objetiva si éste sigue obedeciendo designios que no provengan de su razón y sí de otro mandato, por lo que éste no sea capaz de ejercer su autonomía y capacidad de decisión

desde sí mismo. En consecuencia, la libertad es aquella que se alcanza mediante la ilustración racional de los sujetos y su moral fundamentada en los principios racionales de una sociedad moderna, esto significa que «la autonomía moral es la auto-legislación de la razón práctica en un ser humano sensible-racional. (...) En este contexto “libre” significa “a través de la razón”, y eso implica conceptos» (Roehr 2022, 120-121)⁶. La filosofía schilleriana, como indica Roehr (ibid.), ubica la libertad a partir del vacío que tiene el sujeto entre la búsqueda del placer estético y la razón práctica entendida a partir del actuar desinteresadamente. Tomando tal planteamiento como punto de referencia, la libertad del sujeto está doblemente condicionada por su búsqueda de satisfacción y de placer, o sea, su experiencia estética, así como de su deber moral, es decir:

Tanto la vivencia del abismo como la emergencia de lo libre dentro de lo contingente tienen mucho que ofrecernos hoy en día. En efecto, insertos dentro de un mundo consistentemente aplanado (...), los caminos cercanos al abismo constituyen una imprescindible forma de *resistencia* en nuestra época. (Zalamea 2009, 151)

En este sentido, la sensibilidad potencia la capacidad del sujeto en actuar e interpretar el mundo que está en un constante proceso dialéctico entre el objeto y el sujeto. Por lo tanto, la educación a través de esa sensibilidad es esencial para lo que se viene planteando sobre el proceso de ilustración, pues: «El hombre captará más aspectos del mundo y desarrollará más facultades cuanto más rica y variada sea su sensibilidad y más expuesta esté a los fenómenos» (Schiller 2018, 65). Y si se recuerdan las responsabilidades que existen dentro de una sociedad, se mantiene la idea de la autonomía y libertad ejercidas a través de la capacidad racional del sujeto para darle significado al mundo. Inclusive, esta capacidad de experimentar lo estético bajo las condiciones ya mencionadas, no radica en el acceso más físico del mismo o del objeto que se encuentre frente a él. Por el contrario, la distensión del impulso sensible no puede de ningún modo ser efecto de una incapacidad física, ni de un embotamiento

de la sensibilidad que en todo caso no merecen sino desprecio; tiene que ser un acto de libertad, una actividad de la persona que modere la intensidad sensible mediante la intensidad moral, y domine las impresiones para restarles profundidad y darles extensión (Schiller 2018, 68). A su vez, la sensibilidad habilita la posibilidad del sujeto de poder desarrollar su raciocinio.

En otras palabras, «se resalta esa mixtura de sentimiento y de razón, único modo del conocimiento que puede llevar a fragmentos de armonía dentro de la disonancia natural de las empresas humanas» (Zalamea 2009, 152), por lo que el sujeto en esta época se comprende a través de sus experiencias estéticas a partir de lo que pueda hacer y lo que pueda conocer. Es un kantismo aplicado de manera según la cual la libertad llega a ser únicamente a través de la intervención política, pues se parte de una experiencia situada. Prosigue Zalamea (2009, 152): «En una época, como en la nuestra, que ha exacerbado el sentimiento, y que ingenuamente pretende descartar la razón, el péndulo pascaliano -recuperado y desbrozado en profundidad por los románticos- debe servirnos de antídoto». La sensibilidad constituye al sujeto, al tiempo que su forma de actuar políticamente dota de sentido al mundo caótico, violento, irracional y sanguinario que se está erigiendo en la época de Schiller, el cual no dista de la realidad actual en donde existe una coyuntura política que es reflejo de la decadencia de lo sensible de lo social.

Tal como se explica en las cartas VIII y IX (2018), la sensibilidad educada estéticamente forja una subjetividad que puede reinterpretar el mundo mediante su racionalidad. Por eso, la epistemología subjetiva está constantemente atravesada por el debate político e histórico-contextual. Al respecto, Schiller considera que:

la necesidad más urgente de la época es la formación de la sensibilidad, porque se convierte en un medio de hacer eficaz para la vida una comprensión mejor de la verdad, y también porque contribuye a ampliar las miras del entendimiento. (2018, 41)

Esta manifestación del debate sobre la Ilustración no es únicamente política, busca a su vez

la constitución de un sujeto capaz de ser racional, como lo demanda la época, capaz de forjar su espíritu con la apreciación degustativa del mundo que le rodea. Es un oponerse a la forma en la cual la razón, sin más, está constituyendo una subjetividad que no es libre, justamente por la ausencia de la sensibilidad como constitutiva del mismo.

La sensibilidad, al ser la forma en la cual se unen los estadios del conocer y del hacer, no se le puede atribuir a alguien o algo que esté fuera de sí, es ella misma que constituye la libertad del sujeto. Es la forma en la cual se reivindica la autonomía del sujeto en tanto puede agregar contenido práctico al conocimiento, al tiempo que el sujeto está construyendo conocimiento al mundo de la moral. La sensibilidad abre espacio a lo irracional en lo racional, al darle belleza a un mundo que presenta resistencia a ser interpretado.

En la carta IX, advierte Schiller, «para que no te suceda que la realidad termine imponiéndote el modelo que tú debías darle, no te aventures en su compañía sospechosa hasta estar seguro de que albergas en el corazón un ideal capaz de protegerte» (Schiller 2018, 46). El llamado de la carta busca apelar al gusto de los pares del sujeto ilustrado para poder, justamente, ilustrarlos mediante el juego, lo cual denota el carácter político y estético que tiene la subjetividad desde la sensibilidad. El *telos* de la sensibilidad no se enmarca en la individualidad, sino que busca la construcción de un Yo-extendido que le quite la frivolidad y grosería a la realidad. En otras palabras, del contexto político y social que enmarca la filosofía de Schiller, se comprende que la sensibilidad humana ha sido aislada de la formación ciudadana y que, el Terror jacobino que ocurre después de la Revolución francesa, se debe a una frivolidad del espíritu humano que no ha sido educado por criterios de autonomía y libertad que evocan la nobleza del espíritu. Por ello «dondequiera que los encuentres, rodéallos de formas nobles, grandes e ingeniosas, envuélvelos de símbolos de lo excelente, hasta que la apariencia supere a la realidad, y el arte a la naturaleza» (Schiller 2018, 47).

La unificación de los reinos del conocimiento y del actuar únicamente se puede realizar a

través de esta sensibilidad del sujeto para determinar el mundo objetivo. Para Schiller el orden del mundo se rige epistemológicamente a través de la trascendentalidad del sujeto y las formas en las cuales éste puede conocer, mientras que el actuar, en su sentido moral, se sitúa en el contexto histórico y político puntual en el que se desenvuelve el sujeto. Entonces, la sensibilidad educada a través de la estética constituye la forma que se otorga a toda esta compleja realidad. Esto último, pues «el hombre se libera de toda coacción física y moral; sólo cuando los individuos llegan a ese estadio de la evolución de la conciencia humana, puede la especie crear la más perfecta obra de arte: su libertad política» (Suñol 2002, 8). Las formas a partir de las cuales la subjetividad comprende el mundo comparten una similitud epistémica con Fichte: la epistemología es política. Por lo tanto, la forma en la cual se subjetiva el individuo tiene una relación clara con el planteamiento filosófico del autor. El sujeto al tener un rol activo en la construcción de conocimiento depende únicamente de su autonomía y libertad, tensando esta dialéctica entre el orden dado del mundo con la capacidad transformadora de sentido del sujeto. Por lo tanto, el orden del mundo se construye a partir de una subjetividad libre capaz de convertir los designios de su razón en un sentido individual y un proyecto político y social, en el que el Yo-extendido se universaliza antropológicamente a través de la educación.

Con lo anterior, si la sensibilidad es aquella capaz de apreciar la experiencia estética en el mundo, la mayor obra artística es la construcción de un sistema político adecuado a la subjetividad ilustrada. El sujeto busca, mediante el ejercicio pleno de sus condiciones cognitivas y reglas morales fundamentadas en los designios de la razón, construir una realidad que se adecúe a su sensibilidad. Esta únicamente se logra a través de la educación del sujeto, la cual posibilita que la dualidad kantiana entre lo que se puede conocer y se puede hacer, se unifique bajo las premisas fichteanas de una subjetividad politizada en determinado contexto histórico. Entonces, es la sensibilidad la donadora de sentido y orden a este nuevo mundo, que viene apenas superando el trauma y validando ideales revolucionarios

desarrollados en Francia en la Ilustración. La dialéctica política de la época a raíz del momento histórico marca toda esta etapa filosófica, tanto en lo epistémico, como en lo ético y, principalmente, en la subjetividad moderna cuyo debate radica en el proceso formativo de ilustrarse para transitar del medioevo a la modernidad. La razón sin contextualización histórico-política, «se muestra tiránica en su intento de hacer *tábula rasa*, de destruir tradiciones, condicionamientos y costumbres, o sea, la historia entera en la que estamos inmersos» (Safranski 2009, 35). La sensibilidad intenta romper esa tradición de tiranía y opresión en la que se convirtieron los ideales revolucionarios que buscaban una política liberadora que ilustrara al pueblo, para que no se convirtiera en un nuevo sistema de heteronomía política, pues cabe recordar que:

las preguntas relativas al sentido, que antes competían a la religión, se dirigen ahora a la política, lo cual trae consigo un empuje secularizador, que transforma las llamadas «preguntas últimas» en cuestiones sociales y políticas: libertad, igualdad y fraternidad son soluciones políticas que apenas pueden negar su origen religioso. (Safranski 2009, 36)

En este sentido, para Schiller la sensibilidad, además de unificar los dos estadios racionales del sujeto, también le guía en el camino de un ejercicio político para que no recaiga en la tiranía ni en el derramamiento de sangre o el imperialismo en el cual cayó el movimiento revolucionario una vez que los ideales revolucionarios se transformaron en una constitución política.

En este sentido, en la carta X, el planteamiento schilleriano se ancla en que existe una lejanía entre la filosofía y la realidad como experiencia subjetiva. En otras palabras, la filosofía se quedó en un Olimpo, alejada de la realidad del sujeto, lo que ha generado que su sensibilidad haya quedado en un abandono formativo. En este sentido, lo que se ha perdido ha sido la realidad misma, ya que el sujeto que no ha sido formado a partir de la sensibilidad pierde toda autonomía frente a una otredad que le interpreta y le da sentido a la realidad del individuo. La verdad únicamente es alcanzable mediante la sensibilidad,

siendo la razón un momento de esta, mas no su único criterio. La subjetivación, política y educación deben estar situadas en las contingencias de la realidad, ya que su abstracción implica la nulidad de la verdad y la heteronomía:

Ese camino [el de la abstracción de las contingencias de la realidad] trascendental nos alejará momentáneamente del familiar mundo de las apariencias y de la presencia viva de las cosas, y nos retendrá en el árido campo de los conceptos abstractos; pero nosotros aspiramos a dar al conocimiento un fundamento sólido que nada haga tambalear, y quien no se aventure a elevarse por encima de la realidad jamás conquistará la verdad. (Schiller 2018, 58)

4. Conclusiones

El sujeto schilleriano se constituye a través de sus condiciones para experimentar la estética. La sensibilidad es la condición del sujeto capaz de mediar entre el conocimiento del mundo y el actuar del sujeto. Es decir, con ella se solventa la grieta kantiana entre el *saber* y el *hacer*, ya que la sensibilidad tiene el potencial de otorgarle conocimiento a la experiencia estética y de darle valor moral al deber-ser.

En este sentido, la realidad propia del sujeto donde se moviliza en esta dialéctica debe estar acorde a los principios racionales que condicionan su subjetividad. Para la consecución de tal objetivo se abren dos vías que van en conjunto: la educación estética y la participación política de los sujetos en su Yo-extendido. De un lado, la educación estética buscará la constitución de la sensibilidad del sujeto para que pueda resolver la contradicción de la dicotomía kantiana, ya que ésta unifica la subjetividad y le brinda sentido a la existencia. De otro lado, la politización se refiere a la capacidad subjetiva de comprenderse como parte de un proyecto extendido del sí mismo que solo puede construir un proyecto pedagógico a través de una organización política que tenga la forma de la libertad del sujeto bajo sus condiciones racionales.

Consecuentemente la cuestión próxima a analizar son los parámetros sobre los cuales surgen las organizaciones políticas. Tal como se ha mencionado, el sujeto schilleriano está inmerso en una dialéctica política cuando se pasa del acatamiento de los ideales revolucionarios franceses a la traición en el devenir imperialista. Para no caer nuevamente en esto, resulta necesaria la politización del sujeto, ya que si se pretende una sociedad ilustrada se necesita un sistema en el cual el sujeto pueda ejercer libremente sus designios racionales y su ética. La forma en la cual el sujeto se expresa libremente es a través de su sensibilidad, en ella se tiene que fundamentar una sociedad y una constitución política que tenga la forma de la subjetividad moderna.

Ahora bien, la política por sí sola no se dedica únicamente a materializar la condición de posibilidad del sujeto moderno, sino que también es garante de un tipo de educación cívica que corresponda a la de la nueva ciudadanía. Así como cualquier proyecto político, la educación resulta un pilar importante, pues un Estado no se limita a la existencia material de sus objetos, sino al tipo de ciudadano que necesita para su funcionamiento. Gracias a la sensibilidad surge un tipo de educación cívica que se sustenta en la estética; la cual, a diferencia de la herencia kantiana más rígida, expresa conocimiento sobre los objetos, así como del sujeto que lo aprecie.

La sensibilidad, al ser constitutiva de la libertad del sujeto, debe estar a la vanguardia de la educación para forjar una ciudadanía capaz de ser libre y de reinterpretar el mundo a través de su propia autonomía. Una educación estética constituye una sensibilidad en el Yo-extendido de una constitución política determinada que es capaz de darle sentido al mundo y comprender que para que el individuo sea libre, el colectivo debe ser libre, generando que la politización de los sujetos sea un paso para la libertad y la autonomía.

Por lo tanto, Schiller resuelve de manera política y pedagógica la dicotomía de la subjetividad kantiana entre el ¿qué puedo conocer? y ¿qué debo hacer? En este sentido, la sensibilidad al ser la forma en la cual se ejerce la libertad unifica al sujeto moderno en tanto puede ser libre en la forma en la cual conoce el mundo y actúa

sobre él. Esto ya que la sensibilidad, educada a través de la experiencia estética, es capaz de politizar al sujeto para enfocarse en su ilustración, tanto individual como colectivamente. Razonomiento el cual sigue vigente en una época en la cual se siguen los designios empresariales como criterios de verdad de la realidad, al punto en el cual se discute de ética empresarial, ética de mercado, ética de comercio, etcétera, generando que se vuelva al punto de partida de la epistemología schilleriana: ¿cómo se constituye una subjetividad libre en el conocimiento y la moral dentro de un sistema que compone mediante la heteronomía?

La educación entendida desde la sensibilidad de los sujetos forja autonomía y libertad en una sociedad que cada vez es menos crítica de su realidad y está perdiendo la capacidad de darle su forma a aquello que le rodea. Los designios morales que éste constituye son válidos en tanto tengan utilidad en un sistema de mercado que fomenta el individualismo y la competencia desmedida entre los individuos. El placer de la experiencia estética se limita a aquello que la verdad del mercado considere como tal. La autonomía no es únicamente decidir qué se quiere consumir, sino también la capacidad de darle forma al mundo, tanto en la moral como en la verdad. Es en este sentido que la educación se resignifica como educación estética, con el fin de forjar un espíritu humano más noble en el cual la autonomía y la libertad sean pilares de una sociedad transformadora de la realidad bélica y frívola que enfrenta.

Notas

1. Texto original de 1783 escrito bajo la forma ensayística que surge a partir de la consulta de un periódico de Berlín correspondiente a *¿Qué es la Ilustración?* En tal texto se construye lo más cercano a una filosofía de la historia kantiana en tanto ubica al autor en un proceso histórico de transición entre el medioevo, que remite a la heteronomía, y la modernidad que refiere a la autonomía. Tal debate historiza las primeras dos críticas kantianas y, a su vez, esto genera que la epistemología o la ética tengan una raíz política
2. Se escribe en plural bajo el entendido que Fichte desarrolló varias versiones de la *Doctrina de la Ciencia* en su intento de construir un fundamento filosófico sobre el cual desarrollar todas sus posturas filosóficas, como lo han sido la pedagogía, la ética, el derecho, etcétera.
3. El uso de esta palabra se justifica a partir de la contraposición del mundo objetivo como *lo dado*. O sea, el mundo objetivo no es únicamente dado, sino que también es construido por la actividad propia de los sujetos en su colectividad.
4. Entiéndase como el hecho de tenerlos como punto de referencia en lo político, lo filosófico y lo antropológico por la herencia clara y directa del *corpus* kantiano. A su vez, Fichte también lo referencia, pero, a pesar de ser jacobino, no identifica su filosofía con el derramamiento de sangre realizada a la postre. Además, tal como se atiende en el segundo capítulo, Schiller también plantea sus críticas puntuales a la Revolución francesa sin necesidad de las consecuencias ya mencionadas. Esto no implica una negación total de tales ideales, ya que consciente o inconscientemente existen muchos paralelismos que justifican el *abrazar* o *acatar* de los principios franceses.
5. Traducción propia. La referencia original en el idioma inglés es: «The entire question of the ‘politics of aesthetics’ -in other words, of the aesthetic regime of art-turn on this short conjunction. The aesthetic experience is effective inasmuch as it is the experience of that. It grounds the autonomy of art, to the extent that in concepts it appoints to a hope of ‘changing life’».
6. Traducción propia. La referencia original en el idioma inglés es: «Moral autonomy is the self-legislation of practical reason in a sensible-rational, human being. (...). ‘Free’ in this context means ‘through reason’, and that means concepts».

Bibliografía

Fuentes primarias

- Schiller, Friedrich. 2016. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas y otros textos*. Traducción, notas e introducción por Martín Zubiria. Universidad del Cuyo.
- Schiller, Friedrich. 2018. *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*. Traducción de Eduardo Gil Vera. Acantilado.
- Schiller, Friedrich. 2000. *Escritos sobre estética*. Traducido por Manuel García Morente, María José Calleja y Jesús González. Tecnos.
- Schiller, Friedrich. 1999. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Edición bilingüe. Traducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Anthropos.

Fuentes secundarias

- Acosta, Emiliano. 2023. «Schiller versus Fichte: estetización y moralización de lo político en el origen del idealismo alemán», *Revista de Estudios sobre Fichte* 14. <https://doi.org/10.4000/ref.742>
- Duque, Félix. 1998. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Ierardo, Esteban. 2004. «La estética kantiana y la experiencia de la belleza». *VI Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Fichte, Johann G. 1984. *Discursos a la nación alemana*. Barcelona: Orbis.
- . 2016. *Primera y segunda Introducción Doctrina de la Ciencia nova methodo*. Madrid: Xorki.
- . 1986. *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel. 2017. «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?» En *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba.
- . 2012. *Crítica del discernimiento*. Madrid: Alianza.
- . 2016. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.
- Rancière, Jacques. 2011. «The Aesthetic Revolution and Its Outcomes». *The Absurd*, no. 22, 16–21. <https://www.jstor.org/stable/41765703>.
- Roehr, S. 2022. «Freedom and Autonomy in Schiller». *Journal of the History of Ideas*. University of Pennsylvania Press. https://www.jstor.org/stable/3654299?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents
- Safranski, Rüdiger. 2009. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Madrid: Tusquets.
- Suñol, Viviana. 2002. «La belleza como ‘puente’ entre la sensibilidad y la razón humana». *Revista de Filosofía y Teoría Política* 34, 325-335. https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn34a39/html_127
- Wilm, Emil. 1910. «The Relation of Schiller to Post-Kantian Idealism». *The Journal of English and Germanic Philology* 9 (1), 20-24. <https://www.jstor.org/stable/27700012?typeAccessWorkflow=login>
- Zalamea, Fernando. 2009. «Friedrich Schiller: estética y libertad». *Revista de Estudios Sociales* 34. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/15375>

Darío Fragomeno González (dariofragomenog@gmail.com) es Licenciado en enseñanza de la filosofía por la Universidad de Costa Rica. Estudiante de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad de la Universidad de Buenos Aires. Docente del Colegio Humanístico Costarricense-Campus Omar Dengo y de la Universidad Teológica de América Central. Asimismo, miembro y docente *ad honorem* de la comisión de la Política Institucional de Niñez y Adolescencia de la Universidad Nacional.

Recibido: 17 de febrero.
Aprobado: 24 de febrero.

Sergio E. Rojas Peralta

Sobre el vínculo matrimonial Entre Foucault y Kant

Resumen: *El texto presenta algunas de las relaciones que Foucault sostenía con la filosofía de Kant a partir del texto «¿Qué es la Ilustración?». Este texto condensa dos elementos importantes para Foucault, el problema de la autoridad y los diferentes usos de la razón (público y privado), que no deja de retomar en diversos textos, tanto de los años sesenta como de finales de los setenta y principios de los ochenta. La respuesta de Kant se encuentra además en línea con el texto de Biester sobre la necesidad de una autoridad para sancionar el matrimonio. En los cursos de los sesenta, Foucault retoma la cuestión del matrimonio, analizándolo bajo la matriz de regular la sexualidad, la descendencia de la clase burguesa y su patrimonio. Tanto regula como libera a la clase de las reglas del siglo XVIII. Posteriormente, regresa sobre el asunto del gobierno de sí que implica el uso de la razón.*

Palabras clave: *Foucault, Kant, matrimonio, gobierno de sí, autoridad.*

Abstract: *The text presents some of the relations that Foucault maintained with Kant's philosophy starting with the text 'What is the Enlightenment?'. This text condenses two important elements for Foucault, the problem of authority and the different uses of reason (public and private), which he does not fail to return to in various texts, both in the 1960s*

and in the late 1970s and early 1980s. Kant's response is also in line with Biester's text on the need for an authority to sanction marriage. In the 1960s, Foucault takes up the question of marriage again, analysing it under the matrix of regulating sexuality, the offspring of the bourgeois class and its patrimony. It both regulates and liberates the class from the rules of the 18th century. Subsequently, he returns to the question of the government of the self, which implies the use of reason.

Keywords: *Foucault, Kant, marriage, self-governance, authority.*

1. Introducción

El vínculo entre Foucault y Kant es importante. No solo procede de su trabajo doctoral, con su tesis complementaria (introducción y traducción de la *Antropología*, 1964)¹, sino de la insistencia sobre las nociones de crítica y de Ilustración, que tanto se puede leer como *crítica* que como *el problema de la actualidad* (en los textos de «Qu'est-ce que la critique ?» [Critique et Aufklärung], 1978², «Qu'est-ce que les Lumières?» de 1983³, «What is Enlightenment?» de 1984) así como la noción resultante de *gobierno* (en particular en el curso de 1982-1983⁴).



Aquí habría que señalar dos cosas. Primero, ese interés por Kant tiene que ver con la práctica, con las prácticas, con la constitución de una episteme. Ahora bien, en ese contexto, en el artículo de Kant que Foucault menciona frecuentemente, hay como trasfondo la crítica y la idea de Ilustración. Se trata sobre si el matrimonio debe ser sancionado civil o religiosamente. Biester lanza un artículo en 1783⁵, sobre el que responderá Zöllner ese mismo año. Posteriormente, Mendelssohn formulará la pregunta explícitamente «¿Qué significa ilustrar?» (1784)⁶. ¿Por qué importa el vínculo matrimonial y su sanción? La figura del matrimonio, institución o contrato, crea unas obligaciones, eventualmente una tutela sobre una de las partes. Su sanción asegura la supervisión de una autoridad, civil o eclesiástica, en razón de lo cual la autoridad supervisa la relación matrimonial. En el texto de Kant esto ha desaparecido, pero sigue presente en la discusión sobre aquello que tutela el matrimonio y la idea de gobierno de un individuo. En Foucault esto pasa a ser parte del problema de la descripción de la episteme, de sus objetos y de la formación de reglas y la transformación ideológica de regímenes (en el sentido legal del término). El matrimonio es el objeto por el cual se regula la sexualidad y la inscribe en el cambio de burgués de la tutela de sus bienes, como se verá. Y en la medida en que se *tutela* la sexualidad se describe la subjetividad, es un lugar de configuración de la subjetividad, donde el interés foucaultiano reside en el gobierno de sí.

Pero antes de analizar al texto kantiano conviene tratar un primer Foucault (cursos de 1964 y 1969 y 1975)⁷, que trabaja precisamente la relación entre la sexualidad y el matrimonio, y la función que cumple éste en la regulación de la primera. Posteriormente al análisis de Kant, volveré sobre Foucault, sobre la cuestión de la relación entre Ilustración y gobierno. Esta cuestión enlaza las preguntas por la sexualidad con las inquietudes sobre el gobierno de sí.

2. Foucault: sobre los regímenes de la sexualidad

Así como diría el mismo Foucault, un desplazamiento sobre cuál es o cómo es la construcción del objeto y dentro de esa construcción el vínculo matrimonial, aparece en los primeros textos de Foucault en los años sesenta precisamente en el tema de la sexualidad en el curso de 1964 en el curso de 1969. Se podría adelantar que casi toda la producción foucaultiana tiene que ver con desplazamientos y cuestiones de método, como si el objeto que busca aprehender fuera *por su naturaleza* inasible.

En la Antigüedad no había sexualidad, había sexo. La proposición es relativa. En el mismo sentido en que Ariès (1973) indica que no había niñez en la Edad Media, sino solo niños (la polémica correspondiente mostraba la confusión del sentido común sobre los términos). Foucault considera que durante la Modernidad emerge un régimen de sexualidad. El término de régimen, jurídico y legal, tiene que ver con la configuración del matrimonio en cuanto contrato, como figura jurídica. Habitualmente se lo considera un matrimonio, incluso en el medio jurídico. Pero en ese mismo medio, la cuestión no es del todo tajante, pues el contrato tiene unas características esencialmente privadas, aunque regladas por la ley, que son acuerdos sobre las prestaciones y contraprestaciones, acuerdos que deben implicar una manifestación libre de la voluntad. Sin más. Luego, puede ser un contrato puede ser registrable o no, y eso dependen nuevamente de la ley que distingue entre presunciones *iuris et de iure* e *iuris tantum*, y en esta entre las *ad solemnitatem* y *ad probationem*. El caso del matrimonio exige además una autoridad que *autoriza* el vínculo una vez constatado el cumplimiento de requisitos, lo cual no es un requisito de un contrato. La autoridad que refrenda lo dicho suele ser un notario, un alcalde, un juez o un sacerdote o el equivalente según la normativa. Se puede considerar que, si se adopta la postura contractualista, podría funcionar como un arrendamiento. Según esta idea, podría cancelarse automáticamente si las partes unilateralmente no renuevan el contrato al cabo del plazo previamente establecido en el contrato.

O que se extiende si ninguna de las partes se manifiesta en contra, etc. El matrimonio no está claramente establecido como contrato en la mayor parte de las legislaciones, y que eso no se resolviera en ese sentido puede tener que ver con la condición de la mujer en dicho vínculo jurídico.

Foucault hace notar, insiste en ello, la idea de que el matrimonio es un contrato y que eso es un fenómeno del siglo XVIII particularmente y del XIX, y de alguna manera precisamente un movimiento de la clase burguesa de la época para poder configurar, para poder controlar de alguna manera su estructura de clase y, consecuentemente, la sociedad a su favor.

la bourgeoisie veut contrôler à son propre niveau les effets de la démographie (au niveau de la répartition des biens). Cette limitation qu'elle attend de la pauvreté pour les autres classes, elle veut la maîtriser pour elle-même : le mariage comme contrat et la possibilité du divorce. Foucault (2018b, 119)

Subrayemos el hecho de que esta relación sexualidad-contrato o sexualidad-derecho responde a la emergencia, al efecto de normar la sexualidad que, efectivamente, va a ser ambigua.

** l'idée d'une norme sociale que découpe le permis et le défendu selon des schémas différents, mais que recourent en certains points l'idée d'une finalité :*

-interdiction de certains sexuels,

-interdiction de l'activité sexuelle à certains moments de la vie ; dans certaines circonstances ; à certaines périodes cycliques (saïsons, phases de la menstruation),

-interdiction de certains partenaires définis par l'âge ou la fonction sociale ou le degré de parenté.

Or ces interdits son reconnus, réfléchis et éprouvés sur un mode ambigu : à la fois

comme imposés par la société et comme prescrits par l'ordre des choses. Foucault (2018b, 29)⁸

Uno de los elementos que interesan aquí es precisamente el crecimiento del ser humano hacia la madurez. Es un factor fundamental constitutivo en esa figura jurídica, ya sea que se entienda como institución jurídica, ya sea que se entienda como contrato. Y las diferentes *madurezes* de los individuos, si se puede hablar así, introduce un elemento de legalidad fundamental. En Costa Rica, para las relaciones sexuales se ha introducido incluso la diferencia de edad entre las partes, para evitar que esa diferencia juegue en contra de una de las partes. La madurez se despliega en muchos otros ámbitos de la vida pública -cotidiana-, como la licencia para beber (que se constata con la cédula), para votar (mismo documento), para conducir un automotor (que se obtiene a través de un examen y se constata con una licencia expedida para esos propósitos), etc. Y conservamos un resabio de una madurez de otra época, cuando la mayoría era de veintiún años. La norma no se modificó para poder ser elegible para un puesto de diputación, con lo cual la permisión correspondiente es diferente.

El otro elemento por retener es de la finalidad biológica, que Foucault subraya insistentemente en el curso de 1964 (2018b). Es el mecanismo de control, parte del aparato ideológico, y siguiendo al mismo Foucault, puede describirse como una especie de mecanismo o de máquina que relaciona la cuestión demográfica que es el núcleo que él ve a través del matrimonio y la acumulación de capital que, por supuesto, están unidos a través de la clase burguesa. Dice Foucault que precisamente es a partir de ahí que la burguesía puede establecer un control sobre sí misma pensando que el control de las otras clases está dado por la pobreza de las clases, en particular de las clases más bajas, que no necesitan control desde ese punto de vista y el control sobre sí mismo se va a expresar entonces como la concepción del matrimonio como contrato, es decir, la posibilidad de introducir elementos liberales en un sentido amplio del término, como la laicización del contrato (Bloquet 2012).

Además, en esa figura jurídica hay que pensar además que el matrimonio ha tenido unas evoluciones muy diferentes. Las personas no contrajeron matrimonio en el sentido en que le entendemos nosotros, no de la misma manera y que es una manera efectivamente de regular las cosas.

Ha de agregarse una cosa que Foucault no advirtió explícitamente. Una de las ventajas o desventajas del Derecho como sistema jurídico es que cada vez que se configura una figura jurídica puede otorgar derechos a los individuos, pero entonces le da forma, una forma muy específica y concreta, a cómo se ostentan o se ejercen esos derechos. Dicha forma es el pasaje del *individuo* al *sujeto de derechos*. Y, de hecho, Foucault afirmaría luego, en el anexo sobre la noción de represión para la conferencia en Berkeley de 1975, *Discurso y represión*, que «il <le pouvoir> produit non seulement [la] loi qui s'impose au sujet, qui l'ampute ou le scinde, mais la forme même du sujet.» (2024, 89) Y esto tendrá que ver tanto con los problemas estratégicos del poder como con las técnicas del yo.

Para Foucault, la cuestión que importa en la idea de esforzarse por concebir el matrimonio como contrato. Esto conduce a la idea de incluir una manifestación libre de la voluntad (jurídicamente hablando) o una voluntad libre (filosóficamente) para poder participar de un contrato. Se introduce también subrepticamente una especie de ilusión sobre la negociación del contrato, pues supone que habría un objeto del contrato (a saber, unas prestaciones y contraprestaciones) y unos sujetos con la capacidad para negociar y libremente contraer obligaciones. También se introduce la idea de poder terminar el contrato como se pueden extinguir las obligaciones en cualquier contrato, lo cual implica que el derecho al divorcio sea válido y eficaz. A su vez, el divorcio da cuenta del aspecto patrimonial que regula la figura.

En alguna época el Derecho romano reconocía el divorcio. En contrapartida, para la Modernidad no era evidente, ni real tal derecho -por razones religiosas-. Esto fue un impedimento para concebir el matrimonio como contrato. La Modernidad está en parte definida por el cambio de régimen, con la inclusión de aspiraciones

democráticas de las clases emergentes -aunque ciertamente reducida a una- y las consecuentes justificaciones teóricas y políticas. Que el contractualismo haya tomado forma y fuerza en esa época da buena cuenta de dichas aspiraciones. En el mismo sentido, hay un esfuerzo *laico* por concebir el contrato fuera del marco religioso propio del Antiguo régimen.

Esta insistencia sobre el matrimonio entendido estrictamente como contrato está vinculado con la forma de acumulación del capital, asociada a una «exigencia de población» (2018b, 118). Dicho vínculo con el control demográfico tiene entre otros factores, el deseo burgués por controlar los efectos de la demografía respecto de la repartición de bienes. Esto convierte el matrimonio en un dispositivo (Deleuze 1989, 185ss). Como contrato que posibilita el divorcio, se inscribe en un conjunto de operaciones: de la capitalización a la limitación espontánea de patrimonio, pasando por el déficit demográfico y la necesidad de mano de obra, etc (2018b, 130). Dicho conjunto opera una *episteme*, tal como se entiende en *Las palabras y las cosas* y *La arqueología el saber*. Foucault realiza una descripción sobre la sexualidad y las operaciones ideológicas que se clasifican por el contenido, por la forma y por los efectos. Las operaciones en su contenido consisten, por ejemplo, en «una confusión entre una ley económica y una ley natural», una «transformación de una exigencia de clase en principio moral», una «rectificación de una situación económica por principios éticos y médicos» y una «traducción de los procesos económicos en un sistema jurídico» (2018b, 131).

Esta codificación ideológica primaria establece la condición de posibilidad histórica y como tal, «es el conjunto de reglas que aseguran su formación» (2018b, 131). El conjunto de enunciados emergentes muestra el conjunto de propiedades o la teoría de la producción dada por esta codificación.

3. Regreso a Kant

Posteriormente, a Foucault le interesarán de Kant varias cosas. Una, la cuestión de una época, el problema de la actualidad del presente,

cómo se constituye una época, cómo se la puede describir (problema a la vez histórico y *metafísico*), y otra, la definición de esa época que sería la Ilustración, que Kant define como «salida (*Ausgang*) del ser humano de la minoridad de la cual él mismo es responsable» al inicio de *¿Qué es la Ilustración?* (Kant 2004, 83, Ak. VIII, 35, traducción modificada).

Este texto de Kant interesa en la medida en que se inscribe en una discusión derivada de la intervención de Johann Biester, «Propuesta de no recurrir al clero para realizar los matrimonios», en el *Berlinische Monatsschrift* de 1783 y la cual Johann Zöllner replicará el mismo año. En dicho texto, como lo indica el título, Biester plantea la eliminación de la sanción eclesial del matrimonio, con lo cual el matrimonio se entendería de manera civil -laicamente, pues- y, además, daría pie a que fuera un contrato común. Más aún, esto supondría la desaparición de toda autoridad, civil o eclesiástica, en la constitución del contrato). No hay diferencia contractual, y el vínculo matrimonial estaría dispuesto a la felicidad. En segundo lugar, la función religiosa se vuelve superflua. Lo importante es la libertad y la felicidad de los individuos. La Ilustración consiste precisamente en esta libertad por la cual no estaríamos bajo tutela de autoridad ninguna.

La idea de la desaparición de la tutela por una autoridad (el rey, el pastor, etc.) une la discusión Biester y Zöllner con Kant, para quien la libertad se perdió, se volvió a una cierta minoridad de la cual somos responsables y de la cual debemos nuevamente salir.

Se está, pues, en una «servidumbre voluntaria» de la cual el pueblo debe darse una ley de suerte para salir de la minoridad. En su respuesta, Kant apunta al hecho que no es una época ilustrada por eso mismo, sino de la Ilustración o el «siglo de Federico», como él mismo dice. Y lee Kant en el príncipe un gesto de liberalidad respecto de la autoridad eclesiástica.

Ahora bien, en esa misma respuesta a la pregunta por la Ilustración, Kant introduce una distinción entre el uso público y el uso privado de la razón, donde el primero es definido como el uso de la razón «ante todo ese público que configura *el universo de los lectores*» y el segundo el supone la obligación de un cargo civil (Ak. VIII,

37). La noción de estos lectores depende de la idea de *Gelehrter* y de la existencia de instituciones de conocimiento bien establecidas (Foucault 2008, 10).

Explica Foucault el uso público de la manera siguiente:

En effet, Kant dit: "Il y a un usage public de la raison qui, lui, ne doit pas être limité." Qu'est-ce que c'est que cet usage public? C'est celui qui circule de savant en savant, qui passe par les journaux et les publications, et qui fait appel à la conscience de tous. Ces usages-là, ces usages publics de la raison ne doivent pas être limités... (Foucault 2015, 67-68).

El uso público pretende de alguna manera producir un campo de conciencia y de valentía (*courage*) frente al lugar y función del uso privado de la razón. Pone límite espacial y temporalmente a la autoridad del príncipe y a la vez deja a cada uno hacerse cargo de sí. El problema es si realmente existe la constitución de un campo con esas características. Y Kant insiste en «¿Qué es orientarse en el pensamiento?», en que a

la libertad de pensar se opone en primer lugar la coacción civil. Se dice, es verdad, que la libertad de hablar o de escribir puede sernos sustraída por una potencia superior, pero no la libertad de pensar. [...] En segundo lugar, la libertad de pensar se toma en el sentido en el que se opone a la restricción ejercida sobre la conciencia. [...] En tercer lugar, la libertad de pensar significa que la razón no se somete a ninguna otra ley más que aquella que se da a sí misma. (Kant 2001, 96, Ak. VIII, 144-145)

La constitución de la subjetividad en Kant descansa en las condiciones en las que el sujeto se da a sí mismo normas y se compromete con ello. Que no seamos ilustrados tiene que ver con ambos elementos, porque parece que somos incapaces de darnos nosotros mismos las normas (éticamente hablando, no legalmente, no políticamente, que es el ámbito de la heteronomía) ni nos comprometemos con ellos, gobernados más bien

por una cierta lasitud y pereza, y esperando que la autoridad resuelva los problemas.

He considerado que esta es una diferencia entre la ética antigua, particularmente la griega, y la ética moderna. Una, configurada por las prácticas mismas (se puede pensar muy fácilmente en la figura socrática); la otra, configurada por códigos (sobre esto, se puede considerar el volumen primero de la *Historia de la sexualidad*). Hoy es común pensar la ética bajo la consideración de la deontología de la ética, la ética como codificación. Formularios, protocolos y códigos definen las prácticas y la constitución subjetiva.

Ahora bien, en cuanto al matrimonio, Kant la denomina en la *Metafísica de las costumbres* como la «comunidad <sexual natural> según la ley» (Ak. VI, 277, §24) y el derecho conyugal es visto como una *adquisición* (de la mujer por un varón) y la noción misma de contrato deriva de la transmisión de su *propiedad* a otro según el arbitrio unificado de dos personas (Ak. VI, 271, §18). No voy a discutir el problema de las analogías que efectúa Kant en dichos apartados. Lo que importa es precisamente que dichas analogías parten tácitamente de leer las relaciones personales a partir de la imagen misma de contrato conforme al concepto de adquisición y por lo cual el matrimonio se constituye en contrato al margen de autoridad alguna. Y pese a que dicha adquisición está al principio planteada unilateralmente (de la mujer por un varón), Kant formula un plano de igualdad entre las partes, sin la cual no podría haber un efectivo contrato que conserve el libre arbitrio (v.gr. §§26-27). En cualquier caso, el *sujeto sexual* (las partes del contrato) depende de la *scientia sexualis* (Foucault 1976, 77ss). Kant se esfuerza pues por convertir el matrimonio en toda forma en un contrato leído bajo un paradigma *racional*, debiendo reconocer la libertad de las partes contrayentes sin la cual no puede entenderse esa figura como contrato. Es un ejemplo de cómo Kant bajo una cierta racionalidad trata de formalizar el matrimonio como contrato, tal como indica Kant.

Pese al aspecto racional que adopta el derecho en Kant, no se trata de un régimen de autonomía (ni en el sentido mismo kantiano obviamente, ni en el foucaultiano).

La expectativa respecto del matrimonio es que las partes sean libres y la descendencia llega a ser también *sui jure*, a saber, ser autónomo e independiente.

4. Foucault otra vez

Ya en el período ulterior (curso de 1982-1983), Foucault indica razones para leer a Kant (2008, 10): un cierto público al que va dirigido el texto «¿Qué es la Ilustración?», como ya adelanté, y cuestiones de metodología asociadas a la concepción de la historia que trata de trabajar Foucault. Foucault regresa sobre el problema de la actualidad y el del uso de la razón. El primero conduce al problema de la historia, y en esto Foucault no deja de repasar sus propios análisis y las condiciones de método. El segundo conduce a los *objetos* mismos, aunque ya no son considerados en esas condiciones objetuales, sino según los focos de experiencia.

- a) Las formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento para los individuos y los modos virtuales de existir para sujetos posibles son los tres elementos para hablar de *foyers d'expérience* («focos de experiencia», Foucault 2008a, 5). Foucault da como ejemplo la *locura* y cuál es el tratamiento que él mismo ha dado a lo largo del tiempo, introduciendo variaciones y desplazamientos. Estos desplazamientos son primero, el del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y a las reglas de verificación (*véridiction*). Luego el del poder a la técnicas y procedimientos por los cuales se decide conducir la conducta de los demás, es decir, «*passer de l'analyse de la norme à [celle] des exercices du pouvoir*» (2008a, 6). Y finalmente, el tercero, consistente en dejar de lado las teorías del sujeto para ver aparecer los modos de constitución del sujeto. El ejemplo para este caso es el del comportamiento sexual, donde lo que se revela son las «técnicas o tecnologías del yo».

La cuestión de las técnicas del yo (Foucault hesita entre usar *técnicas* y usar *tecnologías*) es el tema que desarrollaría a la par de la constitución de la subjetividad en los últimos años.

- b) Foucault regresa sobre la cuestión de la Ilustración entre la *Aufklärung* alemana y la *Haskala* judía, donde la cuestión de la actualidad es fundamental (la Revolución francesa). La episteme apunta a las condiciones bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible.
- c) Regresando a la definición de *Aufklärung* de Kant, la minoridad no es una impotencia natural que nos reduzca, sino o una falta o una cuestión jurídica. Esa idea de una cierta impotencia obliga a la obediencia por ausencia de uso de la razón y a una confusión entre el uso público y el privado.

La salida de la minoridad implica un gobierno de sí y de los demás. Esto conduce a definir la crítica (Foucault 2015c) como pensar por sí mismo (se regresa al motivo de «orientarse en el pensamiento») y gobernarse a sí mismo.

Notas

1. Traducción publicada en 1964 (Vrin), y con la introducción en 2008, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*.
2. (1990) Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] (séance 27 mai 1978). *Bulletin de la Société française de Philosophie*, LXXXIV, 2, 33-63, luego publicado en 2015 *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi* (éd.H.-P. Fruchaud & D.Lorenzini). Paris, J.Vrin. La cuestión de las Luces reaparece en el prólogo que escribiera para la edición estadounidense de G.Canguilehm, *On the Normal and the Pathological* de 1978 (en *Dits et écrits* n°219, 1978, 431) y en 1979, en «Pour une morale de l'inconfort» (*Le nouvel observateur*, 754, 23-29 avril 1979, 82-83) (*Dits et écrits* n°266). Ver las referencias.
3. Qu'est-ce que les Lumières? *Magazine Littéraire*, 207, 35-39, extracto de la lección del 5 de enero de 1983 en el Colegio de Francia, luego en Foucault (2008).

4. (2008) *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983* (éd. dir.F.Ewald & A.Fontana). Paris: Gallimard/Seuil : 1ère heure, pp.3-24 y 2è heure, pp.25-38
5. Johann Erich Biester: Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen. In: *Berlinische Monatsschrift*, 2, 1783, 265-276 («Propuesta de no recurrir al clero para realizar los matrimonios»).
6. Varias son las recopilaciones de textos sobre este debate. Véase v.gr. Solé (2018).
7. Y 2018, *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand, 1964* suivi de *Le Discours de la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes, 1969* (éd.C.-O. Doron). Paris : EHESS/Gallimard/Seuil. 2024.
8. Foucault no repara en que la idea se ha planteado ya, cuando Platón indicaba, por ejemplo, un control sobre la demografía de la población de Atenas y a la vez de la sexualidad de las mujeres, cuando éstas quedarían en estricto control de la πόλις para reproducirse, y una vez superada la edad de fertilidad, quedan liberadas para tener una vida sexualmente libre (*Rep.* 461b).

Referencias bibliográficas

- Ariès, Philippe. 1973. *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien régime*. Paris : Seuil.
- Bloquet, Sylvain. 2012. Le mariage, un «contrat perpétuel par sa destination» (Portalis). *Napoleonica. La Revue*, 14, 74-110.
- Deleuze, Gilles. 1989. Qu'est-ce qu'un dispositif ? En Canguilehm, Georges et al. (1989) *Michel Foucault philosophe*. Paris : Seuil, 185-193.
- Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité* (vol.1: *La volonté de savoir*). Paris : Gallimard.
- . 2001a. *Dits et écrits I. 1954-1975* (éd.D.Defert & F.Ewald). Paris : Gallimard.
- . 2001b. *Dits et écrits II. 1976-1988* (éd.D.Defert & F.Ewald). Paris : Gallimard, 1632-1647.
- . 2007. [1963] *Naissance de la clinique*. Paris : PUF.
- . 2008a. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983* (éd. dir.F.Ewald & A.Fontana). Paris: Gallimard/Seuil.
- . 2008b. *Introduction à l'Anthropologie de Kant* (en Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr.M.Foucault, la primera edición data de 1964, sin dicha introducción [1994]). Paris : Vrin.

- . 2009. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984* (éd.dir.F.Ewald & A.Fontana). Paris: Gallimard/Seuil.
- . 2015. *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi* (éd.H.-P. Fruchaud & D.Lorenzini). Paris : J.Vrin.
- . 2018a. *Histoire de la sexualité* (vol.4: *Les aveux de la chair*). Paris : Gallimard.
- . 2018b. *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand, 1964* suivi de *Le Discours de la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes, 1969* (éd.C.-O. Doron). Paris : EHESS/Gallimard/Seuil.
- . 2024. *Généalogies de la sexualité*. Paris : Vrin.
- Kant, Immanuel. 2001. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (tr.A. Philonenko). Paris: Vrin.
- . 1996. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (tr.J.Mardomingo). Barcelona: Ariel.
- . 2004. *¿Qué es la Ilustración?* (tr.R.Rodríguez A.). Madrid: Alianza.
- . 2005. *Metafísica de las costumbres* (tr.A.Cortina & J.Conill). Madrid: Tecnos.
- . 2018. *¿Qué es la Ilustración?* En Solé (2018), 239-248.
- Platón. 1981. *República* (3 vol., tr. J.M.Pabón & M.Fernández G.). Madrid: CEC.
- Solé, Jimena (ed.) .2018. *¿Qué es la Ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*. Bernal : Universidad Nacional de Quilmes.

Sergio Rojas Peralta (sergio.rojas@ucr.ac.cr) es graduado en Derecho y Filosofía por la Universidad de Costa Rica y catedrático de esa misma universidad. Ha publicado artículos sobre Spinoza y filosofía política. Actualmente es director de la Escuela de Filosofía.

Recibido: 17 de febrero.
Aprobado: 24 de febrero.

III. ARTÍCULOS

Ricardo J. Herrera Luna

TFG de grado y posgrado en filosofía defendidos en la Universidad de Costa Rica (1944-2024). Análisis de un tópico en la historia del pensamiento filosófico costarricense

Resumen: Esta investigación pretende estudiar los trabajos finales de graduación (TFG) producidos en el área de filosofía en la Universidad de Costa Rica (UCR) durante el periodo 1944-2024 para aportar evidencia a la propuesta del texto *Crítica de los guardianes del reino* (Arlekin, 2018) de que la década de los setenta del siglo XX significó una nueva forma de producir filosofía en Costa Rica.

Palabras Clave: Filosofía costarricense; Historia intelectual; Cienciometría; Bibliometría.

Abstract: This paper aims to examine the dissertations presented in the field of philosophy at the University of Costa Rica during the years comprehended between 1944 and 2024 in order to contribute with evidence that will broaden the proposal in the book *Crítica de los guardianes del reino* (Arlekin, 2018) which argues that the seventies, in the twentieth century, had a significant impact as a new way to produce philosophy in Costa Rica.

Keywords: Philosophy in Costa Rica; Intellectual History; Scientometrics; Bibliometrics.

Introducción

En el estudio recopilatorio publicado en el año 1996 por la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica Libros filosóficos costarricenses*, se puede inferir una proposición: es probable que en la década de los años setenta del siglo XX comenzará «la producción más original y variada del pensamiento filosófico costarricense» (Jiménez Matarrita 1996, 187). Sin embargo, tal tesis es solo una propuesta. Alexander Jiménez, autor de este estudio, pretendía recopilar los libros de filosofía publicados en Costa Rica entre 1940 y 1996, el texto no analiza rigurosamente las variaciones en la producción filosófica.

Pese a que *Libros filosóficos costarricenses* es un estudio publicado hace casi treinta años, aún la propuesta de que existe un cambio en la producción filosófica a partir de la década de los setenta del siglo XX no ha sido analizada con rigor. Para el año 2018, en el texto *Crítica de los guardianes del reino*, Jiménez retoma la propuesta y sostiene que «en la década de los setenta comienza una nueva forma de producción del trabajo filosófico en Costa Rica» (2018, 109); pero, asume que la idea es solo una «impresión, sin estudiar el panorama» (Jiménez Matarrita 2018, 109). Ahora, Jiménez sí se explayará sobre lo que él considera son las características del cambio en la producción filosófica costarricense. Afirmará que «hacia 1975 aparecen nuevos actores, nuevos discursos teóricos, nuevos intereses,



hay un tipo de publicación que es más rigurosa terminológica y conceptualmente. Antes de 1975 lo usual es que la filosofía en Costa Rica se muestre bajo la forma de manuales, antologías, introducciones» (2018, 109). También, propondrá algunas causas posibles para la variación en la producción, «hacia 1975 [afirma Jiménez] vienen profesores de varios países, regresan otros que se doctoraron afuera. En 1974 el Departamento de Filosofía pasa a ser Escuela de Filosofía y eso institucional y materialmente significa un cambio» (2018, 109).

Así las cosas, parece necesario profundizar en el planteamiento del cambio propuesto por Alexander Jiménez, es ello lo que el trabajo aquí presentado pretende. A través de un estudio detallado de los trabajos finales de graduación (TFG), tanto del grado como en del Posgrado en Filosofía en el periodo 1944-2024, describiremos la producción, los cambios, las continuidades y las variaciones en las investigaciones para determinar si la década de los setenta del siglo XX posee alguna diferencia remarcable. Aunque no nos ocuparemos de la producción filosófica *profesional* costarricense consideramos que una variación en el desarrollo profesional de la filosofía debe verse reflejada en la formación de futuros profesionales. Una muestra indirecta también genera evidencia.

El periodo de estudio es extenso, pues abarcará una muestra de toda la producción existente de tesis y seminarios de graduación defendidos en el área de filosofía en la Universidad de Costa Rica (UCR); pero, tal extensión es necesaria. Pretendemos generar evidencia que apoye o contrarie la propuesta Jiménez; por tanto, se debe analizar en profundidad la producción de TFG anterior y posterior a la década de los setenta del siglo XX para determinar si en ella existe un cambio.

Los estudios sobre filosofía y tesis en Costa Rica

Este trabajo es un análisis inicial exploratorio. Hasta el presente día no se ha realizado una investigación sobre la producción de tesis

en filosofía en la Universidad de Costa Rica; es decir, se ignora lo que las y los estudiantes de filosofía han producido, tanto en el grado como en el posgrado. Lo que no es lo mismo a afirmar que en Costa Rica no se han elaborado estudios o sistematizaciones sobre la producción de tesis o sobre la producción filosófica nacional.

En 1987, el historiador y archivista Eduardo Fournier García publicó en la *Revista de Historia* la *Lista de tesis presentadas en la Escuela de Historia y Geografía de la Universidad de Costa Rica y en el Programa de Maestría en Historia 1945-1986*. Esta investigación no pretendía ser más que un inventario de las tesis defendidas en historia y geografía de la UCR hasta la fecha de su publicación. Los pocos trabajos que en Costa Rica se han realizado sobre la producción de tesis llevan la caracterización de listados. Por ejemplo, en la misma década de los ochenta la Comisión de Trabajos Finales de Graduación de la Facultad de Educación de la UCR recopiló el listado de TFG presentados a la facultad en sus distintas carreras hasta ese año. Otro ejemplo es la Base de Datos creada por el historiador Iván Molina sobre los trabajos de graduación en historia presentados tanto en Costa Rica como por costarricenses en el extranjero (Molina 2010). Este último, utiliza el trabajo de Fournier y lo complementa.

Las investigaciones sobre TFG son pocas, pero no sucede lo mismo con la investigación sobre la producción filosófica costarricense. Para empezar, tenemos la citada recopilación realizada por Alexander Jiménez *Libros filosóficos costarricenses*, aparecida en la número 87 del volumen XXXV de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Esta recopilación, al igual que los estudios sobre tesis citados, es un listado por autores, años y temas; pero, a diferencia de lo citado, problematiza la cuestión de la filosofía. La producción filosófica, en la concepción de esta recopilación, trasciende el ambiente profesional de la filosofía y recopila inclusive trabajos elaborados por artistas o ensayistas. El estudio de Jiménez, por ser un listado pensado para apoyar investigaciones posteriores y no una investigación que pretenda conclusiones sobre el desarrollo y la producción de

la filosofía costarricense, no posee un método específico para el análisis; no obstante, es un trabajo exhaustivo.

En la preocupación por la producción filosófica en Costa Rica encontramos cuatro autores que se han acercado a la problemática. El primero es Constantino Láscaris con su texto fundacional *Desarrollo de las Ideas Filosóficas en Costa Rica* (1984). Tal trabajo, busca comprender la manera en que la filosofía fue pensada en Costa Rica a través de dos periodos claros y diferenciados: el antes y el después de la UCR. Genera además una recopilación de autores y obras que él considera de carácter filosófico. Después de Láscaris, Arnoldo Mora Rodríguez ha investigado la producción filosófica costarricense en sus textos *La identidad nacional en la Filosofía Costarricense* (1997), *Historia del pensamiento costarricense* (1992) y *El pensamiento filosófico en el Repertorio Americano* (1989). Los trabajos de Arnoldo Mora siguen la metodología de Láscaris de interpretar el tránsito de la filosofía costarricense a través de las obras escritas por los filósofos e intelectuales, pero ninguno de ellos Mora se pregunta por la producción filosófica a nivel de formación.

Una investigación con un método distinto es la presentada por Alexander Jiménez Matarrita *El imposible país de los filósofos* (2015). Este texto, se ocupa de la producción de imaginarios y metáforas sobre la identidad nacional en los filósofos costarricenses y describe la producción de una metáfora: el *nacionalismo étnico-metafísico*. Aunque en su investigación referencia algunas tesis de filosofía defendidas en la Universidad de Costa Rica, *El ser de nuestra nacionalidad* defendida por José Abdulio Cordero (1960) por ejemplo, no es realizar una exposición de tesis uno de sus objetivos.

Para finalizar, los estudios de Ana Lía Calderón. Su tesis de licenciatura en filosofía *El quehacer filosófico en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1976) trabaja sobre las líneas históricas, de dependencia económica e ideológica, el análisis estadístico y el quehacer en general que la filosofía costarricense ha perfilado alrededor de la Escuela de Filosofía de la UCR. Calderón, describe aquí el papel de los y las estudiantes, partícipes importantes

en la Escuela de Filosofía; por tanto, su línea de investigación es cercana a lo que aquí planteamos. No obstante, no se ocupa en específico de la investigación en los TFG.

Aunque no lo hemos referenciado, hay un interés contemporáneo en la filosofía costarricense expresado en los seminarios de graduación de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica dirigidos por el profesor Jethro Masís y sus recientes artículos sobre pensamiento costarricense. No obstante, consideramos que esta es una línea de investigación en desarrollo que ha analizado polémicas y producción de autores específicos pero tiene aún el potencial de explorar otras temáticas.

Diseñar una investigación cuyo objeto es la filosofía

Al acercarnos al estudio de la tradición filosófica costarricense podemos notar que la investigación sobre la producción en TFG es inexistente; por ello, hemos clasificado este análisis como una exploración inicial. En exploraciones iniciales el método y la recopilación de los datos presentan una gran dificultad, pero para desarrollar esta investigación tenemos algunas posibilidades. Siguiendo anteriores investigaciones sobre tesis podríamos crear un listado de los trabajos defendidos como requisito de graduación al igual que se ha realizado en Costa Rica para otras disciplinas; sin embargo, los listados no son la forma principal de investigar la producción de TFG en una disciplina, aportan poco y están a la espera de investigaciones posteriores que definan resultados. Cuando se analizan TFG hay dos metodologías que son comunes y preferibles al listado: la bibliometría y la cienciometría. Ambas son cercanas.

La cienciometría y la bibliometría son métodos que buscan medir el impacto de la investigación a través de fuentes como libros impresos, libros digitales, artículos científicos o tesis. Diana Cooper, ha definido la labor de la bibliometría en la de medir «la influencia o el impacto de artículos de investigación (...) por medio de una cuenta del número de citación del artículo

después de su publicación» (Cooper 2015, 217; traducción propia). Es decir, la bibliometría tiene por objeto de estudio el desarrollo e impacto de los textos en sí mismos. La cienciometría, por otra parte, amplía el objeto de estudio de la bibliometría al comprender que las producciones bibliográficas (artículos, libros, tesis, etc.) son parte constituyente de una estructura más amplia: las ciencias y los saberes. No genera la misma riqueza el estudiar el desarrollo de un texto por sí mismo como estudiarlo dentro de la red en la que se desenvuelve; por ello, consideramos la cienciometría un método más apropiado. Sebastián Robledo-Giraldo reconoce en la cienciometría la labor de hacer no el estudio de un texto, sino «el estudio cuantitativo de la ciencia, tecnología e innovación» (Robledo-Giraldo 2024, 1; traducción propia).

No se entienda que la cienciometría supera la labor bibliométrica, la necesita. La cienciometría, al estudiar la producción científica, busca «comprender la estructura normativa de la ciencia a través de las prácticas de los científicos» (Millán et al. 2017, 18), y tal es un estudio precisa del análisis de «patrones de publicación, redes de citación y tendencias de investigación» (Robledo-Giraldo 2024, 1; traducción propia), es decir, de un cierto análisis bibliométrico. Consideramos que la cienciometría, antes que la bibliometría, es un método más adecuado a nuestros intereses, pues la bibliometría aplicada a nuestro objeto, la filosofía, generaría solo datos de interés pragmático y vacío. Aquí no pretendemos estudiar los TFG por sí mismos, ni sus índices de citación, tampoco buscamos comprender el impacto y desarrollo de alguna investigación en específico, sino que deseamos ver en la recopilación de trabajos un reflejo del desarrollo de la filosofía a la interno de la UCR.

Pero, antes de asumir el método cienciométrico debemos tener en consideración que la cienciometría es un método propio de la *sociología de la ciencia* y aquí no pretendemos hacer sociología. Al aplicar un análisis cienciométrico se busca comprender de qué manera un grupo social progresa al producir saber y cómo el saber producido se desenvuelve en el medio social. Robledo-Giraldo ha afirmado que la cienciometría comprende «las dinámicas del progreso

científico y el impacto de la investigación en la sociedad» (Robledo-Giraldo 2024, 1; traducción propia). Sin embargo, nuestros intereses son más modestos. Aquí queremos ahondar en las dinámicas de la investigación sin un interés en su significación social; por tanto, deberíamos medir solamente las dinámicas de progreso dejando de lado su impacto social. Sin duda, tratar la cuestión del significado social de la filosofía es un tema complejo que excedería los márgenes de este trabajo; pero, aunque no tratemos el impacto social de la filosofía, medir el progreso es también complejo.

La filosofía, siguiendo a Richard Rorty, es un diálogo perpetuo que no necesariamente tiene una dirección (2009). La filosofía es *una* «conversación en la que cada filósofo toma su parte» (Rorty 2009, 411; traducción propia)¹. Es decir, los filósofos compartimos una misma disciplina por una única cohesión: un «conocimiento compartido de la filosofía» (Rorty 2009, 411; traducción propia). Para Rorty, aquello que unifica la filosofía es menos una problemática de investigación fija y más un diálogo constante con la tradición que le precede. Tal concepción apareció también en el pensamiento de Maurice Mandelbaum. Siguiendo su trabajo *The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy*, podemos afirmar que la filosofía es un saber unitario por el único hecho de que los filósofos particulares han sido movidos a pensar y escribir considerando que ello afecta lo que sus predecesores escribieron (1965, 59). La filosofía, para Mandelbaum, es una disciplina unitaria porque los filósofos tienen un ímpetu por filosofar que sigue a la tradición del filosofar (Mandelbaum 1965, 62). ¿Se podría afirmar que en un saber con tales características existe progreso? No con facilidad.

Siguiendo al filósofo costarricense Sergio Martén, «una conversación [lo que es la filosofía] no necesariamente progresa» (2019, 231). La filosofía, afirma Martén, es «un ir y venir de lo que Aristóteles llamaría, razonamientos dialécticos, no demostrativos» (2019, 231). El objetivo final de la filosofía radica en la conversación misma sin ansias ulteriores. No es sencillo afirmar que en filosofía hay progresos. «Un pensador como Heidegger [propone Martén]

continúa explícitamente ciertos temas introducidos muchos siglos antes por Aristóteles, al igual que varios de sus conceptos» (2019, 230). Es más adecuado proponer la filosofía como una dialéctica circular que como una conversación progresiva. Por tanto, si tenemos a la filosofía por objeto de estudio no es fácil establecer un método cienciométrico, pues no es evidente que la filosofía progrese. Las técnicas de investigación de la ciencimetría se deben adaptar a la comprensión de nuestro objeto.

Además, no se debe obviar que a las técnicas de investigación que como la ciencimetría y la bibliometría buscan expresar de modo cuantitativo las dinámicas de creación del conocimiento se les ha criticado por «generar indicadores sujetos a imperios editoriales y a escalafones que no develan ni descubren nada significativo de la producción científica» (Millán et al. 2017, 17). Se ha propuesto que los indicadores cienciométricos solo incentivan «un sistema mundial de cuantificación de la investigación y del saber cuyo trasfondo es una visión pragmática y mercantilista de la ciencia, concebida y diseñada según cánones tecnocráticos-cienciaométricos» (Beatriz Irizar et al. 2015, 162) y esta crítica la compartimos. En conclusión, los ajustes de medición deben adaptarse no solo para que midan la investigación filosófica, sino para que expresen las variables que deseamos evaluar sin que medie una visión mercantilista o pragmática de la filosofía.

Aunque hasta ahora la ciencimetría se muestra difícil de aplicar no se puede negar que la conversación que constituye el saber filosófico precisa de una *comunidad* que la sostente. La filosofía tiene al menos una semejanza con la ciencia: es una práctica social de comunicación. El conocimiento filosófico es, al igual que en las ciencias, construido por *comunidades* y las prácticas de una comunidad pueden ser mesurables. ¿De qué modo podemos apreciar las prácticas de la comunidad filosófica de la UCR sin los patrones de medición típicos de la ciencimetría? La respuesta está en los *campos*.

El filósofo costarricense Luis Camacho, al preguntarse en qué sentido puede afirmarse que hay investigación en filosofía, argumenta que en la filosofía no existe una investigación lanzada

a resolver problemas *urgentes*, ese es el caso de la ciencia. No obstante, ello no implica que en filosofía no haya investigación. Para Camacho, en filosofía hay investigación y esta es «una actividad (...) enriquecedora del caudal de conocimientos y procedimientos» (1977, 38); pero, para comprender a profundidad la capacidad creadora de la filosofía se debe distinguir «los campos muy diferentes dentro de lo que globalmente se conoce como filosofía» (Camacho 1977, 38): la lógica, la epistemología, la ética, la estética, la metafísica y las diversas *filosofías de...*, entre las que encontramos: la filosofía del arte, de la ciencia, de la historia, de la mente, etc. (Camacho 1977, 38). Cada campo posee distintos materiales de trabajo, distintos métodos y procedimientos y sus investigaciones generan aplicabilidades muy variadas.

He aquí una variable a partir de la cual podemos seguir el pulso de la conversación filosófica en los y las estudiantes de grado y posgrado en filosofía de la Universidad de Costa Rica, la producción con respecto al campo². Analizar los campos nos permitirá establecer patrones métricos que generen evidencia a favor o en contra de la hipótesis de que en la filosofía costarricense, durante la década de los setenta del siglo XX, aparecieron nuevos discursos e intereses. Nuevos intereses y discursos deben reflejarse en una mayor diversidad de campos tratados. No obstante, esta forma de medición, aunque viable, es limitada. La propuesta expresada por Jiménez no solo argumentaba una variedad, también aboga por una mayor producción; por tanto, además de un análisis del campo debemos establecer un trazado longitudinal que mida la producción en la forma típica de la ciencimetría. En un análisis longitudinal podemos medir la producción investigativa de cada época, las producciones totales y establecer diferencias de producción con respecto al género³.

Lamentablemente, la hipótesis de Jiménez no podrá ser rechazada ni confirmada con los datos que se generarán. Se ha mencionado que esta investigación, por la carencia de análisis anteriores, se perfila como una exploración inicial; por tanto, sus conclusiones son limitadas. Para llegar a conclusiones más rigurosas que puedan rechazar o confirmar la hipótesis de

Jiménez restaría aún investigar si aparecieron nuevas metodologías, trabajos más rigurosos, doctrinas y corrientes diversas, etc. Además, tal análisis debería abordar no solo en la producción de TFG de una universidad, sino el total de la producción filosófica costarricense. Esta tarea quedará pendiente, aquí solo brindaremos fuerza enunciativa a la propuesta de Jiménez, evidencia necesaria pero no suficiente.

Entonces, en pro de establecer diversificaciones en la producción de filosofía debemos seguir la producción de TFG en una escala de seis variables: lógica, epistemología, ética, estética, metafísica y las distintas *filosofías de...* Pero, al acercarnos a nuestro objeto de estudio y caracterizarlo por estos campos nos percatamos que en la producción de TFG se realizan investigaciones que no se puedan considerar con total propiedad pertenecientes a estética, lógica o metafísica. Por citar un ejemplo, el estudiante del grado en filosofía Adrián Barrantes Pineda defendió una tesis intitulada *La fundamentación científica de la epistemología en Jean Piaget* (1983), aunque podríamos clasificarlo como una investigación en el campo de la epistemología no es eso con total propiedad, no pretende abordar un problema epistemológico, sino una problemática en la obra de Piaget. Lo que se realiza en la citada tesis es diferente del problema abordado en el trabajo de grado de Claudio Gutiérrez Carranza *Teoría del nexo real* (1954), el cual sí es una investigación que profundiza problemas del campo de la epistemología por sí mismo y no problemáticas epistemológicas presentes en un único autor. En el proceso de investigación se hallaron una cantidad considerable de trabajos del estilo de la tesis de Barrantes Pineda, investigaciones que se enfocan en problemáticas a lo interno de la obra de un autor. Tal cuestión no sorprende, era esperable, pues se trabajó con investigaciones realizadas por estudiantes de filosofía.

En el texto editado por la Universidad de Princeton *Teaching New Histories of Philosophy*, se analiza la cuestión de la enseñanza de la filosofía en la contemporaneidad. En él, Ulrich Johannes Schneider argumenta que la filosofía «se ha convertido, desde el siglo XIX, en una actividad profundamente devota de leer textos antiguos» (2003, 75; traducción propia). No se

pretende afirmar que la filosofía no posea una relación con el presente o que su enseñanza este desactualizada, sino, se trata de hacer énfasis en que, en la contemporaneidad, el filosofar precisa del conocimiento de la historia de la filosofía. No se hace filosofía si no es en diálogo con la tradición filosófica misma. Por tanto, es de esperar que a nivel formativo encontremos investigaciones que no se pueden ubicar en ninguno de los campos establecidos, pues de lo que tratan es de aprender a entrar en el diálogo que es la filosofía, tratan de aprender a acercarse a la tradición. La filosofía, en el nivel formativo al menos, tiene una vinculación cercana con su historia.

Ante dicha situación hemos decidido crear una variable para introducir en ella los trabajos que realicen un análisis de problemáticas a lo interno de un autor y la hemos titulado: crítica/interpretación de autor. Además, hemos notado que algunos trabajos no analizan un autor, sino que centran su investigación solo en una obra de un autor, a estos los hemos clasificado como crítica/interpretación de obra. En otros casos no se analiza un tema en un solo autor, sino que se pone en comparación con otros; a este tipo de investigación la hemos calificado como comparación de autores. Por último, por la ubicación geográfica y cultural en la que se ancla la UCR hemos querido que se diferencie cuando el análisis se está realizando en un autor de la tradición costarricense o latinoamericana, tales investigaciones las hemos designado como pensamiento costarricense y pensamiento latinoamericano, respectivamente. No se entienda que estamos introduciendo múltiples variaciones a la división por campos de Camacho. Entre todas las variables mencionadas no hay más diferencia que las fuentes utilizadas. Todas ellas se pueden considerar trabajos en el campo de la *historia de la filosofía*; campo que sí se debe introducir en la diferenciación realizada por Luis Camacho, consideramos que ha faltado⁴.

En resumen, hemos diferenciado la escala de medición en once variables para su análisis: lógica, epistemología, ética, estética, metafísica, crítica/interpretación de autor, crítica/interpretación de obra, comparación de autores, pensamiento costarricense, pensamiento latinoamericano y *filosofías de...* Para hacer un análisis

de los trabajos finales de graduación en la formación de filósofos y filósofas de la UCR tenemos como centro la diversidad de producción en cada uno de estos campos. En lugar de preguntarnos por los autores referenciados o los avances logrados, preguntas típicas de la cienciometría, nos haremos preguntas del tipo: ¿ha habido periodos de especial interés por la metafísica, o por la estética o por la lógica? ¿han existido periodo en los que se dé una mayor diversificación de campos en la investigación? Estas no son preguntas típicas de un análisis cienciométrico, son preguntas que buscan medir las formas en la que se expresa la investigación realizada por los estudiantes de filosofía en la UCR para determinar si en ella aparecieron nuevos discursos e intereses en una época determinada.

Crear una Base de Datos (BD) para el análisis

El objeto de estudio de esta investigación son los TFG de grado y posgrado en la disciplina filosófica defendidos a lo interno de la UCR en el periodo 1944-2024. Sin embargo, no existe una recopilación del objeto; por tanto, para poder desarrollar la metodología propuesta fue necesario construir una Base de Datos (BD) que recopilara el objeto de la investigación y volviera el análisis realizable.

La construcción de la BD se ha realizado a partir de un sistema de triangulación de cuatro fuentes. La primera, la fuente base, es la Colección de Trabajos Finales de Graduación del Sistema de Bibliotecas e Información de la Universidad de Costa Rica (SIBDI). La segunda fuente fue el trabajo de archivo con los Libros de Actas de la antigua Facultad de Filosofía y Letras (1941-1957) y con las *Crónicas* publicadas por la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. La tercera de las fuentes fue la *Lista de tesis de Grado presentadas a la Universidad de Costa Rica*, publicación periódica del SIBDI desde 1957 hasta 1996 que recopila los TFG de grado defendidos en la Universidad desde su creación en 1941 hasta su última publicación en 1996 y los trabajos de posgrado desde la década

de los setenta, después de la creación del Sistema de Estudios de Posgrado (SEP), hasta la última publicación de la lista. La cuarta y última de las fuentes fue el Repositorio Institucional *Kerwa*, el cual recopila TFG defendidos en filosofía en la Universidad de Costa Rica desde el año 2006 hasta la actualidad.

En esta triangulación encontramos un margen de error bajo. Solamente dos trabajos ubicados en otras fuentes no fueron localizados en la fuente que tomamos como base, la Colección de Trabajos Finales de graduación del SIBDI. La no localización de estos dos trabajos puede deberse a que fueron prestados y no devueltos antes de la digitalización de los sistemas por lo que quedaron perdidos sus ejemplares en bibliotecas y no cuentan con un registro digital. Esta propuesta gana plausibilidad al notar que las tesis no ubicadas son antiguas, una del año 1946 y otra del año 1956⁵. Si fueron perdidos en los años anteriores al siglo XXI, al digitalizarse los sistemas no fueron recopilados. La simple destrucción del material no es una opción plausible, el SIBDI prioriza restaurar las obras y no desecharlas.

Aunque el margen de error sea bajo, y pese a que hemos procurado la mayor exhaustividad, no proponemos esta BD como una recopilación total y completa. Algún error de nuestra parte en el proceso de recopilación pudo dejar por fuera algunos trabajos. Tal error sería lamentable, pues hemos procurado una BD completa, pero no imposible. Aunque la BD no sea una recopilación íntegra, ello no implicaría que la muestra generada no sea representativa para los objetivos que esta investigación se plantea. La BD constituye una muestra de 324 TFG. De ellos, 235 corresponden a trabajos de grado, con un total de 266 estudiantes graduados, y 89 a trabajos de posgrado (60 de maestría y 29 de doctorado)⁶.

La BD se dividió en licenciatura, maestría y doctorado y recopiló las siguientes variables:

1. Código de identificación.
2. Año de defensa.
3. Unidad académica en la que está adscrito el trabajo (Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Escuela de Filosofía, Sistema de Estudios de Posgrado).
4. Nombre del estudiante.

5. Modalidad de graduación (Seminario, Tesis).
6. Género del estudiante.
7. Director (a) de tesis y lectores (as).
8. Grado académico obtenido.
9. Título del trabajo.
10. Campo de investigación.
11. Datos para ubicación en el SIBDI.

La selección de estos indicadores tiene la intención de robustecer los tipos de análisis sobre producción filosófica universitaria realizada por estudiantes. Nótese que la BD no es un listado simple, permite analizar dinámicas de género, comités de defensa, temáticas y de campos de interés, tendencias y quiebres en la investigación. El esfuerzo de sistematización que conllevó la creación de la BD creó una matriz comprensiva sobre el proceso de formación de filósofos y filósofas en la UCR que no existía hasta ahora y era necesario para responder a las inquietudes planteadas en esta investigación. Algunos de los datos recopilados (por ejemplo los comités de defensa) no han sido utilizados para este trabajo; sin embargo, se espera realizar investigaciones posteriores sobre el análisis de redes filosóficas en la UCR, una tarea pendiente que este estudio permitió identificar.

Por último, dos labores presentaron una dificultad considerable en esta investigación. La primera fueron las tesis defendidas en la antigua Facultad de Filosofía y Letras. Esta facultad no tuvo un Departamento de Filosofía como la antigua Facultad de Ciencias y Letras o una Escuela de Filosofía como la actual Facultad de Letras; por tanto, las tesis no se asocian a una unidad específica. Además, la facultad solo entregó el grado de Licenciatura en Filosofía y Letras y sus acarreadores se desarrollaron profesionalmente en áreas como la filología, la historia, la filosofía y la enseñanza secundaria. Por tanto, surgió la pregunta ¿cuáles de las tesis defendidas en esta Facultad las consideramos trabajos filosóficos? Hemos designado dos criterios. El primero, el título del trabajo, algunos son de carácter claramente filosófico, investigaciones sobre filosofía griega, epicureísmo, tomismo, etc. El segundo criterio fue el comité examinador. Los trabajos de índole filosófica eran siempre dirigidos por los profesores que impartían los cursos de

filosofía: Moisés Vincenzi, Jorge Volio o Ligia Herrera.

La segunda dificultad de esta investigación ha sido el criterio de selección para el campo. Aunque es más sencillo diferenciar los trabajos de estética de los de metafísica, o estos de los de lógica, ¿cuándo consideramos que un trabajo es del campo de la estética o es una investigación sobre un autor u obra específica que trata temas estéticos? El criterio de colocación se basó en la forma en que se redactó el tema de investigación. Los temas de investigación de los trabajos son bastante específicos para diferenciar si una investigación trata asuntos propios de un campo de la filosofía o trata sobre esta problemática en un autor específico. Por regla general, si se analiza un autor, una obra o una comparación el nombre de estos se incluye en el tema. Por ejemplo, la tesis de licenciatura del filósofo Roberto Murillo *Comunicación y lenguaje en la filosofía de Bergson* (Murillo Zamora, 1964) es una investigación que trata temas de filosofía de lenguaje, pero en su desarrollo se trabaja con Bergson. Es más una investigación sobre el pensamiento de Bergson que sobre la filosofía del lenguaje. Se ha procurado que la designación del campo sea lo más objetiva posible; aun así, reconocemos que el sistema de clasificación puede tener un grado de subjetividad no superable: clasificaciones distintas solo reflejarán concepciones subjetivas diversas.

Las estudiantes y el rol femenino en la producción de filosofía

Ana lía Calderón, al estudiar en rol de las mujeres en su artículo *Filósofas costarricenses*, ha señalado que la producción filosófica de las mujeres costarricenses se ha realizado del lado de los hombres «quienes han dirigido la filosofía en Costa Rica» (2002, 127). En el citado artículo, Calderón tiene por objetivo describir la labor de las filósofas costarricenses, no ahondar en las causas de su exclusión de la filosofía, una tarea de la que ninguna investigación hasta ahora se ha ocupado, de ahí que abordar el tema es un trabajo complejo. La investigación aquí presentada,

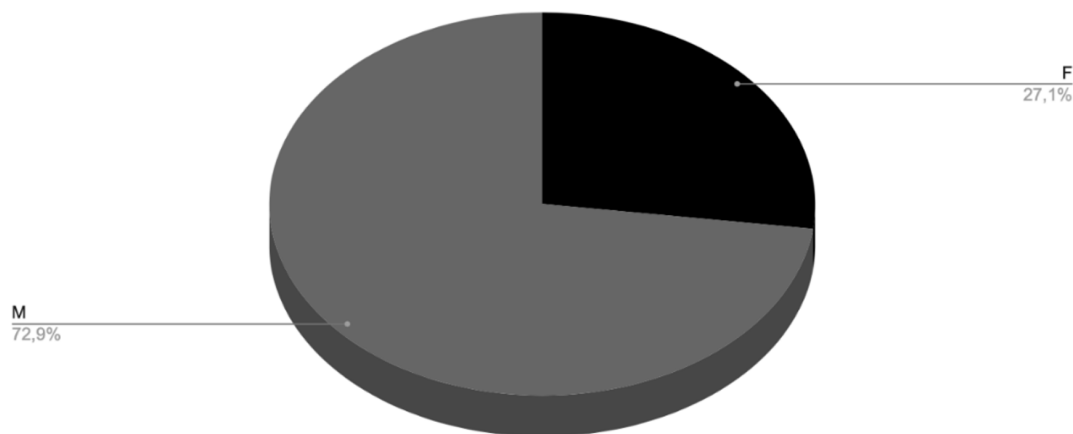
aunque no tiene por objeto las dinámicas de género, ha tornado evidentes situaciones que no se deben dejar de mencionar.

Aunque no se pueda afirmar que sea la única causa de la situación de desventaja en que se encuentra las filósofas costarricenses con respecto a la producción de investigación en filosofía, al estudiar la defensa de tesis de mujeres se puede mencionar una baja representación. Existen brechas de género importantes en la obtención del grado o el posgrado en filosofía (figuras 1, 3 y 4). En la figura 1 se puede apreciar que la formación filosófica en la UCR ha estado marcada por una brecha de género profunda. En el periodo analizado, del total de 266 estudiantes que defendieron y aprobaron su TFG de grado solamente el 27,1% de la muestra (72 estudiantes) fueron mujeres. Si dividimos el análisis de género por quinquenios (figura 2) podemos apreciar que la brecha de género en la formación filosófica no presentó una diferencia mayor durante la época de la Facultad de Filosofía y Letras (1944-1957). Inclusive, la brecha es poco importante en el primer quinquenio de existencia del Departamento de Filosofía (1957-1961). Las razones de esta relativa paridad pueden deberse a que en la Facultad de Filosofía y Letras no se obtenía un grado en filosofía. Las personas que allí estudiaban lo hacían con el objetivo de formarse como profesores de segunda enseñanza y la enseñanza ha sido históricamente una profesión sin brechas de género desfavorables a las mujeres. Pero, cuando se crea el grado de Licenciatura en Filosofía con

el Departamento de Filosofía en 1957, la brecha de género comienza a aumentar y se profundiza a partir de la década de los setenta para una diferencia marcada entre esta década y la de los ochenta. Es decir, si la hipótesis de Jiménez es correcta y en la década de los setenta se evidencia un cambio en la filosofía con una producción filosófica mayor y más variada, durante ese cambio se generó también una exclusión femenina considerable. Al menos en el nivel formativo. Por tanto, debería estudiarse en profundidad el papel de las mujeres en la filosofía costarricense durante los años setenta y ochenta.

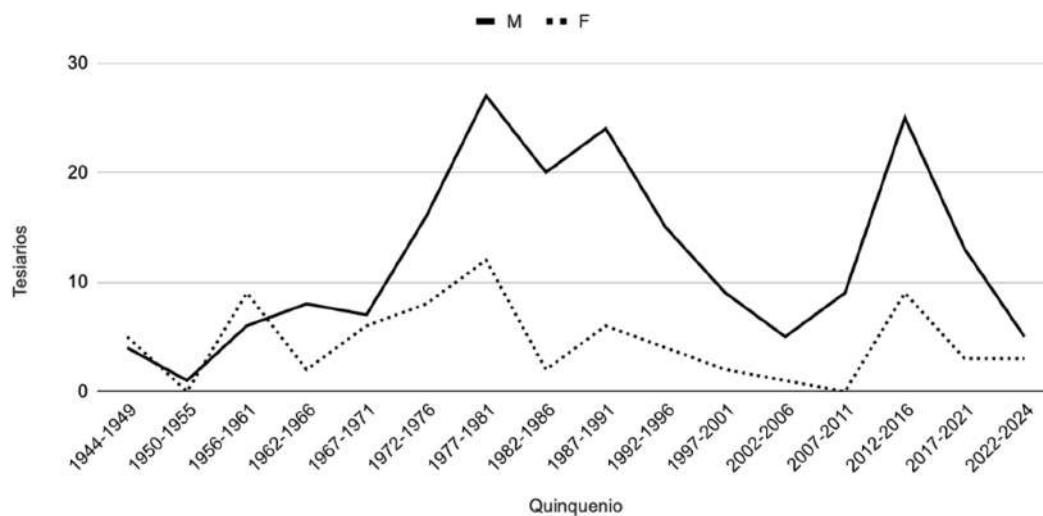
Desde la gran disparidad descrita la brecha de género mantendrá un tamaño considerable hasta la actualidad. Es importante prestar atención a la figura 2 que muestra una dinámica digna de atención: no solo durante la década de los años setenta se evidencia una disparidad de género mayor, en todas las épocas de mayor explosión de graduados en filosofía la brecha crece. Es decir: cuando en la filosofía crece el número de sus nuevos profesionales, la disparidad de género se profundiza. En la historia de la filosofía costarricense, incentivar la graduación de filósofos no conlleva un aumento en la graduación de filósofas, sucede lo contrario: al aumentar la formación en filosofía la brecha de género se profundiza. Este factor debe ser considerado si se planea estudiar las brechas de género presentes en la filosofía.

Figura 1. Recuento de tesarios licenciatura por género (1944-2024).



Fuente: Base de Datos Tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Figura 2. Recuento de tesarios licenciatura por género (1944-2024), dividido por quinquenios.

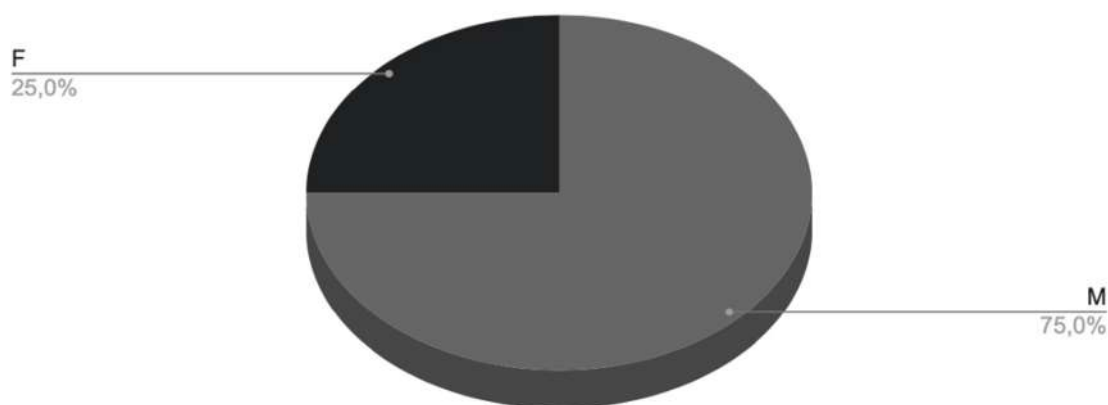


Fuente: Base de Datos tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Por otra parte, en el posgrado la situación es la misma. En las figuras 3 y 4 podemos notar que la brecha por género se mantiene en los estudiantes del posgrado de maestría y doctorado. Desde que se defendió la primera tesis de Maestría en Filosofía en la UCR las tesiarías representan solo un 25% de la muestra (15 estudiantes). En el

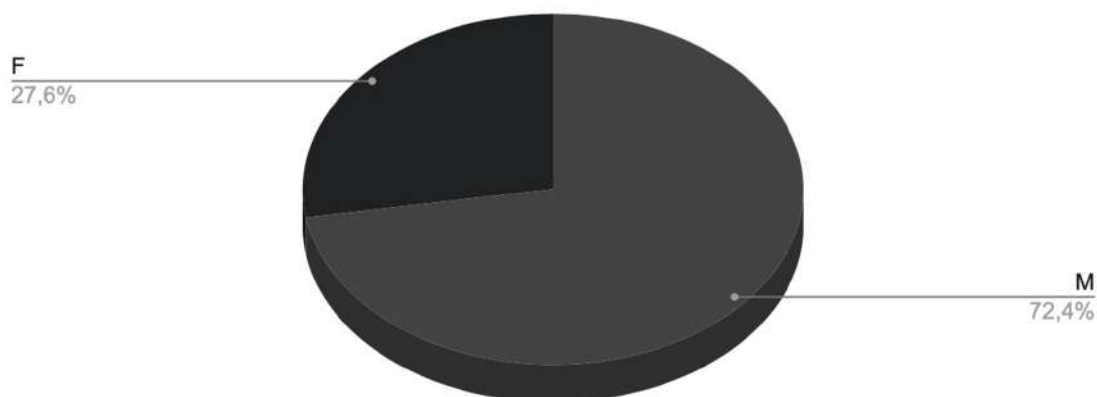
doctorado, desde que se defendió la primera tesis para optar por el Doctorado en Filosofía en 1973, las estudiantes aprobaron su tesis representan solo un 27,6% de la muestra (8 estudiantes). Es decir, aunque la brecha generada en la licenciatura no aumenta, se mantiene.

Figura 3. Recuento de tesiarías maestría por género (1978-2024).



Fuente: Base de Datos Tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Figura 4. Recuento de tesiarías doctorado por género (1973-2024).

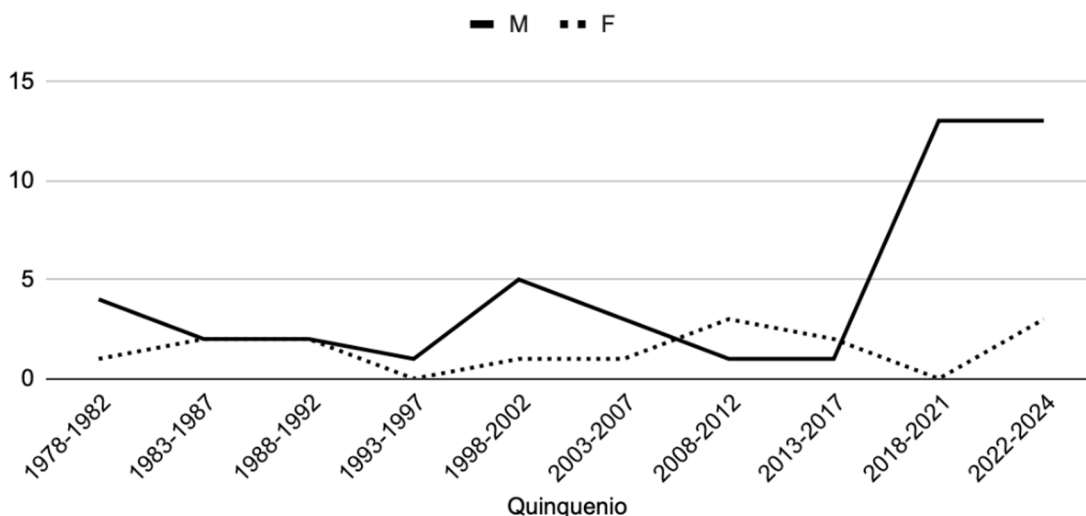


Fuente: Base de Datos Tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Si dividimos la muestra en quinquenios (figura 5) notamos que la brecha se abre al incrementarse la cantidad de tesis defendidas y aprobadas después del año 2013. Sigue el mismo patrón de las defensas de TFG a nivel de grado: la brecha de género, a nivel de maestría, también incrementa conforme crece la cantidad de TFG. Conforme hay mayor formación a nivel de posgrado, mayor es la brecha de género. La figura 5 también muestra una relación inversamente proporcional entre los tesarios hombres y las

tesarias mujeres: los periodos de crecimiento de hombres defendiendo sus tesis son periodos de decrecimiento para mujeres tesarias y viceversa. Las causas de esta dinámica deberían estudiarse en investigaciones posteriores. Por otra parte, el doctorado no muestra ninguna información concluyente al expresarlo en quinquenios. La muestra no posee un tamaño suficiente para establecer relaciones.

Figura 5. Recuento de tesis maestría por género (1978-2024), dividido por quinquenios.



Fuente: Base de Datos tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Análisis longitudinal de TFG en filosofía UCR

Cuando analizamos el total de la muestra de TFG de licenciatura aprobados en el periodo de estudio notamos una tendencia creciente desde la creación del Departamento de Filosofía en 1957 que se torna exponencial durante la década de 1970, alcanzando su pico máximo en el periodo 1977-1981 (figura 6). Después, notamos una caída de graduados importante hasta el inicio del siglo XXI con un periodo de crecimiento en el quinquenio 1987-1991. A partir quinquenio 2002-2006 se iniciará una recuperación para

volver a apreciar una disminución en el periodo 2017-2021. La baja de este último quinquenio puede explicarse por la pandemia por COVID-19 que afectó los años 2020 y 2021. La figura 6 nos permite apreciar que, al medir la producción de investigación en el grado, el valor de frecuencia máxima se ubica en la década de los setenta. Hasta, hoy no se han alcanzado los niveles de crecimiento mostrados en el periodo 1977-1981. Por tanto, hay evidencia que respalda la propuesta de que la década de los setenta del siglo XX

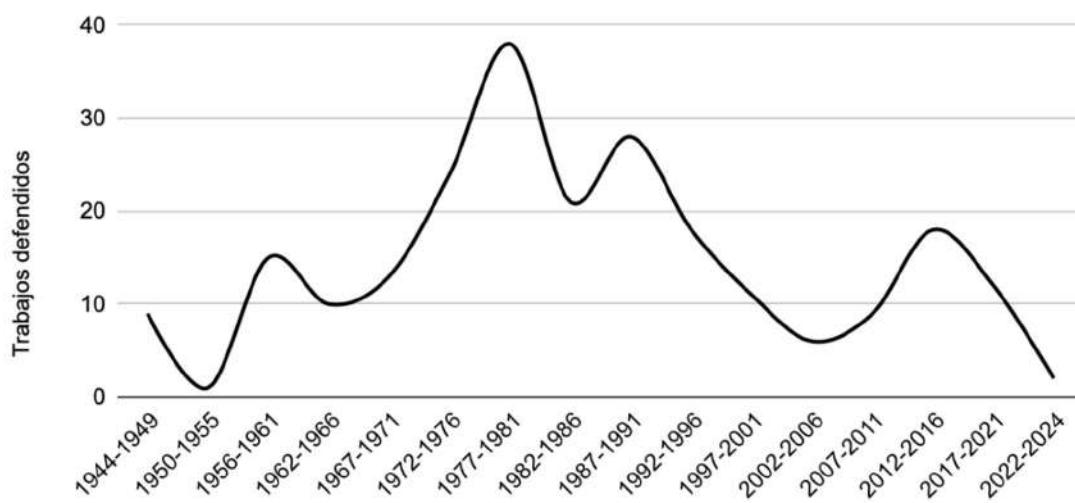
fue un periodo de gran producción de filosofía, al menos en el nivel formativo.

Si analizamos el posgrado (Figuras 7 y 8), notamos una estabilidad en las defensas de tesis hasta el quinquenio 2013-2017 cuando las tesis defendidas en la Maestría crecen de manera importante. Este es el periodo de mayor crecimiento de investigación en el Posgrado en Filosofía, tanto a nivel de maestría como doctoral. Aunque no se evidencia (como sí lo hizo en el grado) una mayor producción de investigación en la década de los setenta, esta es la década en que inicio en la UCR la formación de posgrado en filosofía. Desde finales de la década de los sesenta un programa piloto de doctorado en filosofía es impulsado por el Departamento de Filosofía. Antes de la creación del Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad de Costa Rica, ya el Departamento había doctorado a Jorge Enrique

Esquivel, Teodoro Olarte, Carlos de la Ossa y Rose Marie Karpinsky. Luego, con la creación del Sistema de estudios de Posgrado (SEP) en 1975, la formación filosófica en el alto nivel se establecerá.

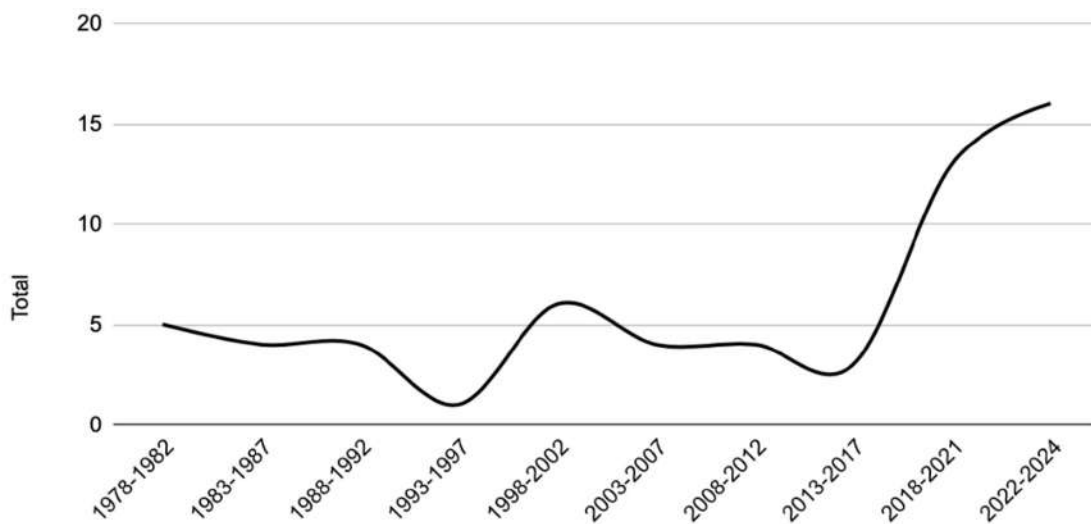
Considerando la información arrojada por la BD podemos afirmar que la década de los setenta del siglo XX sí representó una variación importante para los estudiantes que se formaban en filosofía en la UCR. El número de estudiantes que defendieron y aprobaron su TFG para optar por el grado en filosofía alcanzó un volumen que no se ha vuelto a generar. Además, en el país se inicia la producción de investigación a nivel doctoral y de maestría, resultando de ahí trabajos que marcarán la historia de la filosofía costarricense, por ejemplo, la tesis de doctorado de Teodoro Olarte *El ser y el hombre* (1973).

Figura 6. Total de TFG de licenciatura defendidos por quinquenio (1944-2024).



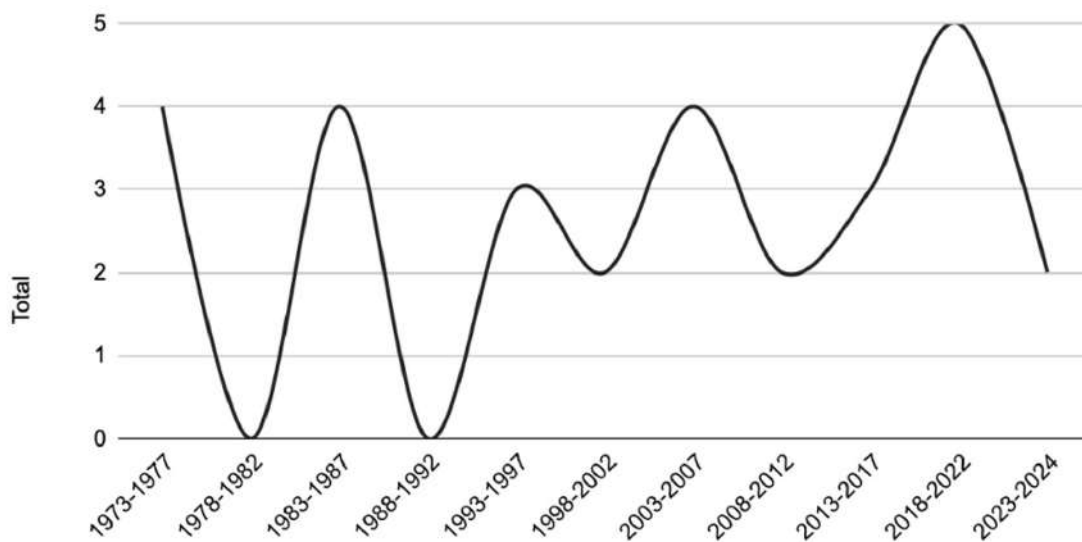
Fuente: Base de Datos tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Figura 7. Total de tesis de maestría defendidas por quinquenio (1978-2024).



Fuente: Base de Datos tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Figura 8. Total de tesis de doctorado defendidas por quinquenio (1973-2024).



Fuente: Base de Datos tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Análisis del campo

Al categorizar los TFG de licenciatura por campos obtenemos por resultado que la mayoría pertenecen al campo de la crítica/interpretación de autor con un total de 102 sobre la muestra de 235 trabajos, es decir, un 43,3% (figura 9). Por tendencia general los y las estudiantes del grado en filosofía de la UCR no investigan sobre las problemáticas de campo descritas por Camacho, sino que dialogan con los autores clásicos de la tradición filosófica de occidente. Existe un marcado interés por el diálogo con la tradición histórica de la filosofía. Lo adelantábamos en la descripción del método. Al ser la filosofía una disciplina dialógica lo esperable es que, en su nivel formativo, la mayoría de las investigaciones busquen aprender a establecer diálogos con la tradición. Vemos el reflejo de que aprender a hacer filosofía es aprender a dialogar con ella.

Anteriormente mencionamos que los campos crítica/ interpretación de autor, crítica/ interpretación de obra, comparación de autores, pensamiento costarricense y pensamiento latinoamericano son variables que marcan una variación por las fuentes, pero todas pertenecientes a un solo campo que agregábamos a la propuesta de Camacho: la *historia de la filosofía*. Si dejamos de lado cada variable y las consideramos como un solo campo este representaría un 82,5% del total de la muestra, es decir 194 trabajos. Por ello, hemos procurado en este campo establecer una diferenciación por las fuentes: es notablemente el de mayor producción (Tabla 1).

También, afirmamos anteriormente que para determinar si la filosofía de la década de 1970 tuvo en su nivel formativo una producción mayor y más variada, estableceríamos un estudio de la producción en los campos. Ya con una medición longitudinal hemos confirmado, como conclusión parcial, una producción mayor de TFG en licenciatura y el inicio de la producción de investigación doctoral en la década de los setenta del siglo XX. Ahora, en pro de buscar una producción más variada, el análisis del campo (tabla 1) nos permite apreciar que en la década de los setenta la producción de TFG de licenciatura en la variable crítica/ interpretación de autor baja en

comparación con décadas anteriores. No obstante, esta variación en la producción no tiene que ver con el campo, sino con las fuentes. En la tabla 1 es apreciable que la producción de trabajos de investigación en *historia de la filosofía* sigue manteniendo un nivel alto. Entonces, podemos afirmar que durante la década de los setenta se dejan de estudiar a autores de la tradición filosófica occidental para darle paso a autores del pensamiento costarricense y latinoamericano, una variación evidente. En esta década, los TFG sobre pensamiento costarricense representan un 22,2% y los de pensamiento latinoamericano un 14,3%. ES decir, en la década de los setenta sí existe una variación en las temáticas y las fuentes, mas no en el estilo de investigación, pues el campo se mantiene con pocas variaciones.

Distinto a la década de los setenta del siglo XX una variación en las temáticas se presenta en la segunda década del siglo XXI. En la tabla 1 se puede apreciar una baja significativa no solo en el estilo de estudio que tradicionalmente ha sido el dominante crítica/ interpretación de autor, sino en la producción general en el campo de la *historia de la filosofía*. Lo que es lo mismo a decir: incrementaron las investigaciones en otros campos como la metafísica, la epistemología, la ética, etc. Si recordamos, esta es también la década en la que hay un crecimiento en la producción investigativa a nivel de maestría y doctorado. Por tanto, aunque la década de los setenta sí representa una diferencia para la filosofía en su nivel formativo, se debe prestar atención a la segunda década del siglo XXI, en ella se aprecia una mayor producción de investigación en el posgrado y una mayor variedad de los campos de investigación en el grado. Son necesarios estudios de este periodo para explicar las causas de lo que aquí presenciamos.

El posgrado no muestra una mayor diversidad con respecto al grado. De la muestra total de 60 trabajos de maestría (figura 10) 30 trabajos (50%) se clasifican como crítica/ interpretación de autor y 43 trabajos (71,6%) están ubicados como investigaciones sobre la *historia de la filosofía*. Al analizar la producción por década, encontramos una mayor diversidad en la década de los ochenta y noventa. Durante el siglo XXI se mantiene una alta investigación en *historia de*

la filosofía, pero con una diversidad de fuentes (tabla 2). En el doctorado (figura 11), de la muestra total de 29 investigaciones el 55.1% (16 investigaciones) se clasifican en el campo de *historia de la filosofía*, de los cuales, el 31% (9 trabajos)

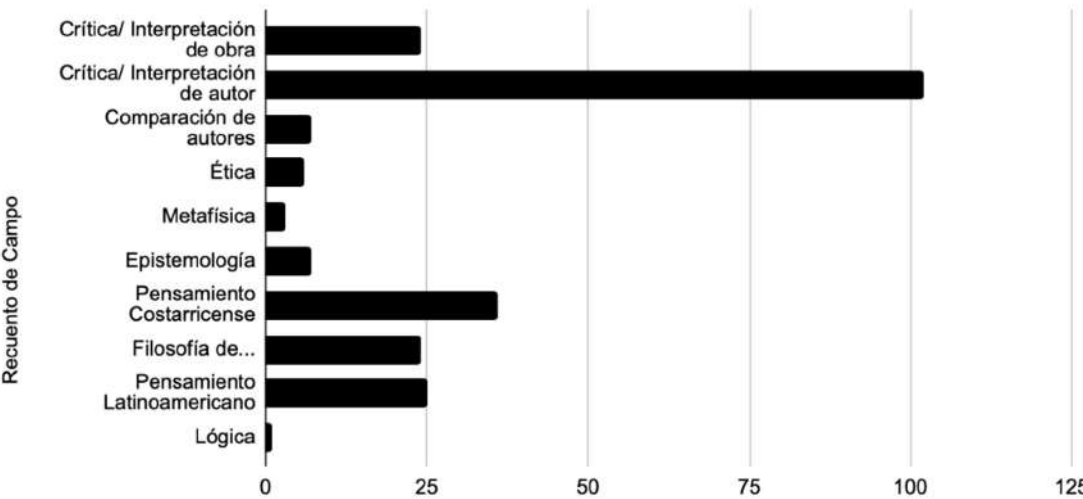
se clasifican como crítica/ interpretación de autor. Al igual que en la muestra dividida por quinquenios, la división por décadas no muestra conclusiones vinculantes.

Tabla 1. Recuento de campo "crítica/ interpretación de autor" en TFG licenciatura por porcentajes y décadas (1951-2020).

Década	Crítica/ Interpretación de autor	Total en historia de la filosofía
1951-1960	42,90%	78,60%
1961-1970	71,40%	90,50%
1971-1980	41,30%	84,16%
1981-1990	47,90%	88,30%
1991-2000	50%	81,03%
2001-2010	46,70%	80,00%
2011-2020	23,30%	60,07%

Fuente: Base de Datos tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Figura 9. Recuento de campo de investigación en TFG de licenciatura (1944-2024).



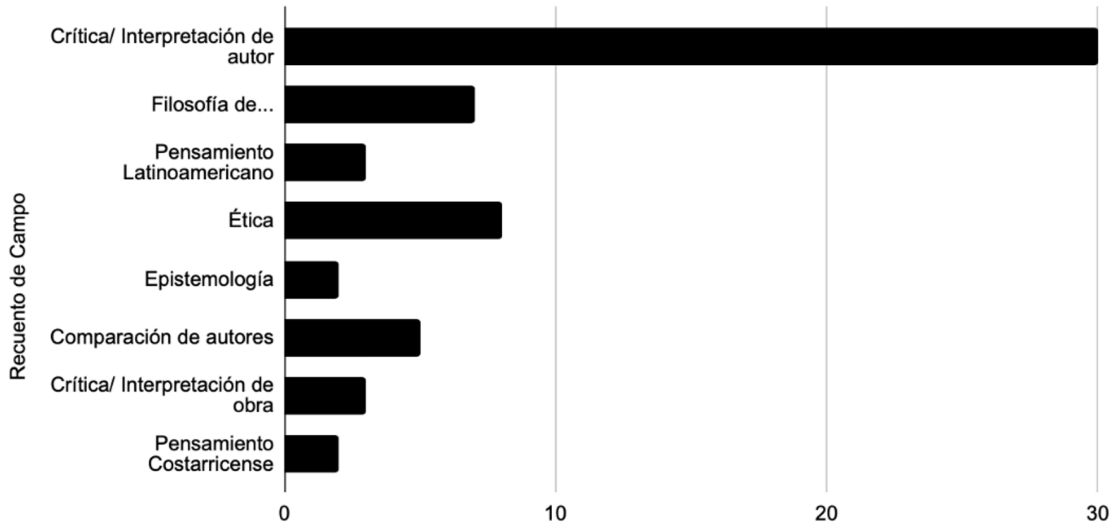
Fuente: Base de Datos tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024)

Tabla 2. Recuento de campo "crítica/ interpretación de autor" en TFG maestría por porcentajes y décadas (1980-2020).

Década	Crítica/ Interpretación	Total en historia de la filosofía
1980-1990	55,6%	66,7%
1991-2000	66,7%	66,7%
2001-2010	30%	80%
2011-2020	60%	80.1%

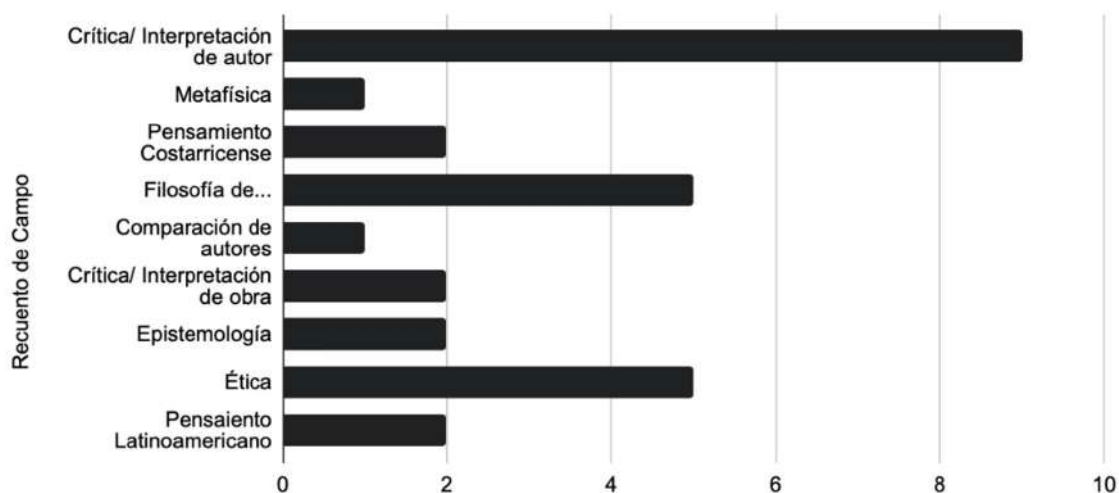
Fuente: Base de Datos tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Figura 10. Recuento de campo de investigación en tesis de maestría (1978-2024).



Fuente: Base de Datos tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Figura 11. Recuento de campo de investigación en tesis de doctorado (1973-2024).



Fuente: Base de Datos tesis en filosofía Universidad de Costa Rica (1944-2024).

Conclusiones

Siguiendo lo demostrado mediante el análisis de los TFG en el grado y el posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica durante el periodo 1944-2024, existe evidencia que apoya la propuesta de una diversificación y mayor producción filosófica durante la década de los setenta del siglo XX. Fue así al menos en el nivel formativo. La filosofía se transformó durante esta década, pero no fue un cambio en el modo de investigar, sino una variación en los intereses y las fuentes de investigación; ambos se diversifican. Los cambios institucionales en la filosofía producidos durante la década de los setenta del siglo XX facilitaron una mayor producción filosófica en la UCR; no obstante, esa mayor producción de filosofía no conllevó una diversificación en las investigaciones, solo una diversificación de los intereses y de las fuentes. Se ha demostrado que, pese a que en la década de los setenta se estaban defendiendo y aprobando más investigaciones, la tendencia de investigación se mantenía.

Aunque existe una variación importante en la producción de filosofía durante la década de los setenta, también se presencian variaciones importantes en la segunda década del siglo XXI. Esta década puede representar un cambio igual o más significativo que el de la década de los setenta. Tal variación afectó más la producción filosófica a nivel de posgrado. Además, se experimentó una diversificación de los campos de investigación que romperá con el modo típico de investigar filosofía a lo interno de la UCR.

No se puede obviar que las mujeres se encuentran en una posición de desventaja en la formación filosófica de la UCR. Hacen falta estudios que se dediquen a esta problemática y expliquen las causas y consecuencias de lo que en esta investigación se ha descrito: las épocas de mayor explosión en la formación filosóficas son épocas de una profunda brecha de género.

Como un lugar contemporáneo de enseñanza de la filosofía, la Escuela de Filosofía en la UCR pretende menos que los estudiantes

aprendan a dialogar con problemáticas propias de la disciplina y más que aprendan a insertarse en la *conversación continua* que es la filosofía. Prueba de ello es la poca cantidad de tesis que existen (tanto en el grado como en el posgrado) sobre problemáticas propias de la ética, estética, metafísica, etc. Frente a ello, una gran cantidad de trabajos se dedican a interpretar, criticar o discutir con teorías y sistemas propuestos por otros autores de la tradición filosófica occidental y latinoamericana. No obstante, se debe afirmar que los TFG que se defienden, tanto en el grado como en el Posgrado en Filosofía de la UCR, no son el reflejo de la producción en investigación filosófica de esta universidad. Para analizar en profundidad toda la investigación que se produce en filosofía se debe estudiar a detalle los TFG en conjunto con la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, los proyectos del Instituto de Investigaciones Filosóficas y de acción social.

Notas

1. Aunque seguimos la concepción de Richard Rorty de que la filosofía es un diálogo continuo que se ocupa de problemas constantes, no compartimos su consecuencia de que las respuestas a estos problemas son también constantes. Apoyamos la tesis de un problema-diálogo perpetuo no la de una única respuesta.
2. También se podría generar una división que analice la producción de trabajos por doctrinas o corrientes: fenomenología, empirismo, filosofía analítica, realismo, idealismo, etc. Este análisis está pendiente y debería integrar no solo los TFG, sino también los artículos de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*.
3. Aunque medir variables de género no es el objetivo principal de esta investigación, un análisis inicial exploratorio como el que aquí se presenta no puede obviar el rol de género. La filosofía ha sido históricamente una disciplina con preponderancia masculina y este asunto debe ser investigado en profundidad. Esperamos que esta investigación funcione como incentivo.
4. En el estudio se notará la necesidad de haber dividido el campo de *historia de la filosofía* en tantas variables, este es el campo de mayor producción.
5. TFG no ubicados en el SIBDI: Ligia Herrera Mata. 1946. *Estudio comparativo de Dante Alighieri y Arcipreste de Hita*. Mario Fernández Lobo. 1956. *Historia comentada del pensamiento costarricense*.
6. La cantidad de estudiantes de licenciatura es mayor a la cantidad de trabajos defendidos pues en el grado existe la posibilidad de presentar seminarios (un TFG del que pueden ser participantes hasta seis investigadores) y tesis en pareja.

Referencias bibliográficas

- Barrantes Pineda, Adrián. 1983. *La fundamentación científica de la epistemología de Jean Piaget, los conceptos de asimilación y acomodación como conceptos clave*. Tesis de licenciatura. Universidad de Costa Rica.
- Camacho, Luis. 1977. «La investigación en filosofía» *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica XV*, n.º 40 (1977): 37-40.
- Calderón, Ana Lía. 2002. «Filósofos costarricenses» *Revista Praxis*, n.º 55: 101-129.
- Calderón Villalobos, Ana Lía. 1976. *El quehacer filosófico en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Fundamentos y proyección social*. Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica.
- Comisión de Trabajos Finales de Graduación de la Facultad de Educación de la Universidad de Costa Rica. 1982. *Lista de trabajos de graduación: Presentados a la Facultad de Educación para optar por el grado de licenciatura en sus diferentes carreras*. San José: Facultad de educación Universidad de Costa Rica.
- Cooper, Diana. 2015. «Bibliometrics basics» *Journal of the Medical Library Association*, Vol. 4 n.º 103: 217-219.
- Cordero, José Abdulio. 1960. *El ser de nuestra nacionalidad*. Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica.
- Fournier, Eduardo. 1987. «Lista de tesis presentadas en la Escuela de Historia y Geografía de la Universidad de Costa Rica y en el Programa de Maestría en Historia 1945-1986 » *Revista de Historia*, n.º 15: 183-232.
- Gutiérrez Carranza, Claudio. 1954. *Teoría del Nexo Real: Un ensayo de filosofía concreta*. Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica, 1954.
- Gallardo, Helio et al. 2018. *Crítica de los guardianes del reino*. San José: Arlekin.

- Irizar, Liliana Beatriz, et al. 2015. «Lo que el dinero no puede comprar...ni la cienciometría medir» *Revista lasallista de investigación*. Vol. 12, n.º 1: 162-176.
- Jiménez Matarrita, Alexander. 1996. «Libros filosóficos costarricenses» *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica XXXV*, n.º 87: 178-328.
- . 2015. *El imposible país de los filósofos*. San José: Editorial UCR.
- Johannes Schneider, Ulrich. 2003. «Teaching the History of Philosophy in 19th-Century Germany». En *Teaching New Histories of Philosophy*. Editado por J. B. Schneewind, 275-295. Princeton: The University Center for Human Values.
- Mandelbaum, Maurice. 1965. «The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy». *History and Theory*, Vol. 5, n.º 5: 33-66.
- Martén, Sergio. 2019. «La filosofía y sus métodos: familiaridad de los métodos filosóficos» *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica LVIII*, n.º 150-151: 229-235.
- Millán, Juan David et al. 2017. «La cienciometría, su método y su filosofía: Reflexiones epistémicas de sus alcances en el Siglo XXI» *Revista Guillermo de Ockham XV*, n.º 2: 17-27.
- Molina, Iván. 2010. «Tesis y otros trabajos de graduación en historia presentados en Costa Rica y en el exterior» *Revista de historia diálogos Vol XI*, n.º : 120-121.
- Mora Rodríguez, Arnoldo. 1989. *El pensamiento filosófico en el Repertorio Americano*. San José: Guayacán.
- Mora Rodríguez, Arnoldo. 1992. *Historia del pensamiento costarricense*. San José: EUNED, 1992.
- Mora Rodríguez, Arnoldo. 1997. *La identidad nacional en la filosofía costarricense*. San José: EDUCA.
- Murillo Zamora, Roberto. 1964. *Comunicación y lenguaje en la filosofía de Bergson*. Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica, 1964.
- Láscaris, Constantino. 1984. *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. San José: Stvdivm.
- Olarte Saéz del Castillo, Teodoro. 1973. *El ser y el hombre*. Tesis doctoral, Universidad de Costa Rica.
- Robledo-Giraldo, Sebastian. 2024. «The vital role of scientometric in modern reserch» *Clío América*, Vol. 18 n.º35: 1-3.
- Rorty, Richard. 2009. «The Philosopher as Expert». En *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Ricardo J. Herrera Luna (ricardo.herrera-luna@ucr.ac.cr) es Licenciado en filosofía por la Universidad de Costa Rica, estudiante de la Maestría Académica en Historia en el Posgrado Centroamericano en Historia (SEP, UCR) y docente de Estudios Generales, Sección de Filosofía y Pensamiento, en la Sede del Sur de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 26 de febrero, 2025.

Aprobado: 09 de marzo, 2025.

Octavio Marino Pedoni

Justicia *racial* y justicia *social* en La Revolución India

Resumen: Este artículo explora la relación entre justicia racial y justicia social en el contexto de la obra de Fausto Reinaga, *La Revolución India* (1970). La crítica de Reinaga subraya la necesidad de una transformación radical de las estructuras sociales para lograr la verdadera justicia. El presente artículo emplea una perspectiva historicista latinoamericana para argumentar que la justicia social no puede lograrse plenamente sin la justicia racial, que reconocería y valoraría las contribuciones de los sujetos indios, en este caso particular. También, la figura de Túpac Amaru es considerada como un precursor de la justicia social, ofreciendo un modelo para abordar las desigualdades estructurales de las sociedades latinoamericanas.

Palabras clave: Justicia racial; Justicia social; Fausto Reinaga; Túpac Amaru.

Abstract: This article explores the relationship between racial justice and social justice in the context of Fausto Reinaga's work, *The Indian Revolution* (1970). Reinaga's critique underlines the need for a radical transformation of social structures to achieve true justice. This article uses a Latin American historicist perspective to argue that social justice cannot be fully achieved without racial justice, which would recognize and value the contributions of Indian subjects, in this particular case. Also,

the figure of Túpac Amaru is considered as a precursor of social justice, offering a model to address the structural inequalities of Latin American societies.

Keywords: Racial Justice; Social Justice; Fausto Reinaga; Túpac Amaru.

1. Introducción

La relación entre *justicia racial* y *justicia social* ha sido un tema recurrente y emergente en los debates filosóficos y sociopolíticos contemporáneos (Amnistía Internacional; Ramaglia 2023). La importancia de este tema radica en su capacidad para revelar las estructuras de poder y opresión que persisten en las sociedades modernas. Porque la justicia social no puede ser plenamente alcanzada sin abordar, en el caso del presente artículo, las desigualdades *raciales* que subyacen en las instituciones y prácticas sociales. Esto si se considera a la noción de *justicia* desde un teoría tridimensional que comprenda «la redistribución [equitativa de recursos], el reconocimiento [de identidades y culturas] y la representación [política efectiva]» (Fraser 2012 [2008], 15). Desde esa consideración, este artículo se propone explorar esta relación entre *justicia racial* y *justicia social* en el contexto de la obra *La Revolución India* (1970) de Fausto



Reinaga (1906-1994), un pensador *quechua-aymara* cuya obra ofrece una crítica, desde una perspectiva *indianista*, sobre las limitaciones de las gestas independentistas y sus consecuencias en América Latina.

Históricamente, las luchas por la independencia en América Latina, lideradas por las élites criollas o *blanco-mestizas*, no lograron abordar de manera significativa las desigualdades socio-políticas y económicas que afectaban a los sujetos *indios*. Sobre ello, Reinaga argumenta que la independencia política no trajo consigo un cambio real para estos sujetos, quienes continuaron siendo marginados y explotados (Reinaga 1970 [2014]). Este contexto histórico es crucial para entender la necesidad de una *justicia racial* que vaya más allá de reformas superficiales y busque una transformación radical de las estructuras sociales.

En el presente, las sociedades latinoamericanas siguen enfrentando desafíos significativos en términos de *justicia racial* y *justicia social*. El racismo institucionalizado en las estructuras sociales actúa como un obstáculo para la *justicia social*, perpetuando las desigualdades y la marginalización de los sujetos *indios*. El *colonialismo* ha dejado una herencia de racismo estructural que sigue afectando a las sociedades actuales; dando lugar a preguntas tales como: «¿Es mera coincidencia que las gentes que descienden, parcial o totalmente, de las poblaciones colonizadas por los europeos, sean en su amplia mayoría, dominadas y discriminadas donde quiera que habiten?» (Quijano 2014 [1993], 205). En el presente artículo se indaga sobre *cómo* estas dinámicas históricas y contemporáneas se entrelazan y afectan la búsqueda de *justicia social* en América Latina desde la obra de Fausto Reinaga.

La metodología utilizada en este artículo para indagar la relación entre *justicia racial* y *justicia social*, utilizando la obra de Fausto Reinaga como marco teórico, es la brindada por la *Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Particularmente, la comprendida en las «propuestas metodológicas para una filosofía latinoamericana» y de las cuales se opta por la perspectiva historicista latinoamericana (Cerutti Guldborg 1992 [1983], 240-244). Desde este enfoque, se

argumentará que una verdadera *justicia social* no puede ser alcanzada sin una *justicia racial* que reconozca y valore las contribuciones de los sujetos *indios*. Además, se explorará cómo la figura de Túpac Amaru, como precursor de la *justicia social* (Valcárcel 1975 [1947]), ofrece un modelo para entender y abordar las desigualdades estructurales en las sociedades latinoamericanas.

Este artículo busca contribuir al debate académico sobre la *justicia racial* y *justicia social* en América Latina, ofreciendo una perspectiva crítica basada en la obra de Fausto Reinaga. Al contextualizar históricamente estas luchas y explorar sus implicaciones contemporáneas, se espera contribuir al interés académico sobre la necesidad de una transformación de las estructuras sociales para lograr una verdadera *justicia* para todos los sujetos oprimidos.

2. Justicia racial y justicia social

Los indios seguirán todavía con su servidumbre y pesadas cargas coloniales, y la esclavitud del negro persistirá a despecho de teóricas declamaciones. Por la justicia social constituye un tópico postergado en la emancipación política separatista posterior, siendo un problema de la República trató y está solucionando en el momento presente. (Valcárcel 1970, XVIII)

El historiador peruano Daniel Valcárcel (1911-2007), mediante la anterior afirmación, sugiere que las gestas independentistas americanas (Siglos XVIII-XIX) estuvieron enfocadas, principalmente, en el objetivo de la emancipación política con respecto del poder colonial español. La *justicia social* no era una prioridad, las élites locales que lideraron esos movimientos estaban interesadas en mantener su posición de poder y no, necesariamente, en promover cambios radicales en las estructuras sociales. La distribución de la tierra, el acceso a la educación o a derechos sociales, por ejemplo, no fueron abordados de manera significativa durante los procesos de independencia, lo que perpetuó las condiciones de inequidad y las desigualdades.

El pensador *quechuaaymara* Fausto Reinaga (1906-1994), en su obra, argumenta que la independencia de las repúblicas latinoamericanas no significó un cambio real para los sujetos *indios*. «Después de la fundación de la República, tanto la democracia del liberalismo positivista del siglo XIX, como el ‘marx-leninismo’ boliviano de nuestro tiempo no pararon mientes ni quisieron ver la entraña real del indio» (Reinaga 2014 [1970], 77). De este modo, las élites criollas o *blanco-mestizas* perpetuaron las mismas estructuras de exclusión socio-política que existían durante la colonia. Así, mientras se lograba la independencia, los sujetos *indios* continuaron siendo marginados y explotados, sin que sus demandas socio-políticas y económicas fueran atendidas. Ante esto, el *indianismo*, posición ideológica de Reinaga, puede ser visto como una crítica a la postergación de la *justicia social* mencionada por Daniel Valcárcel.

El *indianismo* «es una de las ideologías que reinterpretan y asumen el término indio como categoría política, que nombra a los sujetos racializados, pero que se rebela contra la dominación racial-cultural-económica» (Cruz 2018, 15). Desde dicha ideología, una *justicia social* favorable para los sujetos *indios* implicaría un rechazo a la asimilación de los sujetos *indios* a la cultura dominante occidental. Desde esta perspectiva, la *justicia social* no puede consistir en la mera integración de los sujetos *indios* en un sistema que históricamente los ha oprimido y deshumanizado. En lugar de buscar que los sujetos *indios* adopten los valores, las costumbres y la estructura social del colonizador; a modo de hipótesis, el *indianismo* propondría una *justicia social* que pase por la revalorización socio-política del término *indio*. Esto incluye la defensa de las lenguas, las tradiciones y las formas de organización propias de los sujetos *indios*.

Aunque Fausto Reinaga, en *La Revolución India* (1970), dice que: «El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la *justicia racial*, por la libertad de su raza» (2014 [1970], 57). En una primera instancia, podemos leer que para Reinaga *justicia social* y *justicia racial* son expresiones distintas. Esto sería en tanto que la primera, en su sentido más coloquial,

puede no comprender la lucha *india* y no ser crítica de las estructuras de poder; aquellas que perpetúan desigualdades desde la dominación racial de *Occidente*. Entiendase por *Occidente* «al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica han realizado los ideales culturales y materiales de la modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo XVI» (Zea 1955, 8). Retomando la cuestión de la dominación *racial*, desde la obra de Reinaga, los sujetos *indios* no buscan simplemente mejorar sus condiciones dentro de un sistema *injusto*. Por el contrario, desde una *justicia racial* (una *Revolución India*), buscan construir alternativas para combatir las raíces racistas de ese sistema para lograr una verdadera *libertad*. Y así lo expresa Fausto Reinaga: «el problema del indio es problema de *liberación*» (2014 [1970], 57).

Las diferencias entre *justicia racial* y *justicia social* se encuentran en sus objetivos, límites y perspectivas; y sus puntos de contactos estarían en la búsqueda de ambas de equidad y la eliminación de formas de opresión. En el caso de la *justicia racial* su objetivo sería eliminar las estructuras de nuestras sociedades fundadas en el *racismo occidental*. Mientras que la *justicia social* se ocupa de las desigualdades en un sentido más general, enfocándose en la redistribución de recursos y derechos entre todos los miembros de una sociedad, independientemente de su *raza*. Por ejemplo, los sujetos *indios* podrían ser beneficiarios de planes sociales provenientes de algún estado-nación, pero eso no impide que sigan siendo discriminados y explotados en tanto *indios*. En ese caso, la *justicia social* funciona como método paliativo.

La *justicia racial*, desde la obra de Fausto Reinaga, se encuentra relacionada con la *Epopeya India* (2014 [1970], 191-268); que es la narrativa histórica que cuenta las gestas de resistencia y afirmación de los sujetos *indios* frente a siglos de colonización y opresión, que tiene al *indianismo* (2014 [1970], 132) como expresión actual de esa lucha continua. Por ello, si se pensara en algún tipo de *justicia social* favorable a los sujetos *indios*, no se tendría que poder hacerlo sin comprender esa búsqueda dentro del contexto histórico del colonialismo y el racismo. Ante

esto diremos que la *justicia racial* trasciende a la *justicia social*. Sin embargo, la *justicia social* es un componente de la *justicia racial*. Porque no se niega la necesidad de construir una «sociedad justa» para todos (2014 [1970], 19), lo que se busca es que esa *sociedad* no se siga construyendo y fundando en el *racismo occidental*. Por ello, desde la obra de Fausto Reinaga, la *justicia racial* busca cambiar la perspectiva de los modos en que comprendemos *humanidad* y el término *indio*. Dice Fausto Reinaga: «lo que ardientemente quieren los indios es que el cholaje entienda la razón de la libertad del indio» (2014 [1970], 122). «Es preciso, ahora, que [el indio] obligue a quienes le oprimieron durante siglos y lo redujeron a la condición de animal porque era indio, a que lo reconozcan como hombre» (2014 [1964], 60-61).

La búsqueda de *justicia social*, desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, es una condición para sentar bases materiales para una *justicia racial*. Pensar la *justicia social* como respuesta a una convivencia histórica forzada de sujetos *diversos*, resultado de procesos de colonización, dominación y opresión. Es decir, es resultado de la imposición de un orden social, estético-político y económico por parte de los colonizadores europeos. Dicha convivencia forzada estableció jerarquías raciales que aún se encuentran actuantes. Sobre ello, Fausto Reinaga dice:

Y el indio es un hombre; por tanto, no tiene por qué integrarse a otro hombre; no tiene por qué asimilarse a nadie; no tiene que enajenarse; no tiene que alienarse; tiene que ser él mismo: indio. Tiene que ser persona; tiene que ser *ser*; y no cosa; sombra esclava; tiene que ser hombre; y no afiche de folklore, que se emborracha, que habla, que pelea y se hace masacrar por éste o aquel “jefe” político blanco; tiene que ser hombre; no burro de trabajo ni pongo político. (2014 [1964], 136)

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* tendría que buscar corregir esas *desigualdades estructurales*. Por ejemplo, aquellos tipo de violencia colonial que han devenido en *institucionalidad* desde donde se «impone el ‘orden’», la historia oficial, los símbolos y monumentos,

la educación, la religión, etc., todo esto visibilizado en un ordenamiento racializado de lo social» (Macusaya Cruz 2012, 50). Dicha corrección se tendría que realizar considerando las raíces de esa convivencia desigual y forzada. La integración y asimilación, a menudo propuestas bajo la bandera de la *justicia social*, pueden en realidad perpetuar la dominación y la pérdida de identidad de los sujetos oprimidos. Dice Reinaga: «El indio no puede, no tiene que ser ‘campesino’ de la sociedad ‘blanca’; el indio tiene que ser un hombre libre, en ‘su’ sociedad libre» (2014 [1970], 57). Por consiguiente, en el sentido que venimos trabajando, no se tendría que tratar sobre modos de forzar a sujetos *diversos* a adaptarse a un modelo social dominante, sino en la búsqueda de crear espacios donde se favorezca una coexistencia con igualdad de derechos y oportunidades: una «paridad participativa» (Fraser 2012 [2008], 33-34).

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* no puede ser alcanzada sin una comprensión de la historia de opresión que ha configurado las relaciones sociales y estético-políticas en nuestras sociedades contemporáneas. Esta historia de convivencia forzada, que comprende colonialismo, explotación y violencia, ha generado desigualdades y tensiones que no pueden ser resueltas mediante simples políticas de integración. No puede haber *justicia racial*, considerando los planteamientos de la obra de Fausto Reinaga, sin *justicia histórica*. Se necesitaría la reparación de daños históricos, redistribución de poder y recursos, y garantizar la participación política efectiva de todos los sujetos *diversos*. Es importante aclarar, que no se trataría de aceptar (tolerar) la *diversidad*, sino en comprenderla como la base para la construcción de una convivencia más equitativa.

3. El racismo occidental, límite de la *justicia social*

En este artículo hablamos de *racismo occidental* (Van de Berghe 1967, 13), porque consideramos las especificidades y contextos

socio-históricos la modalidad de racismo que se desarrolló en América Latina. Es decir, aquel que se dio y está vinculado con la expansión colonial *occidental*. Este *racismo* se distingue por fundarse en ideologías supuestamente científicas y racionalizaciones que surgieron durante la *Ilustración* (siglos XVII y XVIII) y que fueron utilizadas para justificar la esclavitud, el colonialismo y la supremacía de los sujetos *blancos*. Estas ideologías, basadas en una supuesta superioridad biológica de las *razas blancas*, son fundamentales para entender *cómo* el racismo se institucionalizó en nuestras sociedades. El *racismo occidental* ha sido «congruente con las formas [...] de explotación capitalista» y, en consecuencia, ha buscado justificar sus prácticas de distintos modos, incluyendo la idea de *raza* (Van de Berghe 1967, 16-18).

El *racismo occidental*, mediante la construcción socio-histórica de la idea estético-política de *raza*, ha buscado ejercer un control social (control sobre el ascenso y movilidad social) sobre los sujetos *diversos* en cuanto a su acceso a recursos, derechos y oportunidades. Para ello se utilizan estereotipos y representaciones negativas, que justifiquen el tratamiento desigual y deshumanizador. En la obra de Fausto Reinaga encontramos variados ejemplo de esto, de los cuales han sido objeto los sujetos *indios* en las repúblicas de América: «el indio no es ni dueño de ‘su tierra’ ni ciudadano de la República. Es un ‘pongo’ económico y político» (2014 [1970], 273). Para lo cual, los sujetos *indios* son *racializados* (Macusaya Cruz 2014). Es decir, fueron diferenciados, *desigualados* (discriminados), en relación con los sujetos *blanco-mestizos* mediante la selección arbitraria de un conjunto de características; que son agrupadas y naturalizadas bajo la idea de *raza*. Por lo tanto, «no existe el indio-en-sí-mismo», sino en tanto un sujeto discriminador que utiliza dicho término para justificar su posición de privilegio (Cruz 2013, 215). Por lo que, las posibles actitudes del sujeto que *racializa* hacia el sujeto *racializado* serán considerar a este último como un *rival* o como alguien a quien *guiar* para que supere su estado (inferior respecto al del sujeto discriminante) actual. Cualquiera sea la actitud por la que se opte, influirán en la elección las condiciones materiales y las circunstancias

en que se encuentre cada sujeto (Van de Berghe 1967, 27-29).

El *racismo occidental*, en el contexto estético-político de América, puede actuar como un obstáculo para la realización de una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* debido a sus raíces en la historia, la economía y las estructuras de poder que perpetúan distintas formas de exclusión y discriminación. Al encontrarse el *racismo occidental* institucionalizado en estructuras sociales, resulta problemático plantear principios de igualdad y equidad. Consideramos que el *racismo occidental* puede verse como una forma de injusticia estructural, en nuestro caso de estudio, discriminación racial y marginalización de los sujetos *indios*. En donde leyes, políticas y prácticas sociales están diseñadas para favorecer a ciertos sujetos en detrimento de otros. En el marco de su época, Fausto Reinaga dice:

Esta injusticia no puede seguir. Si Bolivia existe por el indio Bolivia debe ser para el indio, la patria debe ser para quien en la paz, la sostiene con su sudor; y en la guerra la defiende con su sangre y su vida. (2014 [1970], 164)

Esa situación, como la ejemplificada en las palabras de Reinaga, crea una barrera considerable para la *justicia social*. Porque la discriminación racial institucionalizada perpetúa ciclos de pobreza, exclusión y marginación.

El *racismo occidental* deshumaniza a los sujetos *racializados* restringiendo su acceso a una existencia plena como sujetos de derecho y políticamente activos. En este sentido, los estereotipos refuerzan la idea de que estos sujetos no son completamente humanos o no merecen el mismo respeto y consideración que los demás. Este proceso de deshumanización facilita prácticas de discriminación y de violencia contra los grupos *racializados* sin que la sociedad en general lo cuestione o lo reconozca como injusto. Lo que ha dado lugar a sostener creencias tales como: «El indio es un hombre de tipo elemental [...] es la raza ‘fellah’ [‘de baja extracción’] que supervive extraña a la evolución histórica. Pensar en su resurrección política y cultural es tan

absurdo» (Fernando Diez de Medina en Reinaga 2014 [1970], 52).

La institucionalización del *racismo occidental* en nuestras sociedades significa que las desigualdades por cuestiones de *raza* no son incidentales o resultado de prejuicios individuales. Como resultado, los sujetos *racializados* enfrentan barreras sistemáticas para acceder a derechos fundamentales como la educación (o educación de calidad), empleo, vivienda y justicia. Estas barreras no solo limitan sus oportunidades, sino que también refuerzan la percepción de que no son merecedoras de estos derechos, lo cual acentúa los procesos de deshumanización de los que son objetos. Para ilustrar la anterior afirmación, Fausto Reinaga en un pasaje autobiográfico relata como en una ocasión tuvo vergüenza de ser llamado *indio* y las consecuencias de lo que eso implicó:

Estaba convencido, igual que el cholaje [sujetos *mestizos* o *mestizados*, *occidentalizados* o *norteamericanizados*], que el indio era un oprobio en la vida; ser indio era la peor desgracia. Preferible cualquier cosa a ser indio. [...] Hipnotizado, adormilado, asistí al banquete de la sociedad boliviana. Hice todo lo que hace el cholaje. Fui maestro de escuela, profesor del ciclo secundario, catedrático de la universidad, abogado, político, periodista, diputado, escritor... (Reinaga 2014 [1967], 240)

La negación del pleno reconocimiento de *humanidad* y los derechos de los sujetos *racializados* se convierte, entonces, en un mecanismo clave para mantener un orden social desigual que favorece a los grupos dominantes. Al privar a los sujetos *racializados* de su plena *humanidad* y derechos, se les impide participar en la sociedad en igualdad de condiciones, lo que perpetúa desigualdades e injusticia.

4. La justicia social, revertir deshumanización

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, considerando la obra de Fausto Reinaga, tendría

que ser entendida como el proceso de revertir las consecuencias de prácticas deshumanizantes y como parte de un proceso más general, *justicia racial*. Porque los sujetos *indios* han sido objeto de procesos de *occidentalización* forzosa, incluyendo ahí los de *racialización*, que los han despojado de sus tierras y recursos (en el sentido *lato* de este término), además de haberles menoscabado su dignidad y humanidad; convirtiéndolos en objetos de explotación y marginalización dentro de sus propias tierras. Por ello, desde la obra de Fausto Reinaga, una verdadera *justicia social* tendría que revertir la deshumanización que han sufrido los sujetos *indios* mediante la recuperación de las identidades *indias* y la revalorización de sus formas de organización económica y socio-política. Este conjunto de medidas haría a los esfuerzos de la *justicia racial* para lograr desarticular las estructuras coloniales, que aún se mantienen actuantes. En este sentido, una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* es inseparable de la lucha por la autodeterminación y la liberación de estos sujetos de aquellas dependencias que han constreñido sus posibilidades de *ser*.

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, desde la obra de Fausto Reinaga, tiene que servir para rechazar la visión colonial que deshumaniza a los sujetos *indios* y los reduce a objetos de explotación. Esto con el objetivo de trabajar en el reconocimiento de los sujetos *indios* como *sujetos históricos y políticos*, con una identidad cultural y una dignidad intrínseca que han sido negadas durante mucho tiempo. Este reconocimiento es un primer paso crucial para corregir las *injusticias raciales* históricas. Además, con el mismo fin, esta *justicia social* tendría que implicar la descolonizar formas de pensamiento. Porque, por ejemplo, las historias, con las cuales comprendemos lo *pasado* o damos sentido a nuestra *realidad*, han sido potestad de ciertos puntos de vista privilegiados a la hora de redactar y narrar. «De lo real, no conocemos sino aquello que podemos inferir de las series de indicios que el aparato de poder ha registrado y nos ha transmitido» (Chesneaux 1976, 33-34). En relación con esto, el *native american* Vine Deloria Jr. (1933-2005) dice que «escribir la historia

es con demasiada frecuencia el privilegio de los ganadores. Es el lujo en el que se entregan para encubrir sus defectos y evitar una mayor discusión de los acontecimientos y personalidades reales» (Deloria Jr. 1991, IX). Dentro de esta historia existen capítulos que dicen aquello que sería un sujeto indio y que serían enseñados, entre otros, a aquellos sujetos que se encontrarían bajo esa denominación para comprender su situación o existencia. Aunque, como advierte Deloria, luego serían esos mismos sujetos los que tendrían que buscar darle sentido a la categoría indio en tanto sujetos indios (Deloria 1971, 657).

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, desde la obra de Fausto Reinaga, también, implica una redistribución del poder político y económico. Como hemos visto con anterioridad, el *racismo occidental* ha sido un medio para justificar la concentración de poder y riqueza en manos de élites *blanco-mestizas*, en detrimento de los sujetos *indios*. La *justicia social*, en este caso, tendría que favorecer al empoderamiento político de los sujetos *indios* y garantizar que tengan acceso a recursos económicos. En relación con este tema, a modo de ejemplo, rescatamos la siguientes palabras de Fausto Reinaga: «el hambre de Bolivia está determinado, controlado y racionado desde las gerencias de los grandes consorcios del capital financiero, gerencias que se hallan en las metrópolis de Europa y Estados Unidos de Norteamérica» (2014 [1970], 174). La administración del *hambre* es una forma de dominación y control socio-político, dice Reinaga: «Las ideas en Bolivia nacen y mueren en el hambre; porque a las ideas rebeldes, a las ideas que no se domestican se las mata» (2014 [1970], 178). Por lo cual, una forma de revertir prácticas deshumanizantes es combatir el *hambre* (en el sentido *lato* de este término).

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, por último, para revertir las consecuencias de prácticas deshumanizantes, de las que han sido objeto sujetos *racializados*, tiene que crear las condiciones para la realización de una *justicia racial*; es decir, la transformación de la sociedad en su conjunto. Lo cual implica la construcción de un nuevo orden social basado, o que

considere, en los valores y principios de los sujetos *indios*, esto en remplazo de las estructuras de poder coloniales. Esto de modo de garantizar que la *justicia racial* no sea solo un ideal abstracto o que solo se limite a corregir errores del pasado. El objetivo es la construcción de una sociedad más justa desde una perspectiva *india*. Dice Fausto Reinaga: «Al liberarse la nación india [los sujetos *indios*], libera a Bolivia: la nación opresora. Por tanto la revolución india tiene jurado propósito: abatir al cholaje cipayo blancomestizo y al imperialismo de las ‘fieras rubias’ de EEUU y Europa» (2014 [1970], 352).

5. Tupac Amaru, luchador por la justicia social

Fausto Reinaga, en *La Revolución India* (1970), hace una cita del libro *La Rebelión de Tupac Amaru* (1947) del Daniel Valcárcel: «La rebelión de Tupaj Amaru es el movimiento anti-colonialista, reivindicador y precursor de justicia social e independencia política más importante» (Reinaga 2014 [1970], 214; cf. Valcárcel 1956). Reinaga ve en José Gabriel Condorcanqui Noguera *Tupac Amaru* (1740?-1781) no solo a un líder militar, sino también a un visionario que encarna la defensa de una identidad y una causa que han sido sistemáticamente combatidas por la colonización occidental. En este sentido, Tupac Amaru no es solo una figura histórica, sino un arquetipo de la resistencia que sigue siendo relevante en la lucha contemporánea por la liberación y la justicia social de los sujetos *indios*. La figura de Tupac Amaru permite a Reinaga tejer un relato de continuidad histórica, *Epopéya India* (2014 [1970], 191-268), en el que las luchas de ayer resuenan con las de hoy, subrayando la permanencia de las estructuras de dominación y la necesidad de su desmantelamiento.

Las acciones de Túpac Amaru, interpretadas desde una perspectiva de una *justicia social* favorable a los sujetos *indios*, pueden ser vistas como un levantamiento que buscaba revertir las prácticas deshumanizantes impuestas por el régimen colonial español en el siglo XVIII. Daniel Valcárcel, en sus estudios sobre la rebelión de

Túpac Amaru (Virreinato del Perú, 1780-1781), enfatiza que esta insurrección no fue meramente un acto de desafío contra el poder establecido, sino una respuesta justificada y necesaria ante la sistemática opresión sufrida por los sujetos *indios* bajo el dominio colonial. Este enfoque permite comprender la rebelión como una lucha por la restauración de la dignidad humana, un conjunto de derechos fundamentales y la equidad social.

Novísimas medidas económicas aplicadas por España en sus colonias, tornó insoponible la mala administración y determinó el repudio de algunos negociados consentidos pero abominables. Paralelamente, una constante tensión entre autoridades civiles y eclesiásticas –derecho laico *versus* derecho canónico– precipitó la crisis en el obispado de Cusco. A esto se le unió la creciente oposición de las castas privilegiadas de criollos limeños y del grupo noble indígena del Cusco contra los peninsulares. (Valcárcel 1975 [1947], 60)

Valcárcel destaca que Túpac Amaru no solo protestaba contra los abusos cometidos por las autoridades coloniales, sino que también buscaba un orden social más justo y humano. La carga excesiva de tributos, el trabajo forzado y el maltrato generalizado de los sujetos *indios* eran manifestaciones claras de un sistema que despojaba a los seres humanos de su dignidad y los reducía a meros instrumentos de explotación económica. En este sentido, la rebelión encabezada por Túpac Amaru puede ser vista, consideramos, como un esfuerzo consciente para dismantelar un sistema profundamente injusto y para establecer un nuevo orden basado en principios de *justicia social*. Aunque, esos principios no iban reñidos totalmente con el marco normativo colonial. Leemos en las *Leyes de Indias* (1680), al principio del libro sexto y bajo el título de *De los Indios*:

Es nuestra voluntad encargar a los Virreyes, Presidentes, y Audiencias el cuidado de mirar por ellos [los indios], y dar las órdenes convenientes, para que sean amparados, favorecidos, y sobrellevados, por lo que deseamos, que se remedien los daños, que padecen, y vivan sin molestia, ni veja-

ción, quedando esto de un vez asentado, y teniendo muy preferentes las leyes de esta Recopilación.

Entre las causas de las acciones de Túpac Amaru encontramos la carga opresiva de los tributos que las autoridades coloniales impusieron a los sujetos *indios*. Estos tributos eran excesivos y empobrecían a las comunidades *indias*, que eran condenadas a un ciclo interminable de deuda. También, mediante el sistema de *mita*, los sujetos *indios* eran obligados a trabajar en condiciones extremadamente duras en las minas y otras labores sin una compensación justa. Este trabajo forzado era una forma de esclavitud encubierta que deshumanizaba a los trabajadores. Por otra parte, las autoridades coloniales eran corruptas y hacían abuso de su poder, distorsionaban las leyes según sus intereses. «No era un secreto que, en las colonias hispanoamericanas, las autoridades se enriquecían ilícitamente a costa de las castas no privilegiadas – indios, mestizos y ‘pardos’ – y del Fisco, burlando el pago de los impuestos» (Valcárcel 1975 [1947], 61). Este tipo de prácticas generaban interrogantes en torno a ideas como *justicia* o *igualdad*. Preguntas, además, que devenían en críticas a la discriminación estructural de la sociedad colonial. Al mismo tiempo, Túpac Amaru defendió la preservación y el respeto de la cultura *india* como parte de su lucha por una sociedad más inclusiva.

Entre las medidas de Túpac Amaru, que podemos relacionar con una *justicia social* favorable a los sujetos *indios*, se encuentra la abolición del reparto de mercancías. Este sistema obligaba a los indígenas a comprar productos a precios inflados, lo que los empobrecía aún más. Túpac Amaru prohibió esta práctica en las regiones bajo su control, liberando a los indígenas de una carga económica desproporcionada. Dice Valcárcel sobre esto: «El corregidor [funcionario colonial] vendía e imponía los precios y las condiciones de pago. Por lo común el indio quedaba empeñado perpetuamente a sus corregidores y caciques, al renovarse perpetuamente las ventas monopolizadas por las autoridades» (Valcárcel 1975 [1947], 61). Por esta causa, Túpac Amaru capturó y ejecutó al corregidor Antonio de Arriaga, quien era conocido por sus abusos y corrupción. Este

acto no fue solo una venganza, sino un intento de hacer justicia por los crímenes cometidos contra los sujetos *indios*. «La sentencia fue leída en la prisión el 8 de noviembre [1780]. Arriaga sufriría la pena infamatoria de la horca como castigo a sus repartos excesivos y crueldad usada en las cobranzas» (Valcárcel 1975 [1947], 74).

Junto al ataque a los corregidores, Túpac Amaru también se enfrentó a los sistemas judiciales y administrativos que los respaldaban. Su lucha no solo fue contra individuos corruptos, sino también contra un sistema legal que permitía y perpetuaba estos abusos. El impacto de la rebelión de Túpac Amaru contra los corregidores fue profundo, ya que inspiró a otras comunidades a resistir la opresión. La resistencia se extendió más allá de las acciones directas contra los corregidores, fomentando una conciencia colectiva sobre la necesidad de cambio y justicia en toda la región. La lucha de Túpac Amaru se convirtió en un símbolo de resistencia *india*. «Durante los siglos XVI-XVIII hay una constante resistencia indígena. [...] En el Cusco el grupo noble indígena guardó una constante rebeldía, patentizada en multitud de ocasiones favorables» (Valcárcel 1975 [1947], 65).

Además, Valcárcel sugiere que la rebelión de Túpac Amaru tenía una dimensión social inclusiva, pues no solo se preocupaba por los sujetos *indios*, sino también por otros sectores explotados de la sociedad colonial, como los mestizos, mulatos y negros. La justicia social que Túpac Amaru proponía no se limitaba a un solo grupo étnico, sino que se extendía a todos los que sufrían bajo el yugo colonial. Dice Fausto Reinaga:

no se circunscribió, no se concretó al indio ni al criollo ni al mestizo; no se redujo a suprimir las alcabalas, las aduanas, y otras imposiciones que afectaban a los mestizos y criollos; ni a la supresión de corregimientos, diezmos, o la mit'a de Potosí. Su labor, su misión abarca un campo más amplio y vasto. Quiso, sí, la libertad del indio por sobre todas las cosas. [...] los negros africanos recibieron la santa libertad de [sus] manos. (Reinaga 2014 [1970], 213)

Túpac Amaru decretó la liberación de los esclavos negros, reconociendo su sufrimiento bajo

el sistema colonial y buscando su emancipación. Este hecho subraya el carácter inclusivo de su lucha, ya que no solo defendió a los sujetos *indios*, sino también a otros grupos oprimidos.

Bando de Libertad de los Esclavos, el día jueves 16 de noviembre del año 1780, [...] documento de capital importancia en la historia político-social hispanoamericana y del continente. Al hacer un llamado general a los vecinos del Cusco para que se apartasen de los europeos, añade “aunque sean Esclavos a sus amos con aditamento de que quedarán libres de la servidumbre y esclavitud en que estaban”. [...] El ataque a la *servidumbre* de los indios reclamaba la desaparición de la *esclavitud* del negro. (Valcárcel 1975 [1947], 78-79)

Este hecho demuestra que su lucha no solo era contra la opresión de un grupo específico, sino contra un sistema colonial que oprimía a múltiples sectores de la población. Esta *inclusividad* es un aspecto crucial de su lucha, a la cual podemos identificar como por la *justicia social*, ya que buscaba la equidad y el respeto para todos, independientemente de su origen étnico. También, las mujeres desempeñaron un papel destacado en la rebelión, tanto en el combate como en la logística. Túpac Amaru reconoció y promovió la participación de las mujeres, lo que no solo enriqueció la resistencia, sino que también desafió las normas de género imperantes. Esta inclusión fue esencial para fortalecer el movimiento, dado que las mujeres actuaron como líderes, organizadoras y combatientes. Ejemplo destacado es la figura de Micaela Bastidas Puyucawa (1744-1781), compañera de Túpac Amaru: «Aunque el caudillo actuó mediante decisiones propias, por sus ideas e iniciativas aparece la figura de esta enérgica mujer con los caracteres de un personaje de valor innegable» (Valcárcel 1975 [1947], 110).

6. Conclusiones

Las luchas por la *justicia social* en América Latina han tenido éxitos limitados en integrar plenamente las demandas de *justicia histórica* y *racial* de los sujetos *indios* y es aún hoy una

cuestión irresuelta. La obra de Fausto Reinaga representa una crítica sobre ello y se un recordatorio que muchas luchas por *justicia social*, si bien han logrado avances en términos de redistribución económica y derechos sociales, han fracasado en abordar de manera efectiva las demandas de los sujetos *indios* en términos de reconocimiento de autonomía socio-política. Reinaga argumenta que las políticas de *justicia social*, a menudo diseñadas desde una perspectiva *blanco-mestiza* o *criolla*, no han logrado revertir el legado de colonialismo que continúa deshumanizando a los sujetos *indios*.

Las concepciones *occidentales* de *justicia social*, como las propuestas por teóricos como el filósofo estadounidense John Rawls (1921-2002), tienden a centrarse en la justicia distributiva, donde el objetivo es asegurar una distribución justa de bienes y oportunidades dentro de un marco de igualdad formal (Rawls 1971). Sin embargo, desde la obra de Fausto Reinaga podemos realizar una crítica a esta visión de justicia por ignorar las estructuras históricas de opresión y colonialismo –que inciden en las «estructuras de toma de decisiones» (Young 2000 [1990], 430-432; cf. Mills 2013) – que han deshumanizado y subyugado, entre otros, a los sujetos *indios*. La *justicia racial* (una *Revolución India*), en la perspectiva de Reinaga, no solo busca reparar el daño económico, sino también recuperar la identidad, la cultura y la autonomía que fueron destruidas por el colonialismo. Es una cuestión de reparación histórica.

Podemos entender a la *justicia racial* como un proceso de descolonización integral que desafía las premisas mismas de la *justicia social occidental*. Desde la perspectiva de Fausto Reinaga, las soluciones *occidentales* tienden a ser paliativas y no abordan las raíces profundas de la opresión racial y cultural. La *justicia racial*, en su visión, implica una transformación total de las relaciones de poder; donde los sujetos *indios* no tendrían que asimilarse a las sociedades existentes, sino que se les reconocería sus derechos en tanto sujetos políticos activos y con capacidad de autodeterminación según sus propios intereses. Por ello, Fausto Reinaga rechaza la idea de la *asimilación*, que a menudo está implícita en las concepciones occidentales de

justicia social. Desde su perspectiva, la *asimilación* es otra forma de colonización, donde los sujetos *indios* son forzados a abandonar sus identidades y culturas para ser aceptados dentro de una sociedad dominante que continúa marginalizándolos.

En el marco de la relación entre *justicia racial* y *justicia social*, creemos que resulta propicio recordar aquí el vínculo de las ideas de Fausto Reinaga con las de otros intelectuales y pensar en posibles continuidades del presente artículo. Por ejemplo, con las del escritor martinico Frantz Fanon (1925-1961), quien también critica la *justicia social* en su forma *occidental* por su incapacidad para abordar la cuestión racial y colonial (cf. Ticona 2013, 277-292). Fanon, en *Los condenados de la tierra* (1961), argumenta que la verdadera *justicia* solo puede surgir a través de la violencia revolucionaria que destruye el sistema colonial y permite la creación de un nuevo orden social. De manera similar, Reinaga ve la *justicia racial* como un proceso de ruptura con el orden establecido, donde los sujetos *indios* deben reconfigurar sus propias sociedades en lugar de ser simplemente acomodados dentro de un sistema *occidental*. Además de Fanon, otro autor que se relaciona con Reinaga en este aspecto es el pensador martinico Aimé Césaire (1913-2008), quien en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950) también critica la civilización *occidental* por su incapacidad para ofrecer una verdadera *justicia* a los colonizados. Césaire y Reinaga, podríamos decir, comparten la idea de que la *justicia racial* requiere una reevaluación completa de los valores y estructuras occidentales que han oprimido a los pueblos colonizados. Ambos ven la necesidad de un nuevo paradigma de *justicia* que no solo sea *social*, sino que reconozca y rectifique las injusticias raciales y culturales.

Referencias bibliográficas

1680. *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias realizada por Antonio de León Pinelo y Juan de Solórzano y sancionada por el rey Carlos II de España en 1680 para regir en los territorios de la América Hispana*. Lima: Archivo Digital de la Legislación del Perú.

- Congreso de la República del Perú. https://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes_indias.aspx
- Amnistía Internacional (s/d). *Justicia racial*. <https://www.amnesty.org/es/what-we-do/discrimination/racial-justice/>
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1992 [1983]. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Chesneaux, Jean. 2005 [1977]. ¿Hacemos tabla rasa del pasado? México: Siglo XXI.
- Cruz, Gustavo. 2013. *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento Indio*. La Paz: CIDES-UMSA/Plural.
- Cruz, Gustavo. comp. 2018. *Sujetos políticos indígenas: indigenismo, mestizaje y colonialismo*. Buenos Aires: TeseoPress.
- Deloria, Vine Jr. 1971. «The Rise and Fall of the First Indian Movement [Review of The Search for an American Indian Identity (Modern Pan-Indian Movements), by H. W. Hertzberg]». *The Historian*, 33(4): 656–664. <http://www.jstor.org/stable/24443133>.
- Deloria, Vine Jr. 1995 [1991]. «Foreword». En Grinde, D., y Johansen, B., *Exemplar of Liberty. Native America and the Evolution of Democracy* (pp. IX-XI). Universidad de California.
- Fraser, Nancy. 2012 [2008]. *Escalas de Justicia*. Barcelona: Herder.
- Macusaya Cruz, Carlos. 2012. «El indianismo de Fausto Reinaga». *La Migraña, revista de análisis político*, 5: 48-53.
- Macusaya Cruz, Carlos. 2014. *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el Pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. La Paz: MINKA.
- Mills, Charles. 2013. «Retrieving Rawls for Racial Justice? A Critique of Tommie Shelby». *Critical Philosophy of Race*, 1 (1): 1-27. <https://doi.org/10.5325/critphilrace.1.1.0001>
- Quijano, Anibal. 2014 [1993]. «América Latina en la economía mundial». En *Cuestiones y horizontes* (pp.199-214). Buenos Aires: CLACSO.
- Ramaglia, Dante. 2023. «Reflexiones sobre la justicia en la filosofía social y política contemporánea». En Alejandro Herrero y Laura S. Guic (comps.), *Gobierno y políticas públicas en Latinoamérica* (pp.309-320). Buenos Aires: Teseo.
- Rawls, John. 2012 [1971]. *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Reinaga, Fausto. 2014 [1964]. «El indio y el cholaje boliviano». En *Obras completas*, T.2, V.4 (49-226). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB.
- . 2014 [1967]. «La ‘intelligentsia’ del cholaje boliviano». En *Obras completas*, T.2, V.4 (229-437). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB.
- . 2014 [1970]. «La Revolución India». En *Obras completas*, T.2, V.5. (15-334). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB.
- Ticona Alejo, Esteban. 2013. *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia* [Tesis de Doctorado]. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3758>
- Valcárcel, Daniel. 1975 [1947]. *La Rebelión de Túpac Amaru*. México: FCE.
- Valcárcel, Daniel. 1956. «Túpac Amaru, precursor de la emancipación social». *Revista de Historia de América*, 42: 423-432. <https://www.jstor.org/stable/20137095>
- Valcárcel, Daniel. Ed. 1970. *La Rebelión de Túpac Amaru. T.2. Vol. 1. Antecedentes*. Lima: CNSIP.
- Van De Berghe, Pierre. 1967. *Race and Racism. A Comparative Perspective*. New York: John Wiley & Sons.
- Young, Iris. 2000 [1990]. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- Zea, Leopoldo. 1955. *América en la conciencia de Europa*. México: Los Presentes.

Octavio Marino Pedoni (ompedoni@gmail.com) es Doctor en Estudios Sociales de América Latina (Univ. Universidad Nacional de Córdoba 2023). Licenciado en Filosofía (Univ. Católica de Córdoba 2015). Profesor en Filosofía (Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos 2012). Adscrito al proyecto de investigación: *Democracias, sujetos y subjetividades: indagaciones desde el Pensamiento Crítico Latinoamericano*. FFyH, FCP y RRII, Universidad Católica de Córdoba – Unidad Asociada a CONICET (Argentina). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8813-5967>.

Recibido: 23 de setiembre, 2024.
Aprobado: 22 de diciembre, 2024.

Agustín Aranco Bagnasco

La teoría de la forma valor de Moishe Postone frente a las teorías ampliadas de la producción/reproducción de la vida en el capitalismo

Resumen: *El artículo aproxima dos perspectivas críticas contemporáneas, parcialmente alineadas con el legado filosófico-social de la Escuela de Frankfurt, como son la teoría de la forma valor de Moishe Postone y la teoría de la estabilización dinámica de Hartmut Rosa. Concretamente, argumenta que mientras la primera se basa en una conceptualización de las formas sociales históricamente específicas que modeliza los fundamentos estructurales de la producción/reproducción de la vida en el capitalismo, la segunda incorpora preocupaciones materialistas que colaboran con la actualización de la crítica marxiana de la economía política en base a los principales desafíos que actualmente dispone la condición planetaria.*

Palabras clave: *estabilización dinámica, forma valor, Hartmut Rosa, modernidad, Moishe Postone.*

Abstract: *The article approaches two contemporary critical perspectives, partially aligned with the philosophical-social legacy of the Frankfurt School, such as the theory of the value form of Moishe Postone and the theory of dynamic stabilization of Hartmut Rosa. Specifically, he argues that while the first is based on a conceptualization of historically specific social forms that models the structural foundations of the production/reproduction*

of life in capitalism, the second incorporates materialist concerns that collaborate with the updating of the Marxian critique of political economy based on the main challenges that currently dictates the planetarian condition.

Keywords: *dynamic stabilization, value-form, Hartmut Rosa, modernity, Moishe Postone.*

En décadas recientes, algunas de las principales teorías críticas identificadas con la tradición frankfurtiana han rehabilitado la posibilidad de mancomunar esfuerzos en torno a una crítica del capitalismo, al integrar preocupaciones originalmente marxianas respecto de la crítica de la economía política (Fraser y Jaeggi 2018; Streeck 2014). Motivadas por el reconocimiento del aumento de la intensificación de las interdependencias globales a partir de la segunda mitad del siglo XX, y de los desafíos planetarios que han sobrevenido a partir de esta misma estrechez, aun la filosofía social normativa *mainstream* ha vuelto a considerar la posibilidad de actualizar la teoría crítica del capitalismo desde visiones más comprehensivas, diferenciadas o situadas de la realidad social y extrasocial (Dörre, Lessenich y Rosa 2015; Fraser 2023; Jaeggi y Celikates 2023). Esto puede asociarse, así pues, con el esfuerzo todavía más longevo de las menos difundidas – pero aun así influyentes en círculos académicos y militantes– críticas del valor contemporáneas, que al menos desde finales de la década de 1980



han ponderado la independencia de la teoría frente a la praxis y la política institucional sin dejar de lado la urgencia que reclaman, por ejemplo, el examen crítico de la financiarización de la economía global, la automatización de procesos productivos fundamentales, la precarización laboral o los crecientes niveles de productividad laboral y de consumo masivo que han contribuido con la crisis ecológica en curso. Dentro de esta corriente, la teoría de la forma valor de Postone, en particular, ha sido identificada como una perspectiva original de investigación social que busca analizar y juzgar los principales dilemas culturales, sociales y políticos contemporáneos a la luz de las categorías de la crítica marxiana de la economía política. Propone, de esta manera, una relectura –acondicionada al periodo neoliberal, y a la consiguiente experiencia histórica de la derrota (Roggerone 2016)– del análisis históricamente determinado de Marx de las relaciones sociales capitalistas y del modo de dominación impersonal surgido al mismo tiempo que la complejización y diferenciación que definen, en lo fundamental, a las sociedades modernas europeas (Jappe 2018).

Este artículo está destinado a examinar y discutir las posibilidades analíticas y normativas que brinda la aproximación entre estos enfoques críticos contemporáneos, al menos remotamente inspirados en el legado de la Escuela de Frankfurt, como son la teoría de la forma valor de Moishe Postone y el programa de investigación del que participa Hartmut Rosa. En concreto, la trayectoria argumental se organiza a partir de tres secciones. La primera incluye una introducción general a la teoría de la forma valor, con énfasis en la obra magna de Postone. La segunda desarrolla los puntos principales de la teoría del capital de Postone y la así denominada dialéctica temporal de la transformación y la reconstitución. La tercera introduce selectivamente la obra de Rosa y menciona la novedad inscrita en la teoría de la estabilización dinámica frente a la de la aceleración social. Esto permite identificar la importancia que han cobrado las preocupaciones materialistas en el contexto contemporáneo desde un enfoque filosófico-social ampliado, forzado a integrar a la crítica de la economía política y a superar las críticas exclusivamente

dirigidas contra el límite interno del capitalismo. Como se verá hacia el final del artículo, el reconocimiento de las determinaciones ontológicamente externas del capital resulta fundamental al momento de avanzar en una teoría ampliada del capitalismo que logre fijar su atención tanto en la contingencia y la dinámica constitutiva de las fronteras del orden institucional –abiertas a la acción política, a la lucha de clases y a los límites de la naturaleza extrahumana– como en la irrenunciable condición antropocéntrica en crisis que desafían oportunamente al «anti-materialismo» antropocéntrico, androcéntrico y eurocéntrico usualmente derivado de la teoría de la forma valor de Postone.

Marxismo tradicional y dominación social

El empeño fundamental de la teoría de la forma valor de Postone ha consistido en la actualización de la crítica marxiana de la economía política sin valerse de asideros positivos o trascendentales comunes a la tradición frankfurtiana, como han sido el trabajo humano, la acción comunicativa o el reconocimiento recíproco, tomando distancia de la mayoría de premisas marxistas ortodoxas, identificadas con el legado obrerista. Esta severa recusación de la ontología o *prima philosophia*, célebremente compartida por Adorno y Horkheimer, se complementa con la desestimación secular de la escatología usualmente identificada con el materialismo histórico (Löwith 2007), de la que ambos autores de la primera generación frankfurtiana no habrían podido abdicar por completo a pesar de su renuencia a concebir al proletariado como sujeto revolucionario (Martín 2016). Críticamente alineadas con los principales objetivos de algunos de los primeros representantes de la tradición frankfurtiana, las críticas del valor buscan ocuparse, aun hoy, del examen crítico de las contradicciones del capitalismo global. En especial, a la luz de la revolución microelectrónica, de la sucesión desde el sistema de producción fordista al posfordismo durante la segunda mitad del siglo XX, y sobre todo de la necesaria actualización de las

categorías que permiten aprehender el dinamismo constitutivo de la vida social, a saber, la mercancía, el dinero, el trabajo y el valor. De acuerdo con Postone (2006, 47), solamente esta original «relectura categorial» de la teoría de la sociedad de Marx, que gira en torno a una concepción del trabajo como necesaria fuente del valor –y no como actividad humana o praxis antropogénica invariante que existiría desde siempre–, es la única capaz de hacer honor a las pretensiones críticas localizables en la obra de madurez del segundo.

La atención depositada en la forma capitalista del trabajo por parte de la teoría de la forma valor, y de las categorías que fundan material y simbólicamente la modernidad occidental, permite sostener una distinción fundamental para comprender el alcance de la empresa, entre una interpretación «categorial» o esotérica y una «clasista» o exotérica respecto de las relaciones sociales fundamentales del capitalismo (Jappe 2016, 18-21). Mientras la primera constituye una bienvenida «crítica del trabajo en el capitalismo», la segunda representa una crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo» (Postone 2006, 74). A lo largo de *Tiempo, trabajo y dominación social*, publicado en 1993, Postone da cuenta precisamente de esta diferencia de alcance entre ambas interpretaciones de la obra de Marx, en último término determinadas por una concepción incompatible de la dominación capitalista. Para Postone (2006, 74-75) esta no consiste estrictamente en la dominación de personas por otras personas, sino en la dominación de las personas por estructuras sociales abstractas que los propios individuos han contribuido a constituir y que aun así se reconocen como extrañas, naturales e incapaces de sufrir transformación alguna. Por consiguiente, la dominación social indirecta, diferente de la dependencia directa, inmediata o personal entre agentes económicos, constituiría el modo de dominación predominante bajo el capitalismo. Desde el punto de vista de Postone, el régimen incremental del valor –a través de sus formas inéditas de mediación, nexo o lazo social– direcciona anónimamente el movimiento de la vida social en su conjunto hacia la maximización inacabada del beneficio, o hacia la producción de riqueza *qua* forma del valor.

Esta dialéctica entre individuo y totalidad social, cercana a lo establecido por Adorno (Maiso 2022, 165-186), permite considerar que sean los mismos actores los que terminen por reproducir las situaciones de heteronomía que ya no son capaces de controlar o siquiera entrever como consecuencia de sus cursos de acción individuales y presuntamente autodeterminados.

Así, la crítica que prevalece en la teoría de la forma valor no es de naturaleza moral, puesto que no se propone denunciar los excesos o desbordes del capitalismo a partir de un criterio *a priori* de lo que sea justo. Al ser anónimo e impersonal, estar abstractamente mediada y presentarse de manera cuasiobjetiva, el modo de dominación con el que aquí se identifica al capitalismo no admite la exclusiva responsabilidad moral de personas concretas, instituciones o grupos de individuos por su ejercicio, y menos aún la reducción de su enjuiciamiento a las preocupaciones sobre la distribución o redistribución nacional de medios económicos. La asunción del carácter histórico de las formas sociales capitalistas, y no así su invariancia como factores eternamente presentes en todo modo de producción posible, es lo que permite distinguir una clase de crítica –como la de la economía política– de aquella que resume la caracterización del capitalismo a la existencia del libre mercado y la propiedad privada de los medios de producción (Jappe 2016). Esta última visión obvia que la dominación personal, basada en la explotación económica existente incluso en modos de producción comunales, y en agrupaciones artesanales y campesinas, no puede constituir un objeto de análisis ni de crítica exhaustivo para las teorías críticas contemporáneas. Si bien por vías diferentes a las habituales dentro de la filosofía social, la teoría de la forma valor también cuestiona la centralidad político-normativa del paradigma distributivo. Pero sobre todo subraya los límites de la concepción represiva del poder que habitualmente le sigue –como ejercicio de coerción directa, o como violencia o ideología–, desatiende la reestructuración constante de las condiciones materiales de la reproducción social que hoy en día desafía la sostenibilidad misma de la formación social capitalista (Mau 2023).

Postone desarrolla así una crítica sociohistórica capaz de especificar formas sociales que no han existido desde siempre, habilitando un análisis no necesariamente circunscripto a los siglos XVIII y XIX, a menudo identificados con el ascenso europeo de la gran industria y la consolidación del capitalismo monopolista (Maiso 2021). Al igual que sucede con Marx, la prioridad heurística otorgada al desarrollo conceptual frente al desarrollo histórico en *Tiempo, trabajo y dominación social* sirve para modelizar los fundamentos lógico-estructurales que funcionan como «punto de partida para entender las actuales transformaciones planetarias, sociales y económicas, como transformaciones del capitalismo» (Postone 2006, 85-86). La preocupación eminentemente teórica de Postone, compartida con las diferentes versiones de la crítica del valor, pero también con Adorno (1975, 146-148), sienta las bases para desligar la obra de madurez de Marx de las preocupaciones políticas directas, y en cambio propone ubicarla en la senda de una actualizada teoría crítica de la constitución social o de la socialización moderna que cuestiona la interpretación más difundida por el pensamiento económico contemporáneo a propósito de la «teoría del valor».

Identificada como una «teoría del valor-trabajo» que sería compartida en todas sus líneas con los economistas clásicos, desde el punto de vista tradicional la teoría del valor de Marx se emparentaría con la economía política clásica bajo el principio teórico de que el valor de cambio o *precio* de una mercancía al momento de su intercambio estaría determinado cuantitativamente por el tiempo de trabajo necesario para su producción (Schumpeter 2003, 21-44). En términos transhistóricos, un bien o un servicio colocado en el mercado para su venta —lo que constituye un producto, en un sentido general o inespecífico—¹ explicaría la formación de su precio a partir de la cantidad de tiempo de trabajo que un productor individualmente habría dispensado en su fabricación. Es decir, la «mercancía» tendría «contenida» una cantidad de tiempo de trabajo que daría lugar a la conformación de su precio de equilibrio y eventualmente a la producción del plusvalor en cuanto diferencia entre el valor producido por un obrero en un período

determinado y el coste medio del valor de los bienes de consumo necesarios para subsistir durante ese mismo período (Elster 1992, 70). De aceptarse esta difundida interpretación, legada por la revolución marginalista, debería admitirse la continuidad general entre los postulados de Ricardo y Marx. Puesto que la única diferencia constatable habría de encontrarse en los fundamentos normativos en torno al plusvalor, a partir de los que el segundo demuestra que este es resultado exclusivo del tiempo de trabajo del proletario, del cual el capitalista extrae injustamente el excedente (Cohen 1995; Löwith 2007, 59-63).

En oposición a esta interpretación tradicional y ampliamente difundida en la historia intelectual, las nuevas lecturas de Marx a las que refiero en este artículo explicitan que la teoría de valor presente en textos de madurez como los *Grundrisse* o *El capital* no constituye una teoría económica de los precios, sino una teoría crítica acerca del carácter propiamente social que el trabajo asume bajo condiciones históricamente determinadas. Es decir, una teoría de la sociedad que se propone explicar y denunciar el papel central del trabajo humano igual o trabajo abstracto —como sustancia indiferenciada del valor— exclusivamente en el marco de la formación social capitalista (Rubin 1974). Este carácter histórico-social, al margen de los problemas técnicos, busca identificar, comprender y juzgar la función social y políticamente central que asume, inéditamente, la *forma abstracta del trabajo* en el capitalismo (Martínez Marzoa 1983; Rubin 1974; Sohn-Rethel 2001). Esto es precisamente lo que permite asegurar que la de Marx no sea una teoría económica *avant la lettre* que se propone paliar las deficiencias explicativas de los economistas clásicos, sino una teoría crítica del trabajo y del valor destinada a subvertir los presupuestos de estos mismos economistas; incluso al proveer una crítica epistemológica de los fundamentos ideológicos que hacen aparecer a la economía política como una ciencia (Ruiz Sanjuán 2019, 18-19).

Solamente un interés por el carácter cualitativo o especificado del trabajo que produce mercancías —más allá de la relación cuantitativa y mensurable de intercambio que omite la naturaleza misma de *lo que* permite volver equivalentes

mercancías cualitativamente desemejantes—, es capaz de contribuir a delinear las bases para una genuina *crítica* de la economía política. Es decir, para llevar a cabo una denuncia radical de las categorías irreflexivamente empleadas por Ricardo o Smith, quienes presuponen la existencia del capitalismo —como forma invariante o suprahistórica de organizar la producción/reproducción de la vida— más que explicar su más o menos resistida pervivencia. Aun cuando Marx se sirva del campo analítico heredado, lo hace motivado por el interés de desandar el punto de partida afirmativo respecto del trabajo como medida autónoma del valor, solo analizable desde un punto de vista abstracto. Es decir, de la cantidad de tiempo de trabajo productivo empleado en la producción de mercancías; advirtiéndose así que la instancia pública del acto del intercambio no es accesoria y depende necesariamente de la homogeneización previa que sufren los trabajos privados al integrar el trabajo social. De manera que no habría aquí una posición empirista ocupada en develar cómo se determina el precio comercial, sino un esfuerzo teórico por analizar cómo se regula temporalmente la actividad laboral productiva en la forma capitalista de la economía (Ruiz Sanjuán 2019, 19), es decir, por clarificar las condiciones histórico-materiales bajo las que tiene lugar, contingentemente, el metabolismo social (Sohn-Rethel 2001).

En resumen, y de acuerdo con O’Kane (2021, 201-202), la crítica que Postone dirige contra el marxismo tradicional tiene por cometido denunciar al menos tres déficits que comprometen la rigurosidad analítica y la potencialidad emancipatoria de toda teoría crítica de la sociedad. Por una parte, el marxismo tradicional (i) realiza una crítica afirmativa, desde el punto de vista del trabajo, y no una crítica negativa del trabajo que permita situarlo como forma de socialización históricamente específica, activamente sostenida por sus agentes constituyentes; asimismo, (ii) asume la continuidad entre la teoría del valor de la economía política clásica de los siglos XVIII y XIX y el proyecto crítico marxiano, lo que permite enjuiciar la dominación directa de clase y la desigual distribución del excedente generado por la explotación económica pero no así la dominación social indirecta; finalmente, (iii)

comprende al socialismo como una necesidad histórica dependiente de que la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción alcance un punto crítico a partir del cual la clase proletaria lograría abolir el mercado y la propiedad privada, liberando así los potenciales reprimidos por la forma organizativa de la producción capitalista. La interpretación de Marx ofrecida por Postone avanza precisamente desde estas limitaciones del marxismo tradicional hacia un programa de investigación original definido por la dominación social, capaz de capturar el inédito núcleo lógico-estructural de la modernidad capitalista sobre la base de una ambiciosa teoría del capital, determinada por la distinción entre riqueza y valor (Maiso 2021). Esta última sienta las bases para detallar la relación de dependencia analítica entre la reproducción social y la acumulación del capital, y permite explicar tentativamente por qué el aumento socialmente general de la productividad —o el desarrollo tecnológico más en general— en ciertos sectores estratégicos de las economías nacionales no permite trastocar en lo fundamental la forma predominante de organizar la reproducción material que constriñe a la enorme mayoría de habitantes de nuestro planeta.

La teoría del valor como estudio de la forma capitalista de la riqueza

Como es sabido, en su obra de madurez Marx se ocupa de describir la particular configuración de la esfera de circulación que tiene lugar en la sociedad capitalista, la cual se define por un funcionamiento incremental y sin término, en donde la producción y el intercambio de mercancías conduce a una mayor producción e intercambio. En un proceso acumulativo capaz de crear un inédito excedente económico, inexistente en modos de producción precedentes. Lo que predomina en este tipo de formación social no es el intercambio directo de productos del trabajo o mercancías (M) por otras mercancías (M’) a través del instrumento o medio de cambio universal que es el dinero (D). Sino que la misma circulación de mercancías se orienta hacia el incremento de la inversión original, y

a la sucesiva renovación de esta rentabilidad abstracta. El ciclo M-D-M', en consecuencia, se amplía y transforma en D-M-D', en donde necesariamente $D' > D$ –y esta diferencia cuantitativa es la que instituye el plusvalor–, de manera que el intercambio entre valores de uso cualitativamente diferentes ya no resulta predominante como forma de subsistencia generalizada, por cuanto resulta reemplazado por el proceso anónimo, impersonal y virtualmente ilimitado de la valorización (Postone 2006, 350-355). Entendido como *valor que se autovaloriza*, sustancia automotriz o «sujeto automático» con su propia agencia, el capital en su fórmula general procura describir este inédito pasaje desde un modo de intercambio simple, derivado de la circulación de mercancías y la rotación del dinero –como sugiere la célebre fórmula «comprar barato y vender caro»–, a la lógica expansiva del capital. Es decir, al proceso permanente, lineal y regular por el cual el dinero se crea a sí mismo dentro de la sociedad capitalista. De manera, para Postone, el capital debe entenderse como

una categoría del movimiento, de la expansión. Se trata de una categoría dinámica, del *valor en movimiento*. Esta forma social alienada, cuasiindependiente, ejerce un modo de obligación y de constreñimiento abstractos sobre la gente, y está en movimiento. Por consiguiente, Marx le concede los atributos de la agencialidad. (2006, 351-352)

Lo que Postone denomina dialéctica temporal de la transformación y la reconstitución intenta describir críticamente el dinamismo interno que caracteriza a la disfuncionalidad capitalista y que remite, en último término, al carácter expansivo de la producción orientada por el valor. A pesar de las sucesivas innovaciones tecnológicas, aplicaciones científicas y nuevas técnicas de *management*, en el capitalismo siempre han de reponerse nuevas exigencias de productividad laboral –tanto para las organizaciones como para los/as trabajadores/as– que impiden reconocer una transformación cualitativa del actual estado de cosas. El punto de partida objetivo de Postone resulta cuando menos constatable dentro de las sociedades contemporáneas: en el capitalismo

la producción no constituye una prioridad la satisfacción global de las necesidades materiales más que como consecuencia subsidiaria de la valorización o acumulación del capital. La satisfacción general de las necesidades sociales, o la propia reproducción material de «seres sociales con cuerpo» (Arruzza, Bhattacharya y Fraser 2019, 90), funciona como un «mal necesario» o un subproducto contingente en el afán de la obtención de un mayor beneficio que el invertido en primera instancia (Adorno 2004, 13; Bude 2017, 104-113). De ahí la dificultad que Postone observa en la estrategia de vindicación del valor de uso o la forma corpórea o natural de las mercancías como parámetro legítimo de crítica²; cuando en realidad desde su visión son principios anónimos, abstractos e impersonales los que gobiernan compulsivamente las innovaciones y las transformaciones productivas. La contradicción señalada por Postone radica precisamente en que, *a pesar* de estas importantes innovaciones y transformaciones, lejos están de garantizarse las condiciones mínimas de subsistencia y bienestar para la enorme mayoría de habitantes del planeta.

Esta dialéctica temporal e históricamente especificada entre cambio y repetición, o entre transformación y reconstitución, permite explicar por qué la productividad no puede permanecer invariante dentro de la sociedad moderna capitalista. Esta exigencia estructural o tensión inmanente prefigura, de hecho, la definición misma y la especificidad del capitalismo histórico, en donde de manera inédita la

riqueza se adquiere no simplemente utilizando la fuerza coercitiva para extraer más trabajo excedente de los productores directos, a la manera de los aristócratas rentistas, ni comprando barato y vendiendo caro como los comerciantes precapitalistas, sino aumentando la productividad del trabajo (cantidad de productos de trabajo por unidad de trabajo). (Meiksins Wood 2002, 113)

Sucede así que su propio dinamismo interno requiere de la introducción constante de novedades frente a iteraciones siempre contingentes o provisorias, lo que para Postone representa una tensión interna definitoria del núcleo mismo de

la producción/reproducción social capitalista. De esta manera también podría explicarse la paradójica permanencia de la escasez socialmente general de tiempo disponible frente a las inéditas oportunidades de disminución objetiva del tiempo de trabajo no reproductivo con las que nos enfrentamos al día de hoy (Briales 2016; Wajcman 2015)³.

Tratada en detalle en el octavo capítulo de *Tiempo, trabajo y dominación social*, la dialéctica de la transformación y la reconstitución describe una dinámica o tendencia del modo de producción capitalista por la que productividad media aumenta, pero el valor es repuesto una y otra vez como medida inmanente.

La productividad incrementada aumenta la cantidad de valor producido por unidad de tiempo, hasta que esta productividad se vuelve generalizada; en ese punto, la magnitud de valor generada en este periodo de tiempo, merced a su determinación abstracta y general, vuelve a caer a su nivel previo [...]. Lo que emerge, pues, es una dialéctica de la transformación y la reconstitución: los niveles socialmente generales de productividad y las determinaciones cuantitativas del tiempo de trabajo socialmente necesario cambian, aunque estos cambios reconstituyan el punto de partida, esto es, la hora de trabajo social y el nivel básico de la productividad. (Postone 2006, 377)

Según Postone (2006, 379), los cambios –incluso drásticos– en la productividad media provocan transformaciones importantes en los requerimientos sociales en cuanto a cantidad de tiempo de trabajo. Pero esto no repercute en salidas emancipadoras para los actores –como podría ser la reducción de la hora de trabajo social o la disminución de la jornada laboral en el largo plazo– sino que se reconstituyen, como un nuevo punto de partida más ambicioso, exigente e inestable, nuevas condiciones productivas que tarde o temprano condicionan a todos los agentes económicos. Lo que permite deducir este movimiento espiralado o escalatorio típico del dinamismo objetivo capitalista es que el valor, en último término, aún depende del tiempo de trabajo socialmente necesario y no así del aumento de

productividad. Esto es lo que procura describir el «efecto rutina» o «efecto de molino» (*treadmill effect*) con el que Postone define a la forma de producción capitalista, virtualmente ilimitada en lo que respecta a las innovaciones tecnológicas, aunque en los hechos limitada por la necesidad de crecimiento económico. Aquí se impone entonces la distinción marxiana fundamental entre riqueza (*wealth*) y valor (*value*), entendida la primera como riqueza material y la segunda como riqueza abstracta. La diferencia entre estas dos clases de riqueza social remite a la relación inversamente proporcional que se establece entre la productividad media y la magnitud del valor de una mercancía singular (Postone 2006, 404). Es decir, a que el aumento de la riqueza abstracta no necesariamente dependa de la dimensión del valor de uso de la masa material ni de las propiedades cualitativas de los bienes sino, de manera recalcitrante, del gasto inmediato e indiferenciado de tiempo de trabajo.

A diferencia de lo que sucede con la riqueza material, la producción desbocada orientada al valor típica de la acumulación capitalista no permite *avance real* o transformaciones históricamente sustantivas. Pues por más que aumenten las tasas relativas a la producción –y crezca así el valor total de bienes disponibles– en base a innovación técnica o a la introducción de tecnología ahorradora de trabajo, y se intensifique el proceso de valorización, esto no necesariamente redundará en un aumento generalizado y sostenido de riqueza material, o en bienestar colectivamente disfrutable, sino en la perpetua aceleración de los estándares productivos socialmente generales que tarde o temprano acabarán por generalizarse. De ahí que no se trate de una dificultad que remita exclusivamente a la ausencia de control y planificación estatal, sino de una anquilosada dinámica rutinaria –de una lógica uniforme, ciega y recursiva– que contraviene los intereses de los mismos productores de mercancías, forzados a adaptarse una y otra vez para subsistir en el mercado. Así, parece inevitable que existan descensos recurrentes del valor de las mercancías, puesto que cada una de ellas requerirá, gradualmente, de menor tiempo de trabajo socialmente necesario. Precisamente, esto es lo que provocaría que la sociedad permanezca

idéntica a sí misma, en términos estructurales, a pesar de los cambios tecnológicos, empleo de materias primas o renovaciones de la esfera del consumo. Debido a esta tensión inmanente al capital, para Postone el aumento de la productividad nunca redundará en el progresivo crecimiento de la «riqueza real» producida —es decir, en el valor de uso o el bienestar colectivo—, sino que funciona tan solo como un medio en el afán de conseguir la disminución del tiempo necesario y el correspondiente aumento del tiempo de trabajo excedente o plus trabajo.

Este proceso de reproducción, tal como lo analizó Marx, está, en definitiva, en función de la forma valor y no sería así si la riqueza material fuera la forma definitoria de la riqueza. Es [...] un aspecto de una dinámica rutinaria necesaria, en la que la productividad incrementada no conlleva un aumento correspondiente en la riqueza social, ni un descenso correlativo en el tiempo de trabajo, sino la constitución de un nuevo nivel básico de productividad, nivel que lleva aún a ulteriores aumentos en la productividad (Postone 2006, 445).

De modo que, aun cuando el incremento de productividad del trabajo conduzca a una mayor cantidad y calidad de riqueza material, esto no necesariamente implicará un mayor valor de cambio por unidad de tiempo, puesto que «[l]as siempre ascendentes cantidades de riqueza material producidas bajo el capitalismo no presentan unos niveles correlativamente elevados de riqueza social en forma de valor» (Postone 2006, 404). Por el contrario, o bien terminarán por ser generalizadas socialmente para todos los agentes económicos las nuevas exigencias de innovación productiva —a partir de la creciente y perenne competitividad mercantil—, o bien culminará por desatarse un desequilibrio sobreproductivo en donde las mercancías inundan un mercado de consumidores que no cuentan con suficientes medios para adquirirlas (Fraser 2023; Mau 2023).

Aun cuando puedan identificarse consecuencias inéditas para los países centrales, como entrevió tempranamente Schumpeter (2003, 151-152) respecto del «desempleo localizado» o «seccional» (*sectional unemployment*), esta realidad

supone un problema de mayor envergadura para las periferias mundiales. La predominancia del capital fijo dentro de buena parte de los procesos productivos, debido a la centralidad internacional de los poderes socialmente generales de la ciencia y la técnica que la misma producción capitalista anima, parece contravenir las garantías futuras de adquirir y mantener el capital variable en forma sostenida. Pues su costo de inversión, en el largo plazo, resulta demasiado elevado en comparación con las oportunidades de rentabilidad que ofrece la tecnología ahorradora de trabajo; en especial, tras la revolución microelectrónica o cuarta revolución industrial (Navarro Ruiz 2022). Desde este punto de vista, la ineficiencia alimentaria, energética y climática de la agricultura industrial en las que se reflejan las amplias desigualdades dentro del capitalismo contemporáneo, cada vez más incapaz de integrar en el circuito masivo producción-consumo a buena cantidad de los habitantes del planeta (Lessenich 2019), se ve agravada a partir de la decreciente rentabilidad de la contratación y mantenimiento de la fuerza de trabajo. Es decir, la reducción gradual del precio relativo de la maquinaria o «trabajo muerto» frente a la estabilidad de las condiciones reproductivas —o a su ampliación, en términos «histórico-morales» o relativas al consumo privado— requeridas por el trabajo humano *qua* trabajo vivo.

En este sentido, la crisis que sucumbe/n al capitalismo contemporáneo, evidenciada/s a partir de 1970 pero rastreable al menos hasta la «gran aceleración» que marcaría el inicio del Antropoceno y la constitución de la «condición planetaria» (Chakrabarty 2021), permite señalar las potencialidades emancipatorias inscriptas en la modernidad capitalista, allende la distribución o redistribución local de capacidades, derechos, libertades o medios que los Estados nacionales pudieran asegurar (Arboleda 2021, 158-169). Pues coloca de relieve inconvenientes ampliamente constatados que remiten a la anquilosada centralidad objetiva del trabajo abstracto en el proceso constante de creación de valor, que da cuenta de un *límite interno* del capitalismo, en donde la absorción de tiempo de trabajo —y lo que esto implica en términos materiales y hasta biopolíticos— continúa «siendo necesaria para

el capital a pesar de que cada vez sea menos necesaria para la producción de riqueza material, dado el crecimiento imparable de la productividad desde los inicios del capitalismo» (Briales 2016, 38). Esta contradicción, evidenciada a partir del incremento constante de la productividad media y el respectivo descenso del valor de cada mercancía producida, con todo, también permite cuestionar el papel que cumple y podría cumplir la tecnología ahorradora de trabajo en el marco de una organización de la vida social en la que el empleo asalariado y productivo no configurase el principal método de distribución de la renta (Srnicek y Williams 2015). Para Postone (2006, 464), esta posibilidad emancipatoria se sigue de la eventual abolición del régimen incremental del valor, en donde resultarían impugnadas las dos constricciones estructurales que definen a la valorización capitalista, a saber: la necesidad de incrementar permanentemente la productividad media y que el tiempo de trabajo inmediato o la fuerza de trabajo necesariamente se consuma en la producción de mercancías.

Más allá de la forma valor: ampliaciones materialistas y estabilización dinámica

Como se ha visto, la dialéctica temporal de la transformación y la reconstitución advertida por Postone señala el límite interno al régimen del valor a partir de una teoría formal del capital, describiendo un proceso íntegramente estructural marginado de la experiencia histórica y las luchas sociales. Sin embargo, los esfuerzos recientes por ampliar, expandir o incluso encarnar la perspectiva de Postone, dan cuenta de la importancia de examinar críticamente la estructura fundamental de la sociedad moderna en su dimensión no solo interna, sino también externa (Arboleda 2021; Maiso y Maura 2021; Martín 2022; 2023). Es decir, de incorporar una teoría de la exclusión basada en el reconocimiento de las actividades, personas y recursos que no crean valor directamente —y que no necesariamente forman parte de la esfera del trabajo asalariado y productivo—, pero cuya existencia resulta una

condición de posibilidad indispensable (Fraser 2023). Estas constataciones han forzado a dar cuenta de que el trabajo productivo y asalariado no constituye el único ámbito creador de valor, y aun siquiera el más prominente, puesto que la apropiación o expropiación de actividades, espacios, cuerpos y recursos deslocalizados, externalizados, o incluso aún no mercantilizados, funciona como mecanismo tanto o más fundamental para la reproducción ampliada del capital a escala internacional que la explotación directa y local (Mau 2023). De manera que, la consideración de (i) los límites internos y externos que truncan el potencial emancipatorio del desarrollo tecnológico, amenazan la estabilidad biosférica y alteran la propia pervivencia de la forma capitalista —predominante en la modernidad occidental— de producir/reproducir la vida, debe agregarse a (ii) las necesidades exógenas —o de las determinaciones ontológicamente externas— del capital para asegurarse su acumulación, a partir de una forzosa exclusión androcéntrica, antropocéntrica y eurocéntrica de la producción para el valor. En este sentido, si bien en la filosofía social contemporánea Rosa presenta similitudes importantes con la obra magna de Postone, especialmente en lo que respecta a la aceleración social y a la dialéctica temporal de la transformación y la reconstitución, considero que la reciente colaboración de Rosa con Dörre y Lessenich permite superar su propia visión «exclusivamente temporal» de la aceleración, al tiempo que integra preocupaciones materialistas que bien podrían corregir la propia visión característicamente modélica o *puramente social* de la teoría de la forma valor.

La teoría de la aceleración social de Rosa (2013; 2016) guarda importantes semejanzas analíticas con la teoría de la forma valor de Postone, por tratarse la aceleración de un evidente proceso social —una dinámica relativa al aumento de episodios de acción por unidad de tiempo— que permitiría explicar la creación y generalización permanente de nuevos estándares de ambición, expansión e innovación. Los cuales se reflejan tanto en la necesidad sistémica de crecimiento económico como en el ensanchamiento de los horizontes de expectativa que orientan la autorrealización individual en los países más

industrializados. En ambas está presente, asimismo, el examen crítico de la «homogeneidad temporal» que caracterizaría al amplio presente definitorio de nuestra época: la idea de «paralización frenética» (*inertie polaire, rasender Stillstand*), extraída de las tesis dromológicas de Virilio, expresaría este paradójico estado de parálisis generalizada (iteración) que presume del movimiento y la innovación (novedad) sin que nada se trastoque en lo fundamental más que la interminable renovación de estándares, exigencias y expectativas. Esta definición procesual y lógico-estructural de las sociedades modernas europeas supone la dilucidación de cierto modo de reproducción socioestructural basado en el incremento o dinamismo expansivo predominante a partir del siglo XVIII. Aun cuando, en décadas más recientes, y a partir de las colaboraciones con otras perspectivas sociológicas inter-mundiales que han dado lugar a la así denominada «Escuela de Jena», Rosa ha conseguido complejizar su visión respecto de las condiciones de posibilidad de la acumulación capitalista y revisar críticamente las bases de su teoría de la aceleración social, que actualmente se incluye dentro de una teoría más amplia basada en el concepto de «estabilización dinámica» (*dynamische Stabilisierung*) (Rosa 2019; 2023; Rosa, Dörre y Lessenich 2016).

Sobre todo a partir de la publicación de *Resonancia* en 2016, la obra de Rosa ha integrado preocupaciones materialistas que corrigen su limitada caracterización del «motor económico» de la aceleración social –producto de su explícita aversión al determinismo económico o tecnoeconómico con el que emparenta al marxismo–, la clausura funcionalista y presuntamente no contradictoria de la totalidad social expresada en *Social Acceleration*, e incluso complejizan la debatida distinción analítica entre modernidad y capitalismo (Flatschart 2021; Jappe 2010; Torres 2022; Vostal 2016). Esta novedosa atención depositada en los inconvenientes de la reproducción material –como se hacen patentes en la crisis ecológica y la crisis de los cuidados, por ejemplo– también permite que el concepto de estabilización dinámica funcione como correctivo a una teoría modélica del capital como la de Postone que, si bien avanza una crítica del límite

interno de la modernidad capitalista, no desanda con la misma agudeza sus fundamentos materiales o condiciones trascendentales, no necesariamente reducibles a momentos del capital. La teoría de la estabilización dinámica de Rosa, que amplía lo dispuesto en su teoría de la aceleración social precedente, establece que las sociedades modernas se definen por la sucesión acelerada e incremental de un conjunto predeterminado de procesos técnicos, sociales y cotidianos en cierta unidad de tiempo que tiende a mantenerse o a decrecer, lo que conduce a que las principales instituciones básicas de la sociedad solo puedan reproducirse y conservarse bajo este perverso «modo del incremento».

Las instituciones básicas de la sociedad (la organización capitalista de la economía, la organización democrático-representativa de la política, el trabajo orientado a la investigación científica, la organización social-estatal del bienestar, así como las instituciones educativas y de la industria del arte) solo pueden reproducirse y conservarse en el *modo del incremento*. Por consiguiente, dependen sistemáticamente del crecimiento (económico), la aceleración (técnica y cultural), la activación política y la innovación constante para estabilizar su *statu quo* y mantener su estructura. Esto tiene como resultado una genuina tendencia escalatoria que, a través de las décadas y de manera no lineal sino más bien exponencial, hace aumentar sustancialmente las tasas de incremento en muchos ámbitos (por ejemplo, en el volumen del tráfico, el uso de combustibles y la producción de bienes). (Rosa 2019, 398-399)

Presentada en detalle en el penúltimo capítulo de *Resonancia*, la estabilización dinámica no trata de «un simple procesamiento permanente u operación continua», como podría deducirse del concepto de «aceleración social», sino de una lógica del incremento en donde «la estabilidad –aunque a menudo sea una forma de estabilidad inestable y más bien temporal– se deriva del crecimiento, el aumento y la innovación eficiente, no sólo de la reproducción procesual» (Rosa, Dörre y Lessenich 2016, 2-3). Esto, por lo tanto,

agrega un componente relativo a los *requisitos ontológicos exógenos* del crecimiento, la aceleración, la activación y la innovación –procesos que la estabilización dinámica reuniría en una misma teoría de la modernidad (Rosa 2019, 519)–. Ninguno de estos «procesos sociales» puede ser reducido con éxito a su dimensión exclusivamente social; cada uno de ellos requiere de una intervención permanente en el mundo material que lo hace dependiente de condiciones extra-sociales o extraeconómicas (Flatschart 2021). Precisamente por esta razón, y desde el punto de vista de Rosa, Dörre y Lessenich (2016, 4-5), conceptos de larga recepción en la teoría social crítica como los de «expropiación» (*Landnahme*) y «externalización» deben invocarse para advertir el agotamiento contemporáneo de la estrategia típicamente capitalista –en su particular devenir globalizado– de expropiar o hacerse con actividades, materias primas o territorios con escasa o nula compensación como condición de posibilidad de la acumulación capitalista. Entendidas como condiciones históricamente contingentes de la emergencia y reproducción de las sociedades modernas, azarosas en su despliegue histórico, las sucesivas oleadas de expansión geográfica, las revoluciones ecológico-energéticas o la persistente ampliación de las fronteras mercantiles por sobre realidades aún no mercantilizadas, obligan a sugerir una ampliación del análisis exclusivamente lógico-estructural de la aceleración social, considerablemente limitado en lo que respecta a la centralidad analítica de la modernización europea (Dörre 2016; Folkers 2021; Lessenich 2019). De hecho, solo así puede entenderse la magnitud de las innovaciones tecnológicas decimonónicas, como la aceleración del transporte terrestre y marítimo –que Rosa toma como indicador privilegiado y presuntamente exhaustivo de la aceleración social⁴, a pesar de su renuencia a las explicaciones tecnoeconómicas⁵, que sirvió no solamente a la expansión de las oportunidades de intercambio mercantil, como había sostenido Rosa (2013, 71-74, 97-107) en *Social Acceleration*. Sino fundamentalmente al abaratamiento de la producción –y de la reproducción de la fuerza de trabajo, en consecuencia– a partir de la expropiación de bienes, recursos, cuerpos y tierras parcial

o aún no mercantilizadas, tanto como de la externalización de los costos ambientales producto del aumento de la productividad media y el consumo en las sociedades ricas y altamente industrializadas. Advertir la progresiva expropiación de realidades parcial o aún no mercantilizadas –como han sido, al menos desde el siglo XVI, el trabajo reproductivo feminizado, las colonias o la naturaleza humana y extrahumana–, y el papel históricamente relevante que cumplen y han cumplido en esto los Estados nacionales⁶, podría contribuir al cuestionamiento del valor *qua* entidad fundamentalmente sociohistórica o supranatural (Martín 2022).

Motivado por el reconocimiento de las significativas interdependencias entre las diferentes esferas nacionales a partir de la segunda mitad del siglo XX, y de las crisis sobrevenidas por esta misma razón, el pasaje desde una teoría de la aceleración social a una teoría de la estabilización dinámica por parte de Rosa representa una aproximación al menos parcial a algunas de las interpretaciones contemporáneas de orientación materialista –ecologista, feminista y poscolonial– de la teoría de la forma valor (Martín 2021). Si bien se ha hecho notar oportunamente que la teoría de la estabilización dinámica aún conlleva dificultades inherentes a su inespecificidad histórica, no es menos cierto que también ha permitido solventar la problemática independencia analítica respecto de la modernidad capitalista sostenida en *Social Acceleration* (Duerto 2018; Torres 2022). Lo que constituye un primer paso acertado en la tarea de integrar una teoría de la exclusión que tome en cuenta tanto la esfera de la producción como los fundamentos materiales que actúan como condiciones de fondo –contingentes, dinámicas y abiertas a transformación– de la reproducción social, tal y como ha propuesto Fraser (2023) en años recientes. Permitiendo el alejamiento, además, del maximalismo unidimensional, sofocamiento político y pesimismo moral que usualmente trasuntan los análisis críticos del valor, en cuyas versiones más radicales parece no quedar más que aguardar por la propia autodestrucción sistémica del capitalismo global, aun cuando existan incontables praxis que, sin abandonar o reemplazar la acción política a gran escala, bien podrían contribuir con la tarea

emancipatoria (Arboleda 2021; Maiso y Maura 2014; McNally 2004). De esta manera se admite la impostergable tesis—desde un punto de vista de una crítica del presente— de que los desafíos actuales respecto de la producción/reproducción de la vida han de constituir el foco de una teoría crítica del capitalismo, subalterna respecto de un «materialismo» o «naturalismo crítico» capaz de cuestionar tanto el dualismo ontológico tradicional que ha distinguido a la naturaleza de la sociedad como la propia división sexual del trabajo.

Notas

1. Para Marx, «al hablar de una mercancía individual se está presuponiendo siempre la existencia de otras mercancías en relación con las cuales esa mercancía es mercancía, pues solo en esa relación se convierte en objeto de valor [*Wertding*]. Si no fuera así, se trataría simplemente de un valor de uso, de un producto del trabajo (concreto)» (Ruiz Sanjuán 2019, 356).
2. Postone no ignora que las mercancías deban contener un valor de uso para ser intercambiadas. Al contrario, argumenta que al haberse vuelto predominante una forma inédita de producción como es la producción mercantil para el intercambio, en oposición al autoconsumo, entonces no puede aislarse algo así como el cuerpo material de la mercancía, ya siempre abstraído de las acciones de uso (Sohn-Rethel 2001, 30-35) y preñado de la expectativa del beneficio (Postone 2006, 451-455).
3. Únicamente cuando están explicitadas las causas de la escasez socialmente general de tiempo se vuelven inteligibles las estrategias o salidas individuales de los actores (delegación de responsabilidades, multiempleo, *multitasking*, etc.), los inconvenientes que atañen a lo social mismo (desempleo, subempleo y subcontratación masiva, intensificación del trabajo social, etc.) y los padecimientos clínicamente constatables (ansiedad, depresión, FOMO, *burnout*, TDAH, trastornos del sueño, etc.) (Duerto 2021).
4. Si bien Rosa inquiriere en la progresiva sofisticación de las tecnologías del transporte en los países centrales, lo hace principalmente desde un punto de vista agregativo. Por lo que desestima el cambio cualitativamente fundamental que ha supuesto, para las transiciones tecnológicas y energéticas de los últimos tres siglos, el

reemplazo inédito de las energías motrices renovables por combustibles fósiles (Folkers 2021).

5. Como apunta Torres, «[e]n la teoría [de la aceleración social] de Rosa conviven de modo contradictorio el reconocimiento explícito de la gravitación de lo tecnoeconómico, el rechazo al determinismo económico capitalista de la aceleración social y la aceptación acrítica de las premisas evolutivas de la teoría de la diferenciación funcional» (2022, 94).
6. Tanto en Rosa como en las críticas del valor contemporáneas se atribuye un papel clave al desarrollo armamentístico de los estados absolutistas durante la modernidad temprana (Jappe 2016, 166-169; Rosa 2013, 195-207) en el asentamiento de las sociedades mercantiles, el mercantilismo burgués y el estatismo protocapitalista (Henning 2017; Meiksins Wood 2002). Si bien Postone no se pronuncia directamente sobre el papel de la ideología jurídica y el poder militar en la consolidación de la producción para el valor como fin último de la vida social, esto resultaría consistente con uno de sus mayores afanes, a saber, advertir las continuidades entre Estado y mercado, estatismo y monetarismo y sujeto de derecho y *homo oeconomicus*.

Referencias

- Adorno, Theodor W. 1975. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- . 2004. *Escritos sociológicos I. Obra completa*, 8. Madrid: Akal.
- Arboleda, Martín. 2021. *Gobernar la utopía. Sobre la planificación y el poder popular*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Arruzza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy. 2019. *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Barcelona: Herder.
- Briales, Álvaro. 2016. «Trabajar por trabajar: la mercantilización del tiempo como eje central de la teoría crítica del capitalismo» *Oxímora*, no. 9: 25-41.
- Bude, Heinz. 2017. *La sociedad del miedo*. Herder: Barcelona.
- Cohen, Gerald Allan. 1995. *Self-ownership, freedom, and equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dörre, Klaus, Lessenich, Stephan y Rosa, Hartmut. eds. 2015. *Sociology, Capitalism, Critique*. Londres: Verso.

- Dörre, Klaus. 2016. «Capitalismo, *Landnahme* y regímenes sociales de tiempo: un panorama general». *Pléyade*, no. 18: 25-54.
- Duerto, Paula. 2020. «Una aproximación crítica a la teoría de la aceleración de Hartmut Rosa». *Análisis*, 7, no. 1: 109-119.
- . 2021. «Cuerpos acelerados: un análisis de los efectos de la temporalidad neoliberal en la subjetividad». *Res publica*, 24, no. 3: 505-517.
- Elster, Jon. 1992. *Una introducción a Karl Marx*. México D.F.: Siglo XXI.
- Flatschart, Elmar. 2021. «Materialism, energy and acceleration. New materialism versus critical theory on the momentum of modernity». En *Critical Theory and New Materialisms*. Londres: Routledge: 192-203.
- Folkers, Andreas. 2021. «Fossil modernity: The materiality of acceleration, slow violence, and ecological futures». *Time & Society*, 30, no. 2: 223-246.
- Fraser, Nancy y Jaeggi, Rahel. 2018. *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Fraser, Nancy. 2023. *Capitalismo canibal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Henning, Christoph. 2017. «Productivity, Property, and Violence. A Criticism of liberal justifications of Growth». En *Good Life Beyond Growth: New Perspectives*. Londres: Routledge: 83-94.
- Jaeggi, Rahel y Celikates, Robin. 2023. *Filosofía social. Una introducción*. Madrid: Alianza.
- Jappe, Anselm. 2010. «Où sont les freins? Sur l'accélération de l'accélération du temps social. Recension critique d'un livre de Hartmut Rosa». *Revue internationale des livres et des idées*. http://palimpsestes.fr/presidentielles2012/a-references/auteurs/jappe/Ou_sont_les_freins_Hartmut_Rosa_Anselm_Jappe.pdf.
- Jappe, Anselm. 2016. *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- . 2018. Hacia una historia de la crítica del valor. *Nombres*, no. 30: 103-122.
- Lessenich, Stephan. 2019. *La sociedad de la externalización*. Barcelona: Herder.
- Löwith, Karl. 2007. *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.
- Maiso, Jordi y Maura, Eduardo. 2014. «Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz». *Isegoría*, no. 50: 269-284.
- Maiso, Jordi. 2021. «Historia y heteronomía: Reflexiones sobre el 'anticapitalismo' soberanista a partir de Moishe Postone». En *Republicanism, Nacionalismo y Populismo como formas de la política contemporánea*. Madrid: Dado Ediciones: 283-301.
- . 2022. *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Madrid: Siglo XXI.
- Martín, Facundo Nahuel. 2016. «Nuevas investigaciones sobre teoría crítica y antisemitismo: de Adorno y Horkheimer a Moishe Postone». *Intersticios*, 10, no. 2: 89-107.
- Martín, Facundo Nahuel. 2021. «La teoría del valor como teoría crítica. Para una discusión ecologista y feminista desde la teoría de la forma valor». *Antagónica*, no. 4: 83-100.
- . 2022. «Sobre el antimaterialismo de la forma valor (y sus teorías). Naturalismo ontológico y límites a la dialéctica del capital». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 61, no. 161: 117-130.
- . 2023. «Capitalismo: ¿una lógica o varias? Heterogeneidad social y agencia en Postone y Fraser». *Pilquen*, 26, no. 2: 62-84.
- Martínez Marzoa, Felipe. 1983. *La filosofía de El capital de Marx*. Madrid: Taurus.
- Mau, Søren. 2023. *Mute Compulsion. A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*. Londres/Nueva York: Verso.
- McNally, David. 2004. «The Dual Form of Labour in Capitalist Society and the Struggle over Meaning: Comments on Postone». *Historical Materialism*, 12, no. 3: 189-208.
- Meiksins Wood, Ellen. 2002. *The Origin of Capitalism: A Longer View*. Londres/Nueva York: Verso.
- Navarro Ruiz, Clara. 2022. *El capitalismo de hoy, la incertidumbre de mañana. Alma y declive de una forma de vida*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- O'Kane, Chris. 2021. «La teoría crítica de la sociedad de Moishe Postone». *Bajo el volcán*, 2, no. 4: 193-219.
- Postone, Moishe. 2006. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- Roggerone, Santiago. 2016. «Marx de vuelta, de vuelta a Marx. Nuevas lecturas e interpretaciones». *IX Jornadas de Sociología de la UNLP*. Recuperado de https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8822/ev.8822.pdf.
- Rosa, Hartmut. 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Nueva York: Columbia University Press.

- Rosa, Hartmut. 2016. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz.
- . 2019. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz.
- Rosa, Hartmut, Dörre, Klaus y Lessenich, Stephan. 2016. «Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization». *Theory, Culture & Society*, 34, no. 1: 1-21.
- Rubin, Isaak Illich. 1974. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ruiz Sanjuán, César. 2019. *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Sohn-Rethel, Alfred. 2001. *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*. Barcelona: El viejo topo.
- Srnicek, Nick y Williams, Alex. 2015. *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. Londres: Verso.
- Streeck, Wolfgang. 2014. *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. Londres/Nueva York: Verso.
- Torres, Esteban. 2022. «La aceleración social y el motor económico capitalista: crítica a la visión del cambio social de Hartmut Rosa». En *Hacia una nueva sociología del capitalismo*. Buenos Aires: CLACSO: 87-100.
- Vostal, Filip. 2021. «Social Acceleration: Five “Deflationary” Comments». *Res publica*, 24, no. 3: 445-453.
- Wajcman, Judy. 2014. *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*. Chicago: Chicago University Press.

Agustín Aranco Bagnasco (arancoagustin@gmail.com) es docente de la Universidad de la República (Uruguay). Integra los siguientes grupos de investigación: «Estudios sobre el cuerpo en el capitalismo contemporáneo» (ECCCo) (ISEF-Udelar), «Cuerpo, educación y enseñanza» (GICEE) (ISEF/FHCE-Udelar) y «Filosofía y estudios críticos del presente» (GIFECp) (FHCE-Udelar). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9553-6825>.

Recibido: 6 de febrero, 2025.
Aprobado: 4 de marzo, 2025.

Stuart Chavarria

El discurso jurídico del estado de emergencia: Un paradigma del riesgo

Resumen: *En esta investigación, el paradigma de la bomba atómica funciona como un caso ejemplar para comprender los cambios en las dinámicas sociopolíticas y económicas ocasionados por la emergencia de riesgos imperceptibles, autoamenazantes y universales. A partir de este ejemplo se demuestra la fundamentación y operacionalización del estado de excepción bajo un discurso jurídico que emplea el criterio científico como mecanismo de veridicción de la práctica gubernamental en dichos contextos. Así pues, esta relación demuestra cómo el riesgo es el paradigma para comprender las atenuaciones y cambios del estado de excepción en Costa Rica, con respecto a su objeto de aplicación y a las potestades excepcionales del Ejecutivo.*

Palabras clave: *Riesgo, Estado de emergencia, Costa Rica, Estado policial, discurso jurídico.*

Abstract: *In this research, the paradigm of the atomic bomb serves as an exemplary case for understanding the changes in sociopolitical and economic dynamics brought about by the emergence of imperceptible, self-threatening, and universal risks. Through this example, the study demonstrates the foundation and operationalization of the state of exception under a legal discourse that employs scientific criteria as a mechanism of veridiction for*

governmental practice in such contexts. Thus, this relationship illustrates how risk serves as the paradigm for understanding the attenuations and transformations of the state of exception in Costa Rica, in relation to its scope of application and the exceptional powers of the Executive.

Keywords: *Risk, State of emergency, Costa Rica, Police state, Legal discourse.*

1. Introducción

La presente investigación se divide en cinco apartados. En primer lugar, se encuentra la presente introducción en la cual se define el objeto de estudio, la relación entre el riesgo y la excepción en Costa Rica, y la hipótesis. En segundo lugar, se tiene un apartado metodológico basado en un enfoque paradigmático. En tercer lugar, mediante un análisis del cuerpo de la Ley Nacional de Emergencias y Prevención del Riesgo N° 8488, se intenta evidenciar que el riesgo es el paradigma principal en el que se basa el estado de excepción en Costa Rica. En cuarto lugar, se establece un vínculo entre la atenuación de las potestades soberanas del Poder Ejecutivo con la predominancia de un enfoque del estado de excepción basado en la gestión del riesgo. Por último, en quinto lugar, se brindan las principales conclusiones.



Para comenzar, es necesario resaltar un cambio importante en la sociedad contemporánea, pues los riesgos que afectan a la humanidad tienen un carácter paradójico, son autoproducidos o al menos potenciados por la intervención humana. El ser humano ha demostrado su capacidad para afectar, manipular y alterar la naturaleza, sus ciclos biológicos, crear nuevos materiales, modificar el entorno natural y su composición. No obstante, este avance, supuestamente en favor de mejorar la calidad de vida, basado en la industrialización y la ciencia, ha creado riesgos que afectan por completo la vida en la tierra. Fuerzas de la naturaleza y procesos biológicos que el humano intentó dominar, los cuales, al ser liberados, despertaron también riesgos inusitados y altamente destructivos. Muy distintos a los riesgos materiales, empresariales y profesionales del siglo XIX e inicios del siglo XX, según Beck (1998). Ni siquiera se asemejan —completamente— a los riesgos descritos por Foucault como la escasez, la pobreza, las epidemias endémicas, el avance tecnológico de la medicina, la insalubridad de la ciudad, la enfermedad, la criminalidad o la locura.

Si bien es cierto, estos riesgos, descritos por Foucault, suponían cierto impedimento para el desarrollo y optimización de la vida y una cierta manipulación de la realidad biológico-social del ser humano a través del discurso científico, no amenazaban con aniquilar a la población, la naturaleza y el cuerpo por completo. Por ejemplo, las conferencias sobre la medicina de Foucault (1999), se concentran en analizar la intersección entre medicina y política para resaltar su utilidad práctica en el ejercicio del poder. La mayoría de los riesgos descritos en ellas eran de carácter local-nacional, nacidos de la misma práctica médica y cuya afectación se reducía muchas veces al cuerpo individual. Cuando se relacionaban con la especie, los riesgos podían tener resultados inesperados, mas no implicaban la aniquilación total de las condiciones para el desarrollo de la vida. Inclusive, en la *Clase del 25 de enero de 1978 de Seguridad, Territorio y Población*, apartado que presta atención al concepto de riesgo, en especial el riesgo de contagio, es posible llegar a obtener las mismas condiciones (Foucault 2006). Los virus analizados

representaban riesgos de carácter endémico, locales, estacional y en muchos casos fijados a ciertas profesiones, lugares, clases sociales o hábitos. En cambio, los nuevos riesgos pueden destruir o volver inhabitable irreversiblemente vastas zonas del planeta (desastre de Chernóbil) o causar la muerte en masa de la población mundial (pandemia). No se limitan a lugares y grupos, sino que contienen una tendencia a la globalización que abarca la producción y reproducción. Asimismo, no respetan las fronteras de los Estados, por lo cual se constituyen como amenazas globales de autodestrucción, supranacionales (los Estados no pueden enfrentar los riesgos por sí solos) y no específicas de una clase (Beck 1998).

El nuevo carácter que han alcanzado los riesgos descritos anteriormente resulta en un cambio importante para las sociedades contemporáneas y sus dinámicas políticas. Exige comprender que la dominancia del riesgo de muerte generalizado obliga al soberano a limitar los derechos y libertades individuales para crear una nueva forma de vida vivible muy particular. A diferencia de la vida normal y cotidiana, la nueva normalidad se presenta en medio de un contexto de excepción, en el cual la vida puede existir a pesar de, y con el riesgo latente, de muerte. Aquí excepción y normalidad tienden a coincidir, cada uno como la negación del otro sin llegar a neutralizarse. Por ejemplo, lo que en la pandemia COVID-19 se denominó *nueva normalidad* fue un intento soberano/biopolítico por crear el medio artificial para el desarrollo de la vida en un entorno marcado por la constricción de la excepción implantada para enfrentar a un patógeno desconocido, altamente contagioso y sin cura probada. Fue un intento soberano/biopolítico que se basó en un mayor control sobre el territorio y los ciudadanos para alcanzar la estabilidad política. La intervención soberana, a pesar de basarse sobre el fin benéfico de la protección de la salud y la humanidad, aspiraba a alcanzar cierta gobernabilidad a través de la intervención sobre el cuerpo y la salud en un momento de incertidumbre social producido por un riesgo potencialmente destructivo. Esta nueva normalidad, se debe apuntar, fue creada a partir de un dispositivo de seguridad que estableció una serie de controles, disciplinas

y regulaciones para aislar un espacio de intervención política para producir las condiciones para preservar la vida. Esta lógica negativa de gestión gubernamental frente a una nueva clase de riesgos creó un escenario catastrófico similar a una guerra (Chavarria 2024). Este planteamiento sigue los postulados de la teoría biopolítica, la cual plantea que el poder político logra reinscribir las relaciones de fuerza por medio de una guerra silenciosa (Foucault 2001; Hardt y Negri 2024) que abarca de manera invisible a la cotidianidad.

No obstante, contrario a este planteamiento, lo cierto es que el estado de excepción, a pesar de nacer de un contexto bélico en que el soberano debía asegurar su protección frente enemigos humanos externos, la historia lo ha emancipado de él, por lo cual ha comenzado a ser utilizado como medida extraordinaria de policía frente a desórdenes y sediciones internas, deviniendo así de efectivo o militar, en ficticio o político (Agamben 2006). Esto implica tres cosas para el caso costarricense: 1. El estado de excepción, originalmente concebido como una herramienta excepcional para enfrentar crisis bélicas o sediciosas, ha sido transformado en un instrumento político utilizado para controlar desórdenes internos. Agamben argumenta que este desplazamiento convierte al estado de excepción en algo “ficticio” o “político”, ya que puede convertirse en una estrategia de poder que normaliza la suspensión de derechos y garantías legales; 2. El estado de excepción es un mecanismo que se utiliza para vigilar/controlar no solo a la población, sino también a las fuerzas de la naturaleza, con tal de evitar cualquier riesgo que afecte la ganancia y la estabilidad política; y 3. El paradigma del estado de excepción en Costa Rica no es la guerra sino el riesgo. Esta hipótesis cobra mayor relevancia cuando se observa, siguiendo los apuntes de Méndez (2015), que las causales del estado de excepción son: 1. casos de guerra; 2. conmoción interna; 3. calamidad pública; y 4. Estado de emergencia causado por eventos naturales o antrópicos. De estas causales, en la época moderna costarricense únicamente se ha implementado el estado de excepción con motivo de: 1. defensa del territorio nacional; y 2. emergencias causadas por desastres, siendo este último su

uso más frecuente. De hecho, la Ley 8488 hace referencia a las otras tres causas generadoras del estado de excepción (guerra, conmoción interna y calamidad pública); sin embargo, la ley encuentra su fundamento en materia de gestión del riesgo. Consecuentemente, en Costa Rica siguen vigentes las clásicas causas generadoras para la suspensión del derecho, no obstante, en cierta medida por costumbre, pero sobre todo al tener su fundamento en la gestión del riesgo, el objeto a controlar no es un partido político, una clase social o revolucionarios peligrosos, sino riesgos naturales o antrópicos, caracterizados por ser imperceptibles, autoamenazantes y universales, pero, más importante, anónimos y no imputables.

Este último punto revela cómo el Estado costarricense a través de un estado de excepción, con notables limitaciones al poder del Ejecutivo, se concentra en una gubernamentalidad del riesgo, en una gestión estatal de lo incontrolable, es decir, en una gestión racional de la posibilidad de un desastre inminente a través del gobierno, conducción o definición oficial de las acciones tendientes a regir las conductas propias y ajenas, tornándolas adecuadas para prevenir, mitigar o recuperar la sociedad tras un siniestro. El control de los riesgos se cimenta, entonces, a través de la gubernamentalidad, entendida como el conjunto constituido por instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer una forma de poder cuyo blanco principal es la población, cuya forma mayor de saber es la economía política y que como instrumento técnico tiene a los dispositivos de seguridad (Foucault 2006).

Habiendo mencionado lo anterior, la presente investigación se pregunta: *¿Cuál es el paradigma para comprender las atenuaciones y cambios del estado de excepción en Costa Rica, con respecto a su objeto de aplicación y las potestades excepcionales del Ejecutivo?* Para responder a la interrogante, se plantea una revisión del marco legal sobre el que se cimenta el estado de excepción para evidenciar su fundamento en un paradigma del riesgo y no de la guerra. Esto debido a que la diferencia del estado de excepción costarricense radica en que la estrategia que siguió el discurso jurídico se basó en la exposición científica de la calamidad y la

magnitud de la catástrofe como formas de lograr la movilidad total de las fuerzas sociales para un propósito común. Contrario a la idea de Hardt y Negri (2004) de la guerra como movilizadora, en este caso resulta ser que el recurso central de las narrativas es un enemigo anónimo, imputable, interno, no humano. En este sentido, no es solo el poder soberano, sino también un biopoder que crea orden, salud y enriquecimiento para convivir y combatir riesgos que desbordan las capacidades humanas por contenerlos.

Finalmente, en esta investigación, el riesgo se convierte en la categoría central porque aprehende la totalidad de la realidad social, ya que el peligro asociado, al extraerse de los sentidos, no se puede subjetivizar en un enemigo físico, sino que está virtual y literalmente en todo: en las sustancias y objetos que tragamos, tocamos y respiramos, los cuales son polizones ocultos dentro del consumo y vida normal, al mismo tiempo que afectan al capital y la estabilidad política. El riesgo se convierte en un nuevo paradigma de la excepción porque logra captar la amenaza civilizatoria actual. No son olas migrantes, no es el terrorismo, no son culturas supuestamente bárbaras, no es el narcotráfico, no es la amenaza de pérdida de soberanía del Estado, ni tan siquiera son riesgos leves, reiterativos y fortuitos de la naturaleza y de la especie que afectan el desarrollo de la población. En su lugar, es el riesgo de aniquilación total del sistema y de la vida. Aniquilación producida por un sistema que prometía la satisfacción de las necesidades humanas.

2. Cuestión de método: En la pandemia el riesgo envuelve a la sociedad

2.1 El paradigma como método de investigación

La investigación, siguiendo los apuntes de Agamben (2005; 2010), utiliza un método paradigmático el cual permite construir y volver inteligible la totalidad de un contexto-histórico problemático amplio. Esto debido a que, a

diferencia de los enfoques deductivos e inductivos permite relacionar lo particular del ejemplo con lo particular del acontecimiento. El paradigma es un objeto singular, un ejemplo¹, un elemento particular de un conjunto más amplio que sirve de ejemplo común. El paradigma no es una metáfora. No obedece a la lógica del transporte de un significado sino a la lógica de la analogía del ejemplo, pues es un caso particular que se aísla, desactiva su uso y se separa del contexto original del que formaba parte, para así exhibir su singularidad y mostrar su canon en otro contexto. Esto le permite volver inteligible un nuevo conjunto cuya homogeneización él debe construir. En otras palabras, el paradigma es un objeto singular, el cual a través de su repetibilidad logra sustituir las reglas explícitas, definir una tradición de investigación particular y coherente, y modelar los comportamientos y prácticas de investigación. Esto supone que el imperio de la regla, como canon de cientificidad, es sustituido por el paradigma, por lo cual se intercambia la lógica universal de la ley por la lógica específica y singular del ejemplo.

En esta investigación, el paradigma es la bomba atómica. En primer lugar, porque permite comprender, que la biopolítica²; en su intento por producir la vida, magnifica el error humano en forma de fuerzas destructivas incomprensibles, constituidas sobre la base de una mezcla entre naturaleza y sociedad, en las que el peligro una vez materializado vence cualquier resistencia y genera destinos civilizatorios de riesgo inminente de muerte que operan bajo el signo de un miedo contra la modernidad y su estilo industrial de desarrollo³. La magnificación del error humano resulta clave porque revela las paradojas que brotan del ejercicio del biopoder, entendido como el conjunto de mecanismos regularizadores a través de los cuales los rasgos biológicos fundamentales de la especie humana forman parte de las decisiones y estrategias políticas que aspiran gestionar la vida y la muerte. Paradojas que aparecen, por un lado, cuando los riesgos imperceptibles brotan de un sistema que, en su positividad, en sus ánimos por producir y realzar la vida, crea, por ejemplo, la bomba atómica, artefacto que podía suprimir las condiciones de reproducción de la vida, y con su supresión

paradójicamente asegurar la vida del bando atacante (Derecho soberano sobre el biopoder). Por otro lado, estas paradojas también se manifiestan cuando se tiene un exceso de biopoder que desborda cualquier soberanía humana. Este exceso aparece cuando el hombre tiene la técnica y la posibilidad política, no solo de disponer de la vida, sino de proliferar, de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores (Biopoder sobre el derecho soberano) (Foucault 2001; Foucault 2006).

La mencionada expresión sobre el exceso de biopoder la utiliza Foucault en *Defender la Sociedad* para referirse a uno de los dos extremos del biopoder, anteriormente comentados. Sin embargo, resulta importante porque refleja una aporía-tensión entre un poder que hace vivir/deja vivir y hace morir/deja morir, o, en otras palabras, porque refleja un poder que opera realizando cortes en el continuum biológico (racismo) de la especie para discriminar entre lo que merece y no merece vivir (Chavarria 2024). El poder atómico es importante como paradigma porque representa un riesgo en el cual el exceso de biopoder que lo produjo invierte los lugares en los que operan el poder soberano y el biopoder (Giro 2024), de tal manera que la noción de exceso de biopoder no se relaciona con concepciones típicas del poder como que es lo posee, lo detenta de manera desmedida un sujeto o clase en particular, sino más bien lo que intenta señalar dicha noción es que el biopoder, en tanto conjunto de mecanismos políticos y regularizadores de los rasgos biológicos fundamentales de la especie humana, guarda en su seno un peligro paradójico y potencial que opera bajo la siguiente lógica: mientras crece el desarrollo productivo y tecnológico que pretende realzar la vida, aumentan las posibilidades y riesgos de exterminar o alterar las condiciones para el desarrollo de la vida. Vivimos, por ende, en una sociedad en la cual existe un biopoder que simultáneamente pone en peligro y protege a la vida (Foucault 2001). El riesgo nuclear, sin duda, mostró el umbral que se franqueó con el aumento del poder material de la sociedad y, al mismo tiempo, el retraso (incapacidad) de la dominación constante de ese poder (Debord 2023).

En segundo lugar, porque Beck, cuando teorizaba, pensaba en el híbrido (cruce entre naturaleza y sociedad) de la nube atómica como una fuerza de la civilización invertida, y transformada en fuerza de la naturaleza. Fuerza en la que la historia y el clima se habían unido en un despliegue de poder soberano espectacular. Hoy en día podemos pensar el COVID-19 de manera similar, es decir, como una fuerza destructiva nacida de la mercantilización y explotación de la naturaleza. Fuerza en la que la economía mundial y la biología se unieron en un despliegue de biopoder autodestructivo⁴. El COVID-19, producido por la zoonosis, evidenció una fuerza de la civilización invertida y transformada en fuerza biológica de la muerte. El mercado de Wuhan, como espacio en el que surgió el virus, mostró el cruce entre economía y biología, ya que la explotación del medio ambiente, el deterioro ambiental, las condiciones de insalubridad y la interconexión producida por el comercio mundial facilitaron la propagación de un riesgo que: 1. Es solo perceptible mediante la aplicación de una prueba, por lo cual, es solo perceptible a través del conocimiento científico-médico (imperceptibilidad); 2. Tienen efectos irreversibles en la naturaleza o el cuerpo (irreversibilidad); 3. Tiene la capacidad, a través del contagio, de destruir la vida (destrucción); 4. Únicamente a través del saber científico (medicina) pudo ser conocido y transformado, ampliado, reducido o minimizado (saber-percepción-acción); 5. Afecta al sistema capitalista que lo produce, ya que en situaciones de riesgo surge la desvalorización, lo cual pone en peligro la legitimación, la propiedad y la ganancia (auto amenazante); 6. Los riesgos tienen un componente futuro y global que invita a la acción, se refieren a un futuro a evitar. Un escenario futuro irreal e inexistente determina y organiza la actuación presente (futuro); 7. Es legitimado en amplios lugares del mundo por la necesidad material por la miseria (clase), 8. Tiene la capacidad de afectar a grandes partes del planeta, asimismo tiene la posibilidad de contagiar a todas las personas sin distinción de clase (global) (Beck 1998).

Finalmente, en tercer lugar, porque el riesgo atómico revela cómo, ante la amenaza civilizatoria, se legitima la amplificación de la política

dirigista del estado de excepción. La defensa y administración de los riesgos puede reorganizar el poder y la competencia, por ejemplo, al centralizar las competencias de actuación socio-políticas, conservar las competencias formales económico-políticas y flexibilizar las responsabilidades democráticas. En este sentido, la sociedad del riesgo no es una sociedad democrática o revolucionaria, sino una sociedad catastrófica en la cual el estado de excepción amenaza en convertirse en el estado de normalidad (Beck 1998) para enfrentar el riesgo que amenaza a la comunidad. Por lo tanto, con el riesgo atómico, y la subsecuente aplicación de la excepción, se da la extensión de la nuda vida a todo el cuerpo social, dado que las situaciones catastróficas y de amenaza global, donde las sustancias nocivas y tóxicas están entrelazadas con la base natural, tienen las siguientes características:

1. Un componente universal que envuelve a toda la población y la dirige a un destino adscriptivo común.
2. Los afectados pierden su condición política al ser incompetentes para enfrentar su propia afectación debido a que la decisión individual apenas existe. Por ejemplo, la definición social del peligro frente al virus, al sustraerse de la percepción y la capacidad del juicio individual, escapa también a la capacidad del sujeto para definir su hostilidad.

A partir de lo anterior, el surgimiento de riesgos evidencia un desplazamiento y una progresiva ampliación más allá de los límites del estado de excepción de las decisiones sobre la calidad política de la nuda vida en qué consistía la soberanía. Esto quiere decir que la lógica de consumo y acumulación, propios de un sistema que planeaba satisfacer las necesidades fisiológicas de las personas a través del valor, hoy crea riesgos que al amenazar a la vida justifican medidas cada vez más autoritarias sobre la población. Estas decisiones hoy recaen en el experto⁵, el científico o el médico (Agamben 2006). Recaen porque el surgimiento de los peligros del contagio (COVID-19), la circulación de los microplásticos

en los sistemas naturales (incluso el cuerpo) o las mutaciones genéticas causadas por la radioactividad dejan a las poblaciones que lo padecen a merced de un poder basado en el juicio, los errores y los controles de los expertos. Frente al riesgo, el ciudadano queda a merced del criterio científico-técnico y su decisión sobre cómo identificar, enfrentar y distribuir el riesgo. En pocas palabras, el poder sobre la vida que tiene el experto se contrapone a la población disciplinada convertida en nuda vida.

Este último punto es importante porque permite cuestionar si la premisa (Foucault 2001a, 226), que considera la soberanía como una inoperante modalidad y un inadecuado esquema organizativo para regir el cuerpo económico-político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrial, se sigue cumpliendo en una sociedad catastrófica en la cual el sistema productivo y el saber científico-técnico han creado riesgos imperceptibles, universales y autoamenazantes que ponen en riesgo la vida misma.

2.2. Técnica de análisis

Cuando Foucault habló del tránsito de una sociedad disciplinaria a una sociedad securitaria (Foucault 2006) a lo que se refería en parte era a la transición de una sociedad industrial clásica a una sociedad industrial del riesgo (Beck 1998; Chavarría 2022), pues esta última, en sus ánimos por asegurar las condiciones para el crecimiento de la vida cualificada, produce sistemáticamente riesgos internos que ponen en peligro la autoconservación de la vida. Estos riesgos deben ser atendidos y gestionados por dispositivos de seguridad.

Esto implica que, en la biopolítica moderna, la sociedad se transforma en una sociedad del riesgo, en una sociedad catastrófica en la cual el estado de excepción, paradigma permanente de gobierno, amenaza con convertirse en el estado de normalidad (Beck 1998; Agamben 2006) como forma de enfrentar los crecientes nuevos riesgos autodestructivos. La excepción como dispositivo de seguridad, en este sentido, evidencia que el riesgo, finalmente, amenaza al sistema político democrático al ponerlo en un

dilema ético-moral frente al cual debe decidir entre protección y negación de la vida; o, en otras palabras, entre fracasar a la hora de enfrentar los riesgos de la modernidad avanzada o derogar los principios democráticos básicos mediante medidas autoritarias que aseguran su supervivencia.

Dicho dilema evidencia que la gravedad de los daños a la vida y la naturaleza, mediante la excepción, exigen posibilidades y derechos más amplios de intervención, planificación y gestión sobre la vida, la economía, la política y la naturaleza. Todo, poco a poco, comienza a entrar de manera sumisa dentro del ámbito de intervención de la política para reclamar su protección, revelando con este desplazamiento una forma de gobierno (policial) que se confunde con la administración; un gobierno completamente administrativo con un peso profundamente gubernamental, ya que tiene una serie de objetivos cuasi ilimitados (en el contexto de un cálculo político marcado por el neoliberalismo). La deriva autoritaria en la gestión política del riesgo reactualiza los estados de policía, pues estos son un poder público que para enfrentar el riesgo regula el comportamiento de los sujetos, y ejerce un control y vigilancia constante sobre su propia población y territorio (Foucault 2007) para retornar a la situación normal. Frente al riesgo, el poder estatal aspira a administrar la totalidad de la existencia para vigilarla, alejarla y protegerla de la contaminación humana.

Pensar el Estado como Estados policiales resulta importante porque evidencia cómo, ante los crecientes riesgos, el poder político reclama un control absoluto sobre la ciudadanía para proteger la vida mediante instituciones de la administración central y normas inferiores. Estas instituciones evidencian un poder soberano/disciplinario que es:

1. *Ejercido continua y constantemente sobre su propia población:* La comunidad política debe ser perpetuamente controlada y vigilada porque produce sistemáticamente, en su interior, riesgos que ponen en entredicho su unidad, coherencia y estabilidad. Por ejemplo, la criminalidad, la locura, la corrupción, la contaminación radioactiva, el uso de fertilizantes, los microplásticos,

las enfermedades, todos estos son riesgos internos que deben ser vigilados en orden de alertar sobre su presencia para formular un plan de acción con el objetivo de prevenirlos, o establecer estrategias de abordaje para su atención.

2. *Ejercido ilimitadamente para producir la vida:* Es ilimitado porque, al tener como objetivo el mejoramiento de la sociedad, y de ámbito de aplicación la población y sus comportamientos, debe justificar su control perpetuo como legítimo, bueno y necesario mediante un régimen de verdad que vincula el poder y el saber con la producción estricta y controlada de vida. Esto implica que el Estado adopta cada vez más mecanismos de seguridad para asegurar las condiciones para el ejercicio de la libertad y el desarrollo de la vida.

Ahora bien, para estudiar los Estados policiales hay que enfocarse en los cruces entre mecanismos jurisdiccionales y de verificación. Este tipo de cruces es uno de los fenómenos fundamentales en la historia del Occidente moderno. Foucault le dio tanta importancia que, en torno a él, ordenó una serie de problemas para abordar diferentes objetos de investigación, siendo el ámbito empírico de análisis: el estudio de las instituciones, saberes y prácticas vinculadas a dichos objetos de estudio, como la locura, la sexualidad o el castigo. Estos elementos cobran importancia porque producen sujetos de conocimiento, que eran moldeados a través de mecanismos jurisdiccionales que aseguraban cierto gobierno y sujeción del sujeto (y su cuerpo) al poder sociopolítico, inclusive si este control suponía establecer un rumbo de acción contrario a los derechos fundamentales y los postulados del proyecto liberal. Los mecanismos jurisdiccionales podían ser emitidos desde el Estado, pero también tenían su soporte en instituciones, prácticas, espacios y discursos ajenos al aparato estatal. Lo central de esta clase de mecanismos es que eran ejercidos sobre una normatividad, normación y normalización que buscaban construir al sujeto a través de su control. Estas medidas jurisdiccionales, a pesar de coartar la vida, se sostenían sobre determinado régimen de verdad,

sobre ciertos mecanismos de veridicción, que las legitimaban. Ocasionando que el saber, las técnicas del poder y el discurso científico se formen y entrelacen a la hora de su ejecución en tácticas políticas, en dispositivos, que justifican el sometimiento y control de la vida al poder político y económico para su resguardo. Esta tecnología del poder se ejerce en una red de relaciones tensas desarrollada en un campo de conflicto perpetuo, que se aplica invadiendo, traspasando y constituyendo a los sujetos mediante estructuras bivalentes, que a la vez que dominan sirven de plataforma para la resistencia (Foucault 2024; Foucault 2007).

Por lo tanto, a partir de este cruce (Foucault 2007; 2024), lo importante es revelar una historia de la verdad que está unida a una historia del derecho. No es que exista una verdad objetiva, sino que esta se produce mediante mecanismos que conjuntan el poder y el saber. Esto implica que el método se preocupa por realizar un análisis de la verdad a partir de una situación de derecho, donde la relación verdad y derecho se manifiesta en el discurso jurídico. Por ende, el tema no es descifrar el origen de una verdad, sino cómo la verdad sobre el riesgo es producida mediante ciertos mecanismos jurisdiccionales que permiten un gobierno de las poblaciones legítimo, incluso si este debe limitar los derechos fundamentales, o hacer morir. Por ejemplo, en el caso de estudio interesa observar cómo el estado de excepción, desde el discurso jurídico, se haya matizado, atenuado, controlado por un discurso de verdad sustentado en el criterio científico que provee la atención de riesgos. En Costa Rica parece ser que el estado de excepción utiliza la Ley Nacional de Emergencias como una forma en la que el derecho se vale del consejo científico para justificar el uso del poder soberano bajo un criterio de verdad que aspira la protección de la vida y el mantenimiento de la producción económica.

Finalmente, es necesario aclarar que este no es un análisis de la ley por la ley, sino es un análisis que intenta resaltar como los mecanismos del poder, a pesar de tener una base legal, se sostienen sobre normas que fijan comportamientos, lineamientos y protocolos que operan a través y fuera del Estado. En otras palabras, lo que se

intenta es resaltar cómo existen normas que pueden o no tener soporte en la ley. Estas aspiran a la normalización de la vida a través de un poder naturalizado como necesario por el saber, y asegurado mediante instituciones, ritos, prácticas y creencias variopintas (Foucault 1984; Foucault 2024; Foucault 2006; Agamben 2006).

3. El riesgo como paradigma del estado de excepción en Costa Rica

3.1 Costa Rica: ¡No es la guerra, es el riesgo!

El enfoque del estado de excepción orientado al riesgo revela cómo en Costa Rica existe una forma de gestión política diferente, basada menos en la guerra y más en la gestión de riesgos. Esta situación reveló una especie de biopolítica del riesgo, o riscopolítica, que, según la Ley de Emergencias, en su artículo 5, establece que la política del riesgo:

(...) constituye un eje transversal de la labor del Estado Costarricense; articula los instrumentos, los programas y los recursos públicos en acciones ordinarias y extraordinarias, institucionales y sectoriales, orientadas a evitar la ocurrencia de los desastres y la atención de las emergencias en todas sus fases. Toda política de desarrollo del país debe incorporar tanto los elementos necesarios para un diagnóstico adecuado del riesgo y de la susceptibilidad al impacto de los desastres, así como los ejes de gestión que permitan su control.

A partir de lo anterior, el término «riscopolítica» se conecta con el concepto de biopolítica, el cual describe la forma en que se gestiona la vida de las poblaciones en su aspecto biológico. La gestión del riesgo, especialmente en el marco de desastres naturales, pandemias y crisis ambientales, se puede interpretar como una extensión de la biopolítica que no solo busca controlar las poblaciones, sino también mitigar las amenazas del ambiente que podrían desestabilizar la producción y la «vida cualificada» de

los ciudadanos. Lo problemático de esta nueva dinámica política es que bajo la justificación del desarrollo de la vida y la producción se disfraza la necesidad económico-política de una sociedad desigual que, frente al riesgo, debe asegurar su cohesión y estabilidad.

Para asegurar la estabilidad, el Estado adopta una labor policial que toma como eje transversal la gestión del riesgo para asegurar el orden, el enriquecimiento y la salud. El riesgo afecta la vida en tanto también afecta el desarrollo, es decir, en tanto afecta la circulación de mercancías, el consumo y la acumulación. Este artículo legal evidencia una forma específica en la que el poder político incluye la gestión de lo ingobernable, del riesgo, para intentar dominarlo previendo su evolución, conociendo su nivel de peligrosidad, el área de impacto y las posibles poblaciones afectadas. Esta analítica del territorio y el cuerpo permite descifrar las formas de prevenir, reparar, evitar, mitigar y enfrentar el riesgo en favor de la vida y la producción. La gestión del riesgo, como gestión para dominar lo «ingobernable», es un intento del poder político por someter lo que está fuera de su control; en este caso, las fuerzas naturales o el caos, que pueden desestabilizar las estructuras socioeconómicas. Esta necesidad de control y previsibilidad es característica de los Estados modernos que buscan conocer, medir y controlar los factores que puedan afectar la gobernabilidad. En este sentido, el conocimiento del riesgo (su peligrosidad, impacto, y poblaciones afectadas) es clave para el ejercicio del poder, pues permite anticiparse a lo catastrófico y gestionar las crisis antes de que desestabilicen el sistema.

El riesgo, en especial contra desastres naturales, no es novedad. La diferencia es el marco de degradación ambiental en el que surgen estos riesgos contemporáneos que los vuelven amenazas sistemáticas contra el mismo sistema capitalista que los produce, los niega o los consiente. En consecuencia, el riesgo, al afectar al sistema capitalista y la estabilidad política, su gestión tiene el objetivo de restituir, a través de fases, la salud económica relacionada al correcto funcionamiento de la vida social, la actividad productiva y el valor de la propiedad afectados. Por tanto, la riscopolítica tiene una función restitutiva, no

revolucionaria, ya que durante y tras el siniestro debe propiciar las condiciones para la producción y la vida cualificada, como elementos básicos para el ejercicio de una soberanía y producción estables. Para esto dispone de fases:

1. La fase de respuesta ejecuta medidas de urgencia motivadas para resguardar la vida, la infraestructura de servicios públicos, la producción de bienes y la propiedad.
2. La fase de rehabilitación reconstruye las condiciones de posibilidad para un retorno a la normalidad deseada por el poder político-económico, al tener un carácter estabilizador que se concentra en acciones que permiten rehabilitar la producción mediante la circulación (comercio y la provisión de servicios), y estructurar la organización de la vida comunitaria y familiar procurando la máxima calidad de vida.
3. La fase de reconstrucción, que puede ser extendida durante cinco años, repone el funcionamiento normal de los servicios públicos afectados y la implementación de medidas de regulación del uso de la tierra para evitar daños posteriores.

Con estas fases, se introduce un elemento crucial de la riscopolítica: la protección de la vida no es un fin en sí mismo, sino un medio para asegurar la estabilidad político-económica. La vida se regula no sólo por razones humanitarias, sino también para garantizar la productividad y la funcionalidad del sistema. En este sentido, la riscopolítica es un mecanismo que, en lugar de cuestionar las raíces del problema (la degradación ambiental y las estructuras económicas desiguales), se limita a reparar los daños de manera que el sistema pueda continuar funcionando. Esta función restitutiva es clave: su objetivo no es transformar las estructuras sociales o económicas, sino devolverlas a su «estado normal» de funcionamiento, manteniendo la estabilidad y la productividad.

Para implementar una política de riesgo se crea el Sistema Nacional de Gestión del Riesgo (SNGR), entendido como el sistema de policía con base jurídica sobre el cual, similar

a un dispositivo de seguridad, articula integral, organizada, coordinada y armónicamente los órganos, estructuras, funciones, métodos, procedimientos y recursos de las instituciones del Estado, asegurando la participación de todo el sector privado y la sociedad civil. La Comisión Nacional de Emergencias (CNE) apenas es el centro neurálgico de un sistema policial más amplio, que recubre y atraviesa de manera transversal todo el Estado y aspira extenderse a la sociedad civil mediante la articulación de elementos heterogéneos. Dicho sistema tiene como propósito «la promoción y ejecución de los lineamientos de política pública que permiten tanto al Estado costarricense como a los distintos sectores de la actividad nacional, incorporar el concepto de gestión del riesgo como eje transversal de la planificación y de las prácticas del desarrollo» en aras de alcanzar la detección y atención del riesgo. El SNGR no es una institución o un órgano, como lo es la CNE, sino es un eje transversal que atraviesa por completo el Estado y aspira ocultarse en la cotidianidad y la sociedad mediante la creación de comités institucionales, centros técnico-operativos, comités Regionales, Municipales y Comunales de Emergencia (con una clara función de coordinación entre Estado y sociedad civil), comités de seguimiento, Foro Nacional de Riesgo, redes territoriales temáticas y programas de capacitación sobre el riesgo.

El SNGR, según el artículo 7, alcanza sus objetivos en momentos de crisis mediante la obligación que tiene la CNE de diseñar y ejecutar un mecanismo jurisdiccional como el Plan Nacional de Gestión del Riesgo (PNGR), entendido como un mecanismo que permite la planificación estratégica mediante la articulación sistémica e integral de diferentes instancias, la definición de las competencias institucionales, la asignación de recursos, la organización y los mecanismos de verificación y control. Este plan permite incorporar una política del riesgo porque es un mecanismo jurisdiccional que permite planificar y canalizar en forma racional, eficiente y sistemática las acciones, la supervisión y la asignación de recursos necesaria. Según el artículo 8, los órganos y entes del Estado, responsables de las tareas de planificación deben tomar en cuenta al PNGR. En dicho documento, según el artículo 39, queda

establecido, bajo criterio técnico-científico: 1. El efecto de causalidad entre el evento ocurrido, las acciones y la inversión a realizar; 2. La descripción del evento causal, la evaluación de los daños y la estimación de las pérdidas generadas por cantón y sector; 3. La delimitación de las acciones que le competen a cada institución; 4. El monto de la inversión requerida para cada fase de la atención de la emergencia; y, 5. Las medidas de acción inmediata, las necesidades de recursos humanos y materiales para enfrentar el evento. También se incluyen las medidas de acción mediata, como las referentes a la rehabilitación y reconstrucción de las zonas afectadas, la erradicación y la prevención de las situaciones de riesgo que provocaron la situación de emergencia. Lo central del PNGR es que es un mecanismo sustentado en un simple plan (normatividad) que aspira dirigir y coordinar las acciones de actores estatales y sociales tendientes a alcanzar la normalidad a través de la disciplina y la biopolítica.

3.2 La CNE órgano soberano de la administración

El artículo 4 de la ley de emergencias evidencia cómo el discurso jurídico operacionaliza el régimen de excepción en el riesgo bajo un mecanismo jurisdiccional como el estado de emergencia, entendido como la declaración del Poder Ejecutivo, vía decreto, con fundamento en un estado de necesidad y urgencia ocasionado por guerra, conmoción interna y calamidad pública. El estado de emergencia permite gestionar, por la vía de excepción, las acciones y la asignación de los recursos necesarios para atender la emergencia de conformidad con el artículo 180 de la Constitución Política, así como faculta a limitar las libertades y derechos fundamentales. Este artículo legal evidencia cómo la ley transforma la excepción en un mecanismo para enfrentar el riesgo, cuyo objetivo es la autoconservación de la vida humana y el medio artificial en el que se desenvuelve (la economía, la provisión de servicios, la infraestructura).

En este sentido, la Ley N° 8488 revela su carácter policial y biopolítico cuando obliga al Estado, a través del estado de excepción⁶, a

reducir las causas de las pérdidas de vidas y las consecuencias sociales, económicas y ambientales inducidas por los factores de riesgo de origen natural y antrópico (Méndez 2014). Este paradigma basado en el riesgo construyó mediante un cruce entre derecho (mecanismos jurisdiccionales) y verdad científico-técnica (mecanismos de veridicción) un sistema policial encargado de la vigilancia constante del territorio y las condiciones para el desarrollo de la vida normal. Dicho

sistema está encabezado por la CNE, mecanismo de policía del Ejecutivo para la gestión del riesgo y la operacionalización de la excepción. Según el artículo 13, este es un órgano de desconcentración máxima, propio de la administración central, adscrito a la Presidencia de la República, con personalidad jurídica instrumental para el manejo y administración de su propio patrimonio y presupuesto, y para la inversión de sus recursos.

Tabla 1. Competencia y acciones de la CNE

Competencias	Ordinarias (de policía)	Extraordinarias (de excepción)
Descripción	La Comisión será la entidad rectora en lo que se refiera a la prevención de riesgos y a los preparativos para atender situaciones de emergencia.	Declarado el estado de emergencia, la Comisión deberá planear, coordinar, dirigir y controlar las acciones orientadas a resolver necesidades urgentes, ejecutar programas y actividades de protección, salvamento y rehabilitación.

Elaboración propia. Fuente: Ley N° 8488.

La ley de emergencia brinda mecanismos jurisdiccionales a la CNE para darle competencias policiales ordinarias, enfocadas en la vigilancia y prevención del riesgo en situación de normalidad, además, le brinda competencias extraordinarias para momentos de excepción en los cuales es necesario resguardar el desarrollo de la vida, la economía y el Estado. Dichas competencias revelan un poder policial encargado de la vigilancia constante del territorio y la prevención del riesgo que, en momentos de excepción, adquiere potestades especiales. La CNE realiza un trabajo de prevención y atención del riesgo y, tras la declaración de estado de emergencia es la encargada de redactar el PNGR que utilizará el Estado para atender el riesgo.

Asimismo, el rol sociopolítico de la CNE evidencia el cruce soberano entre mecanismos jurisdiccionales y veridiccionales para gestionar el riesgo, pues el Estado policial se operativiza en la CNE porque: 1. Su presidencia es elegida discrecionalmente por el presidente, por lo cual es un órgano político; 2. Es la entidad rectora de la administración central en materia de prevención

de riesgos y preparativos para atender situaciones de emergencia; 3. Declarado, vía decreto, el estado de emergencia establecido en el artículo 29 de la ley 8488, define cuándo un evento de riesgo es considerado como emergencia nacional. Esto evidencia cómo la construcción social alrededor del riesgo, al ser efectuada mediante una decisión política-discrecional, se vale como única limitante de un mecanismo de veridicción basado en el saber científico.

4. El marco jurídico del estado de excepción: Un enfoque para la gestión de riesgos

Las atenuaciones a las potestades soberanas del Poder Ejecutivo en excepción se relacionan con el revestimiento que el discurso jurídico le brinda al estado de excepción en la legislación costarricense, pues estas atenuaciones están relacionadas a un discurso jurídico amparado en la gestión del riesgo, que utiliza como base la Ley Nacional de Emergencias para construir

mecanismos jurisdiccionales y de veridicción que legitiman y vuelven posible la acción estatal excepcional.

A diferencia de la fuerza de ley desmedida planteada por Agamben en Costa Rica, la decisión soberana del Poder Ejecutivo sobre el estado de excepción, al relacionarse con el riesgo, presenta ciertas limitaciones. Por ejemplo:

1. El riesgo, que activa el estado de necesidad, debe ser un fenómeno tangible y consumado, confirmado mediante un mecanismo de veridicción sostenido sobre pruebas científicas y empíricas, las cuales deben evidenciar la causalidad por la que determinado evento es productor de daños y pérdidas (Méndez 2014). Esta analítica del riesgo evidencia la utilización del criterio científico para fundamentar y servir de límite a las potestades soberanas y excepcionales del Estado.
2. Según el artículo 121, inciso 7, es atribución de la Asamblea Legislativa suspender los artículos 22, 23, 24, 26, 28, 29, 30 y 37 de la Constitución relacionados a derechos y libertades individuales, lo cual obliga al Ejecutivo en situaciones de riesgo a negociar con la Asamblea para llevar por buen puerto una estrategia de gestión del riesgo, que necesita de la disciplina y la aplicación de la excepción. Este artículo es un mecanismo que permite limitar la fuerza de ley.
3. La razonabilidad y la proporcionalidad son elementos de juicio para realizar una economía de los recursos públicos que aspire la protección de la vida al menor coste. Estos principios jurídicos permite una economía de los recursos públicos destinados a la gestión del riesgo, pues ambos principios dictan a los sujetos, que: «entre varias posibilidades o circunstancias deberá escogerse la mejor alternativa para atender a un estado de urgencia y necesidad, de manera compatible con los recursos existentes, procurando que las soluciones sean conformes con el fin superior que se persigue», o sea la preservación de la vida.

Estas limitaciones explicadas evidencian cómo las potestades soberanas y coercitivas del

Estado son legitimadas y limitadas por la ciencia como necesarias para preservar la vida, es decir, la excepción se activa en función del riesgo cuantificado por la ciencia, mientras las normas congregadas bajo la ley 8488 permiten conferir un marco jurídico ágil, articulado y eficaz que garantiza la reducción de las causas del riesgo, así como el manejo eficiente de las situaciones de emergencia, aun en detrimento del marco legal y los derechos fundamentales.

5. Conclusiones

En síntesis, el discurso jurídico del estado de emergencia refleja una tensión inherente en las democracias contemporáneas: la necesidad de proteger la sociedad frente a amenazas serias y al mismo tiempo salvaguardar los principios democráticos y los derechos fundamentales. Evidenciar esta aporía en el discurso es crucial para entender cómo los sistemas legales pueden y deben adaptarse a las realidades del mundo moderno, donde los riesgos son omnipresentes y multifacéticos. Lo problemático surge cuando en esta adaptación se favorece el desarrollo de derivas autoritarias para la atención del riesgo.

A partir de lo anterior, el paradigma para comprender las atenuaciones y cambios del estado de excepción en Costa Rica con respecto a su objeto de aplicación y las potestades excepcionales del Ejecutivo debe ser identificado con el riesgo. Puesto que las limitaciones responden a la necesidad democrática de limitar una actuación política excepcional, basada en el criterio científico, que supuestamente busca proteger a la población de riesgos no humanos.

A primera vista, parece ser que un paradigma del estado de excepción basado en el riesgo sería más conveniente que en la guerra. Sin embargo, esta es una perspectiva superficial de análisis, ya que lo problemático es que la excepción, al asociarse con el riesgo, funda un mecanismo de veridicción que permite al gobierno tomar como anclaje el saber científico-técnico-médico para legitimar el uso de las potestades excepcionales. Por ejemplo, la legislación costarricense contempla que la declaración del estado de emergencia, a pesar de ser declarada vía decreto, debe estar precedida y fundada en un estado de necesidad,

cuyo hecho generador que lo activa no debe ser un capricho de la administración, sino debe ser un fenómeno cuantificable, explicable desde el punto de vista de la causalidad y, por ende, basado en un mecanismo de veridicción que emplea a la ciencia para legitimar al poder y cualquier limitación a los derechos fundamentales en aras de proteger a la comunidad política. Esta lógica de la excepción para enfrentar el riesgo le brinda al poder político un discurso jurídico aparentemente apolítico y ahistórico; concepto y noción abstracta que presenta, sin profundizar en su origen social, económico y político, a los desastres y riesgos como amenazas externas e inmediatas de índole natural o accidental. Producidas más por el infortunio y lo accidental, que por las consecuencias sistemáticas de las estructuras socio-económicas.

Por último, la CNE evidencia que el Estado costarricense es un Estado policial y biopolítico, en el cual los órganos de la administración central tienen a su cargo el control y vigilancia de la población, el territorio y el riesgo. El Estado está compuesto por un eje transversal del riesgo enfocado en cuestiones relacionadas a la salud, el orden y el enriquecimiento, como elementos necesarios para una práctica soberana y biopolítica estable, siendo su cabeza el CNE, órgano de la administración central con potestades soberanas. Anclado en el consejo experto, la CNE concentra un poder soberano, en tanto órgano de la administración con competencias ordinarias y extraordinarias, que le permiten establecer un control y vigilancia estricto sobre la población, un manejo excepcional de los presupuestos y amplias potestades de dirección y coordinación interinstitucional, las cuales en las manos equivocadas podrían utilizarse para volcarse contra el mismo sistema que dice proteger. Por ejemplo, el poder político valiéndose del régimen de verdad que provee el riesgo puede utilizar a la CNE, y la declaración del estado de emergencia, como un mecanismo de control, expropiación, de lobby técnico para legitimar la suspensión de derechos y el desvío de fondos públicos. En especial, tomando en cuenta que muchas de sus acciones durante una emergencia solo pueden ser sometidas a control de la Contraloría a posteriori.

Notas

1. Para funcionar como ejemplo, debe ser suspendido de su función normal para así mostrar su funcionamiento y la formulación de su regla (Agamben 2010).
2. En la modernidad desarrollada, que había surgido para eliminar las limitaciones derivadas del nacimiento y permitir que los seres humanos obtuvieran mediante su propia decisión y su propia actuación un lugar en el tejido social, aparece un nuevo destino adscriptivo de peligro del que no hay manera de escapar (Beck 1998).
3. A pesar de que existan autores que hablan del postindustrialismo, postmodernidad y postfordismo. En esta investigación se sigue el planteamiento de Beck (1998), que establece que utilizar el prefijo «post», al igual que «tardío», ilustran una falta de creatividad en la teoría política. La palabra «Post» remite a algo que está más allá y no se puede nombrar. Su utilización ocasiona la perpetuación de esquemas conceptuales del pasado, insuficientes para explicar el presente. En lugar de lo post, se plantea que la modernización en las vías de la sociedad industrial es sustituida por una modernización de las premisas de la sociedad industrial, lo que quiere decir que la modernidad, lejos de ser superada, comenzó un proceso de reflexión sobre los límites y efectos de sus propias premisas. Hoy en día lo que se desencanta es la comprensión de la ciencia, los roles de género, la economía, la división del trabajo y la técnica propias de la sociedad industrial clásica.
4. Puede ser que la relación entre economía y biología ya estaba presente en los análisis de Foucault, sin embargo, lo particular de esta relación es la lógica de distribución de una nueva clase de riesgo, que altera las dinámicas sociales y opera en el trasfondo de un deterioro medioambiental.
5. En situaciones de peligro, el conocimiento científico y la calidad de vida se ensamblan y se desplazan mutuamente. En tanto el primero posibilita la protección de la vida a través de su aprisionamiento (Beck 1998, 61).
6. Estructura que funda y da origen a la biopolítica moderna, según Agamben (2006), ya que introduce a la vida dentro de los cálculos de poder estatal.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2005. *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- . 2006. *Homo sacer. El Poder soberano y la nuda vida, I*. España: Pretexto.
- . 2010. *Signatura rerum. Sobre el método*. España: Editorial Anagrama.
- Beck, Ulrich. 1998. «Sobre el volcán civilizatorio: los contornos de la sociedad del riesgo». En *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, editado por Ulrich Beck, 25-94. Barcelona: Paidós.
- Cervantes, Andres, Mario Matarrita. y Sofia Reca. 2020. «Los estados de excepción en tiempos de pandemia. Un estudio comparado en América Latina». *Revista Cuadernos Manuel Giménez Abad*, (20): 179-206.
- Chavarría, Stuart. 2022. «COVID-19: Estado, sociedad (industrial) del riesgo y gestión de las amenazas y carencias del 6 de marzo al 30 de abril del 2020 en Costa Rica. *Revista Rupturas*, 12 (1): 19-47. <https://doi.org/10.22458/rr.v12i1.3989>
- . 2024. «El Resurgimiento Del Poder Soberano Frente a La Pandemia». *Revista De Filosofía De La Universidad De Costa Rica*, 63 (166): 35-62. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/55814>
- Debord, Guy. 2023. *La sociedad del espectáculo*. España: Pretextos.
- Esposito, Roberto. 2005. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. España: Amorrortu Editores.
- Foucault, Michel. 1984. *Historia de la Sexualidad. I - Voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- . 1999. *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. España: Paidós.
- . 2001. *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- . 2006. *Seguridad, población y territorio. Curso en el College de France (1977-1978)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- . 2007. *El Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- . 2024. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Editorial Siglo XXI.
- Girof, Eva. 2024. «Excesos de biopoder: Un análisis bio/necropolítico de la circulación de los microplásticos». *Revista De Filosofía De La Universidad De Costa Rica*, 63 (167): 11-17.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. España: Debate.
- Méndez, Juan. 2014. «Los estados de excepción en el ordenamiento jurídico costarricense». *Relaciones Internacionales* 87 (1): 97-119. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/ri/article/view/6947>.
- Picado, Carlos. 2020. *La declaración del estado de emergencia en Costa Rica. La aplicación del régimen de excepción*. Costa Rica: CNE.

Stuart Daniel Chavarría Chinchilla

(stuartch1998@hotmail.com) es bachiller en Ciencias Políticas, con más de seis años de experiencia como investigador, asistente de programa y asistente de investigación en organizaciones como el Observatorio de la Política Nacional (OPNA), el Observatorio de los Estados Unidos, el equipo de Protestas del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), el Centro de Investigaciones y Estudios Políticos (CIEP) y la Cátedra Humboldt 2021. Entre sus áreas de investigación se encuentran: 1. El estudio de las elites; 2. La pandemia por COVID-19; 3. La política nacional; 4. La política electoral; y, 5. Los movimientos sociales. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1173-6390> Entre las publicaciones recientes se resaltan: 1. El resurgimiento del poder soberano frente a la pandemia; y 2. “¡Salvemos la patria!” Las protestas del Movimiento de Rescate Nacional del 2020 en Costa Rica.

Recibido: 22 de julio, 2024.

Aprobado: 20 de marzo, 2025.

Sara Alarcón
Leandro Giri
Erick Rubio

Redes neuronales artificiales como dispositivos de regulación en el capitalismo digital

Resumen: *Este trabajo tiene como objetivo analizar el papel de las redes neuronales artificiales en las dinámicas contemporáneas de vigilancia y control, con un énfasis en los mecanismos de opacidad epistémica que las caracterizan. Se argumenta que, aunque estas tecnologías han sido desarrolladas para optimizar la extracción de datos en el capitalismo digital, su funcionamiento opaco y descentralizado ha transformado la vigilancia en un fenómeno más sutil e imperceptible. A partir de este análisis, se sostiene que las RNAs pueden interpretarse dentro del marco foucaultiano como una actualización de los dispositivos disciplinarios y biopolíticos, ampliando las formas en que el poder se ejerce sobre los individuos y las poblaciones.*

Palabras clave: *Redes neuronales artificiales, dispositivos de regulación, capitalismo digital, opacidad epistémica, hiperparámetros.*

Abstract: *This paper aims to analyze the role of artificial neural networks in contemporary surveillance and control dynamics, with a particular focus on the epistemic opacity that characterizes them. It argues that, although these technologies have been developed to optimize data extraction in digital capitalism, their opaque and decentralized nature has transformed surveillance into a more subtle*

and imperceptible phenomenon. Based on this analysis, it is suggested that ANNs can be interpreted within the Foucauldian framework as an update to disciplinary and biopolitical dispositives, expanding the ways in which power is exercised over individuals and populations.

Keywords: *Artificial neural networks, regulatory devices, digital capitalism, epistemic opacity, hyperparameters.*

Introducción

La inteligencia artificial (IA), en especial las redes neuronales artificiales (RNAs) de tipo *Deep Learning* (DNNs), ha emergido como una herramienta poderosa para procesar grandes volúmenes de datos, identificar patrones y predecir comportamientos (Bishop 2006; Nielsen 2015; Norvin & Russell 2020). Sin embargo, la creciente presencia de estas tecnologías en la vida cotidiana plantea preguntas, ciertamente relevantes, sobre el control, la vigilancia y la transparencia de los mecanismos que rigen nuestras decisiones. Desde el ámbito de la filosofía y la teoría social, es posible vincular estas nuevas formas de tecnología con los análisis clásicos del poder y la vigilancia desarrollados por Michel Foucault. En su concepción del panóptico y del régimen disciplinario, Foucault describe cómo



la vigilancia se convierte en un instrumento de control sobre los cuerpos, donde la visibilidad y la observación constante moldean, en cierta medida, las conductas humanas; el poder se distribuye de manera minuciosa, garantizando la utilidad y la obediencia de los individuos dentro del sistema productivo.

En la actualidad las dinámicas de vigilancia han adquirido una nueva dimensión: las DNNs y convolucionales (CNNs), permiten una vigilancia más amplia y menos visible. Estas redes procesan información mediante algoritmos sumamente sofisticados cuyos mecanismos internos suelen ser opacos, lo que ha dado lugar a lo que se conoce como *opacidad epistémica* (Barak 2007; Chirimuuta 2020; Durán & Jongsma 2021). A diferencia de la vigilancia disciplinaria descrita por Foucault, que operaba mediante la imposición visible del poder en espacios cerrados como prisiones, hospitales o fábricas, las RNAs permiten la descentralización y automatización del control, operando en segundo plano, casi de manera imperceptible, mientras recolectan datos de los usuarios, analizan comportamientos y ajustan sus predicciones sobre futuras acciones. Esto, como veremos, plantea un desafío para la autonomía y la privacidad en un entorno tecnológico que, bajo la apariencia de eficiencia y personalización, refuerza lógicas de control autoritarias aún bajo sistemas aparentemente republicanos.

En relación con esto, Srnicek (2017) señala que las plataformas digitales basadas en la recolección masiva de datos no solo han transformado el capitalismo, sino que también han generado una nueva forma de control, donde el valor se deriva de la extracción de datos en lugar de la producción material. Esto configura dinámicas de poder similares a las clásicas descritas por Foucault, pero actualizando los mecanismos de vigilancia mediante algoritmos y plataformas digitales. Por ejemplo, en YouTube, los algoritmos de recomendación priorizan contenido que fomenta un tiempo de visualización prolongado, creando burbujas de consumo personalizadas (Covington et al. 2016). Esto refuerza patrones de comportamiento que benefician a la plataforma, disciplinando al usuario al moldear sus preferencias sin su intervención consciente.

Esto ejemplifica asimismo cómo los algoritmos crean un entorno normativo donde ciertas preferencias y comportamientos son reforzados mientras otros son invisibilizados. Este proceso de normalización, descrito por Foucault, es relevante para entender cómo las RNAs disciplinan sin la necesidad de una coacción explícita. Continuando con el ejemplo de YouTube, podría decirse que estas plataformas moldean no solo las decisiones individuales —como qué contenido consumir—, sino también las dinámicas sociales al consolidar burbujas informativas que refuerzan tendencias mayoritarias.

Este fenómeno no solo intensifica las capacidades de vigilancia, sino que refuerza la lógica biopolítica a través de la cual el poder se despliega sobre la vida misma, administrando y regulando poblaciones enteras; la biopolítica encuentra en las RNAs una herramienta eficiente para perfeccionar estos procesos. En este contexto, el control ya no se ejerce sólo de manera visible, sino que se infiltra en los flujos de datos que circulan en las plataformas digitales. Zuboff (2019) describe este proceso como *capitalismo de vigilancia*, donde los datos conductuales son utilizados para predecir y modificar el comportamiento de las personas, transformando la experiencia humana en un recurso económico explotado, ahora quizás principalmente por plataformas digitales.

No obstante, aunque las RNAs presentan un grado considerable de opacidad en su funcionamiento, existen métodos que permiten arrojar algo de luz sobre sus mecanismos internos. Si bien el ajuste de *hiperparámetros* se emplea principalmente como una técnica de optimización, también puede ofrecer información indirecta sobre la estructura del aprendizaje de la red, abriendo la posibilidad de comprender mejor cómo estas redes ajustan sus configuraciones para detectar patrones y realizar predicciones; proporcionando un nivel abstracto de comprensión sobre sus dinámicas.

Este trabajo propone analizar los hiperparámetros como «parámetros de parámetros» (Rubio, Giri & Ilcic 2023), que permiten intervenir en la configuración de la red y, en cierta medida, comprender sus ajustes internos. Los hiperparámetros son aquellos que configuran el

modelo antes del entrenamiento, como la cantidad de capas en una red neuronal o la tasa de aprendizaje. Estos no se ajustan automáticamente durante el entrenamiento, sino que deben ser definidos antes por los programadores.

Por otro lado, los parámetros se ajustan durante el proceso de entrenamiento y determinan el comportamiento específico de la red para cada tarea. Por ejemplo, para tareas como la identificación o clasificación de imágenes, se suelen emplear CNNs. Los hiperparámetros típicos en este tipo de redes incluyen el tamaño del filtro, el número de filtros y el tamaño de la ventana de muestreo (*pooling*), entre otros; para predicciones en series temporales, las redes recurrentes RNNs son la elección común; y en el procesamiento de textos, se usan también RNNs o Transformers. Cada una de estas arquitecturas tiene una estructura hiperparamétrica única que optimiza significativamente el proceso de aprendizaje del sistema (Feurer & Hutter 2019).

Aunque estas técnicas no eliminan por completo la opacidad epistémica, sí permiten cierta visibilidad sobre los procesos que subyacen al aprendizaje automático, lo que abre nuevas posibilidades para cuestionar y desentrañar el poder de estos sistemas. Este trabajo busca esclarecer los mecanismos de vigilancia algorítmica en las RNAs y argumenta que pueden comprenderse mejor desde una perspectiva foucaultiana. En este marco, las DNNs no solo operan dentro de la lógica del capitalismo de vigilancia, sino que también representan una evolución de los dispositivos disciplinarios y biopolíticos, al permitir un control más descentralizado e imperceptible sobre las conductas y decisiones de los individuos.

Este panorama abre importantes preguntas sobre la autonomía y la resistencia en un contexto donde la vigilancia, más que una imposición externa, se ha convertido en un proceso profundamente integrado a la interacción con las plataformas digitales. Si bien las estructuras disciplinarias tradicionales ya operaban mediante la normalización y la autorregulación, las RNAs amplifican este fenómeno al hacer que el control se ejerza de manera algorítmica y descentralizada, sin necesidad de intervención humana directa. Así, estas tecnologías no solo representan un

avance técnico, sino también un nuevo campo de acción para la biopolítica contemporánea, en el cual el control sobre la vida se manifiesta a través de algoritmos y datos, con consecuencias profundas para la libertad y la autonomía de los individuos.

Para desarrollar este análisis, el texto se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, se presentan los fundamentos conceptuales sobre la vigilancia en la era digital, abordando la opacidad epistémica de las redes neuronales artificiales. A continuación, se explora cómo estas tecnologías pueden interpretarse dentro del marco foucaultiano, comparando su funcionamiento con los dispositivos disciplinarios y biopolíticos tradicionales. Posteriormente, se analizan casos concretos en los que las RNAs han transformado la vigilancia y el control en plataformas digitales, destacando sus implicaciones para la autonomía individual. Finalmente, se discuten las consecuencias de este fenómeno en el contexto del capitalismo de vigilancia y se plantean interrogantes sobre posibles formas de resistencia y regulación.

1. Redes neuronales artificiales: opacidad y descentralización

Si bien podría considerarse que nuestra realidad es estructurada (Hawkins & Blakeslee 2004); que hay orden dentro de ella, y que, por tanto, hay cierto margen de predictibilidad (ibid. 2004), también es evidente que es caótica, compleja y que las señales que recibimos de ella son señales que viajan a través de canales ruidosos. Aun así, logramos efectivamente hacer predicciones e identificar patrones (ibid. 2004), y, con base en estos, desplegamos ciertos tipos de comportamientos (ibid. 2004).

Cuando se habla de aprendizaje se está hablando, primeramente, de procesamiento de información; procesamiento en el que se intenta, regularmente, identificar patrones a partir de un cúmulo de señales sumamente finas que viajan a través de canales ruidosos. La identificación de estos patrones se realiza expresamente con fines predictivos. Lo que se pretende *a posteriori* es, a

partir de las regularidades o patrones percibidos del entorno, poner en marcha ciertos comportamientos con el fin de sortear las presiones selectivas que este imparta (ibid. 2004). Ello significa que el despliegue de los esquemas en los que se encapsulan las regularidades percibidas tiene un carácter adaptativo. Si con los esquemas desplegados no logran sortear las presiones selectivas que el entorno imparta el resultado puede ser que la selección natural termine eliminando al sistema en cuestión.

Aprendizaje es, en términos generales, identificación de patrones (Bishop 2006; Nielsen 2015), compresión de regularidades. En los intentos por esbozar cómo, por ejemplo, nuestro cerebro comprime regularidades, han surgido tres grandes paradigmas de análisis en el campo de la IA. Estos tres paradigmas son: el paradigma del aprendizaje supervisado, el paradigma del aprendizaje no supervisado y el paradigma del aprendizaje reforzado (Bishop 2006; Nielsen 2015; Norvin & Russell 2020). En cada uno de estos lo que está a la base es la identificación de patrones que de una u otra forma permitan realizar predicciones acerca del medio.

Las RNAs son una familia de algoritmos constituida de una enorme cantidad de tipos. Nuestra atención se centra aquí en las DNN's. Se les llama de aprendizaje profundo por el procesamiento jerarquizado en sus capas ocultas. Estos algoritmos simulan -muy rudimentariamente- el funcionamiento del neocórtex, procesando información en niveles y con retroalimentación, similar a cómo el cerebro maneja los estímulos percibidos (Hawkins & Blakeslee 2004).

En las RNAs la unidad básica de procesamiento, igual que en nuestro cerebro, presenta un funcionamiento interno relativamente sencillo. Una neurona, en el terreno de la IA, es básicamente un modelo de regresión lineal. Es una suma ponderada de sus estímulos externos o valores de entrada, los cuales recibe por medio de unas conexiones de entrada; pero, además, presenta una conexión de salida. Por medio de ésta, la neurona expresa el resultado de su procesamiento interno de la información que recibe, a menos que sea una neurona de la capa de salida. A este modelo básico de neurona se le

conoce con el nombre de *perceptrón*. (Nielsen 2015, 3).

A pesar de su simplicidad interna, el perceptrón es un modelo poderoso capaz de resolver una variedad de problemas, incluyendo clasificación, selección y toma de decisiones. Mientras una sola neurona puede representar compuertas lógicas como AND, OR y NAND (ibid. 2015, 7), se requieren dos neuronas para modelar una compuerta XOR. Sin embargo, el modelo lineal del perceptrón presenta limitaciones. Al concatenar neuronas según este modelo, se crea una regresión lineal que restringe su capacidad para abordar situaciones no lineales. Para superar esta limitación, se introducen funciones de activación que distorsionan el modelo lineal, permitiendo la incorporación de no linealidades. Las funciones de activación ofrecen diversos beneficios. Por un lado, permiten la concatenación de múltiples neuronas, lo que posibilita la creación de redes neuronales de mucho mayor alcance. Además, posibilitan el modelado de situaciones no lineales, lo que permite abordar problemas de mayor complicación.

Las DNNs, por ejemplo, como las CNNs o las RNNs, van más allá del perceptrón al incorporar funciones de activación no lineales, y técnicas de entrenamiento avanzadas. Estos elementos les permiten abordar una amplia gama de problemas, desde el reconocimiento de imágenes hasta la traducción automática, pasando por un sinfín de otras tareas. Dentro de la familia de algoritmos utilizados en sus entrenamientos, destacan el *Backpropagation* (BP- retropropagación del error) y el *Stochastic Gradient Descent* (SGD -descenso del gradiente estocástico). El BP, introducido en la década de 1970 y popularizado por Rumelhart, Hinton y Williams en 1986, permite el ajuste eficiente de las RNAs mediante la retroalimentación del error. Este proceso implica la propagación de la entrada a través de la red, calculando la salida para cada neurona. Luego, se calcula la diferencia entre la salida de la red y la salida deseada, y este error se propaga hacia atrás a través de la red, ajustando los pesos de las conexiones entre las neuronas. Este proceso se repite hasta que el error se minimiza o se alcanza un número máximo de iteraciones.

En el corazón de la retropropagación hay una expresión para la derivada parcial $\frac{\partial C}{\partial w}$ de la función de coste C con respecto a cualquier peso w (o sesgo b) en la red. La expresión nos dice qué tan rápido cambia el coste cuando cambiamos los pesos y el sesgo. (Nielsen 2015, 39)

El cálculo de las derivadas parciales de los parámetros con respecto al coste del modelo es central en este algoritmo. Es decir, se requiere calcular la derivada parcial del coste respecto a los pesos y al sesgo de las neuronas. Por su parte, el SGD ajusta los parámetros del modelo para minimizar la función de coste, actualizándolos en dirección opuesta al gradiente calculado, proceso que se repite hasta minimizar la función o alcanzar un número máximo de iteraciones. El BP permite identificar las neuronas más implicadas en el error, mientras que el SGD ajusta los parámetros de estas para reducir dicho error, descendiendo iterativamente en la dirección opuesta al gradiente. Ambos algoritmos son eficientes para optimizar funciones de coste, aunque también presentan ciertas dificultades o problemas, como la sensibilidad a la tasa de aprendizaje y la posibilidad de converger a mínimos locales. Para mejorar su rendimiento, se emplean técnicas como la regularización y la propagación eficiente hacia atrás. Un ejemplo práctico es una red neuronal para clasificar imágenes, donde el BP calcula el error y ajusta los pesos, y el SGD actualiza los parámetros para minimizar el error.

Estas RNAs han sido importantes para lograr avances significativos en una variedad de aplicaciones, incluidas las recomendaciones de plataformas como Spotify y YouTube (Covington et al. 2016; Zhang et al. 2018), así como el reconocimiento facial (Goodfellow et al. 2016) en redes sociales como Facebook. En el caso de las recomendaciones de plataformas digitales como Spotify y YouTube se emplean principalmente dos tipos de redes neuronales: las RNNs (Chu et al. 2017; Covington et al. 2016; Goodfellow et al. 2016; Zhang et al. 2018) y las DNNs (Covington et al. 2016). Estas redes son idóneas para analizar el comportamiento del usuario y generar recomendaciones personalizadas (Covington et al. 2016; Goodfellow et al. 2016).

Las RNNs son especialmente útiles para modelar secuencias de datos (Zhang et al. 2018, 17), como las listas de reproducción en Spotify o el historial de visualizaciones en YouTube (Covington et al. 2016; Chu et al. 2017; Goodfellow et al. 2016; Jiang et al. 2017). Estas redes tienen la capacidad de recordar información de estados anteriores y utilizarla para influir en la predicción o recomendación actual. De esta manera, las RNNs pueden capturar patrones temporales en el comportamiento del usuario (Zhang et al. 2018, 17, 18) como las preferencias musicales a lo largo del tiempo o los intereses cambiantes en los vídeos (Jiang et al. 2017). El modelo predice la participación del usuario mediante la modificación de la regresión logística para predecir el tiempo de visualización esperado de un video. Los datos de entrenamiento consisten en ejemplos positivos y negativos. Los ejemplos positivos son aquellos en los que un usuario hizo clic en la impresión de un video y lo vio. Los ejemplos negativos son aquellos en los que un usuario no hizo clic en la impresión de un video o lo vio durante un tiempo muy corto (Covington et al. 2016, 7). El modelo se entrena para aprender a identificar las características que distinguen a los videos que los usuarios probablemente vean de los que no. Una vez que el modelo está entrenado, se puede utilizar para predecir la participación de nuevos usuarios en nuevos vídeos. Para ello, el modelo toma como entrada las características del video y genera una predicción del tiempo que el usuario probablemente emplea en verlo. (ibid. 2016, 7)

Por otro lado, las DNNs son ideales para procesar grandes cantidades de datos y extraer características complejas (Zhang et al. 2018). En el contexto de Spotify y YouTube, estas redes analizan una amplia variedad de características de los usuarios y los contenidos, como géneros musicales, artistas favoritos, historial de escuchas e interacciones con videos, entre otros. Son capaces de aprender representaciones de alta dimensionalidad de estos datos, lo que les permite identificar patrones y relaciones sutiles que influyen en las preferencias de los usuarios (Covington et al., 2016, 2, 3); pueden, por ejemplo, considerar el contexto de las interacciones de

los usuarios, como la hora del día, la ubicación, el dispositivo utilizado, etc.

Las RNAs, ya sean RNNs o DNNs, reciben como entrada los datos de comportamiento del usuario y los datos de los contenidos disponibles en la plataforma (canciones en Spotify o videos en YouTube). Estas redes procesan la información a través de múltiples capas de neuronas, donde cada capa realiza transformaciones y cálculos sobre los datos de entrada (Goodfellow et al. 2016; Zhang et al. 2018). Durante el entrenamiento, las redes ajustan sus parámetros para minimizar la diferencia entre las recomendaciones generadas y las preferencias reales de los usuarios, utilizando técnicas de optimización como el ya mencionado SGD. Una vez entrenadas, las redes pueden generar recomendaciones personalizadas para cada usuario, prediciendo qué canciones o videos serán más relevantes o atractivos para ellos, basándose en sus comportamientos pasados y en las características de los contenidos disponibles.

En el reconocimiento facial en redes sociales como Facebook (Taigman et al. 2014), se emplean CNNs para identificar y etiquetar rostros en imágenes. Estas redes utilizan un enfoque especializado en el procesamiento de imágenes que les permite detectar y reconocer características faciales únicas. DeepFace, por ejemplo, que es un sistema de reconocimiento facial de Facebook, utiliza una DNN con más de 120 millones de parámetros, que incluye varias capas conectadas localmente sin compartir pesos, en lugar de las capas convolucionales estándar. Esta red neuronal se entrena en el conjunto de datos facial más grande hasta la fecha, que consta de cuatro millones de imágenes faciales pertenecientes a más de 4,000 personas (Taigman et al. 2014, 4, 6).

El funcionamiento de las CNNs se basa en la aplicación de filtros convolucionales sobre la imagen de entrada (Goodfellow et al. 2016, 332). Estos filtros están diseñados para detectar patrones específicos, como bordes, texturas o características faciales, mediante la convolución de la imagen original con *kernels* especializados. A medida que la red avanza en sus capas, las características detectadas se combinan y refinan para identificar rasgos o aspectos más detallados

y específicos de la imagen. En este caso, un *kernel* es básicamente una pequeña matriz de números (Goodfellow et al. 2016, 141, 332-334) que se desliza sobre una imagen. Funciona como una especie de filtro que resalta características específicas, como bordes, texturas o partes de una cara, al combinar los valores de los píxeles de la imagen de acuerdo con los valores del filtro. Cada uno de estos está diseñado para detectar un tipo particular de característica.

El reconocimiento facial basado en CNNs, como el sistema DeepFace de Facebook, no solo identifica a los usuarios en imágenes, sino que también establece normas de interacción social en el entorno digital. Estas tecnologías contribuyen a la biopolítica contemporánea al convertir la vigilancia en una práctica ubicua, regulando el comportamiento colectivo mediante la integración de datos biométricos en decisiones comerciales y de seguridad. Esto amplía la capacidad del poder para administrar poblaciones, alineándose con la lógica del biopoder descrita por Foucault. Por ejemplo, sistemas de reconocimiento facial en ciudades inteligentes no solo identifican individuos, sino que también regulan el acceso a servicios públicos y espacios urbanos (Christakis et al. 2022). Esto incluye desde el uso del transporte público hasta la entrada a edificios gubernamentales, reforzando dinámicas biopolíticas al condicionar la vida urbana a los datos biométricos de sus habitantes. Estas tecnologías no solo observan, sino que administran de manera activa poblaciones enteras, alineándose con el biopoder al optimizar y regular la vida cotidiana según criterios algorítmicos. Este enfoque técnico redefine la relación entre los ciudadanos y el espacio público, consolidando un control poblacional que se despliega mediante reglas invisibles, pero altamente efectivas.

El uso de CNNs en el reconocimiento facial ha revolucionado la forma en que las plataformas de redes sociales organizan y buscan imágenes (Taigman et al. 2014). Además, ha permitido la implementación de funciones de etiquetado automático y reconocimiento facial en tiempo real en aplicaciones móviles, lo que brinda una experiencia más fluida y personalizada a los usuarios. El desarrollo y aplicación de las RNAs han demostrado su eficacia en una variedad de

campos; desde los ya mencionados hasta áreas del conocimiento científico como la biología estructural, donde una red neuronal (AlphaFold2) logra predecir con un alto margen de precisión la estructura terciaria de un amplio número de proteínas a partir de su secuencia de aminoácidos constituyentes. Sin embargo, junto con estos avances, surge un desafío crítico: la opacidad epistémica.

La opacidad epistémica se manifiesta en la dificultad para entender cómo y por qué las RNAs toman ciertas decisiones. Este fenómeno se debe a varios factores. En primer lugar, el aprendizaje en las RNAs es un proceso probabilístico, donde el azar juega un papel importante, desde la inicialización de variables hasta la conformación de lotes aleatorios (*mini-batch*) en el SGD. Esto dificulta la predicción precisa de los resultados del entrenamiento. En segundo lugar, las RNAs tienen una gran cantidad de parámetros que se ajustan durante el entrenamiento, y estos valores finales son difíciles de predecir debido a la complejidad de la interacción entre la arquitectura de la red, los datos de entrenamiento y el proceso de aprendizaje.

Además, la función de error que se busca minimizar puede tener varios mínimos locales, y la red puede converger a uno de ellos sin garantía de que sea el óptimo global. Esta función representa la discrepancia entre las predicciones de la red y los valores reales de los datos de entrenamiento. El objetivo del entrenamiento es minimizar esta función de error para mejorar la capacidad predictiva de la red. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la función de error puede tener múltiples mínimos locales. Estos mínimos locales son puntos donde la función de error alcanza un valor relativamente bajo en comparación con los puntos cercanos, pero pueden no ser el mínimo global, que es el punto de menor valor en toda la función de error.

Durante el proceso de entrenamiento, la red neuronal puede converger hacia uno de estos mínimos locales, ya que sigue una estrategia de SGD para ajustar los pesos y sesgos de la red. Sin embargo, la red puede quedar atrapada en uno de estos mínimos locales, sin alcanzar el óptimo global. Esto se debe a la naturaleza no convexa de muchas funciones de error utilizadas en el

entrenamiento. En otras palabras, la superficie de la función de error puede tener valles y colinas, con múltiples mínimos locales y un solo mínimo global. Por lo tanto, aunque el entrenamiento de la red puede conducir a mejoras significativas en la función de error, no hay garantía de que se alcance el óptimo global. Esta dimensión del problema, y no solo el azar, dificulta poderosamente un tratamiento analítico tradicional (Rubio, Giri & Ilcic 2023).

La opacidad epistémica de las RNAs ha generado debate en la neurociencia y la filosofía de la ciencia (Barak 2007; Chirimuuta 2020; Durán & Jongsma 2021). Algunos expertos argumentan que esta opacidad limita la capacidad de las RNAs para brindar la confianza epistémica que generan teorías científicas válidas. Un punto de partida interesante para analizar la opacidad epistémica es la noción de *inteligibilidad*. Según esta perspectiva, una teoría científica debe ser comprensible para los científicos, lo que implica poder entender cómo se generan las predicciones y las consecuencias de la teoría en diferentes situaciones. El criterio de inteligibilidad, introducido por De Regt y Dieks (2005, 143), establece que una teoría científica es comprensible si los científicos pueden reconocer las consecuencias cualitativas características de la teoría sin necesidad de realizar cálculos exactos. En tal sentido, la opacidad epistémica puede interpretarse como la falta de capacidad para cumplir con dicho criterio de inteligibilidad. Así, la opacidad epistémica plantea importantes desafíos epistemológicos, éticos y sociales, y subraya la necesidad de desarrollar métodos y prácticas que promuevan la transparencia, la explicabilidad y la rendición de cuentas en el diseño y aplicación de estas poderosas herramientas de inteligencia artificial (UNESCO, 2022).

En conjunto, los factores antedichos generan un velo de opacidad alrededor de estos poderosos algoritmos. Es decir, no podemos acceder directamente al conocimiento o las reglas que la red utiliza para realizar sus predicciones. Esta falta de transparencia limita nuestra capacidad para interpretar sus resultados y confiar en su precisión. Sin embargo, la opacidad epistémica no significa que las RNAs sean completamente incomprensibles. Existen diferentes técnicas

para echar algo de luz y obtener una mejor comprensión de cómo funcionan estas redes. Algunas de estas técnicas incluyen el análisis de las estructuras hiperparamétricas, que controlan la arquitectura y el comportamiento de la red durante el aprendizaje (Rubio, Giri & Ilcic 2023). Estudiando estas estructuras, podemos obtener información sobre las características generales de las propiedades aprendidas por la red, como la cantidad de regularidades que detecta o su capacidad para identificar patrones espaciales o temporales. Además, en algunos casos, es posible determinar *a posteriori* qué regularidades o patrones ha utilizado la red para realizar sus predicciones. Esto puede lograrse mediante técnicas como la visualización de las conexiones entre las neuronas de la red o el análisis de las características de los datos de entrenamiento que la red ha utilizado para realizar sus predicciones (ibid. 2023)

Si bien el análisis de hiperparámetros ofrece una vía para iluminar ciertos aspectos del comportamiento de las redes neuronales, esta claridad parcial no elimina la cuestión central: el poder que estas tecnologías ejercen en la vida cotidiana sigue siendo en gran medida invisible y descentralizado. A pesar de que los hiperparámetros pueden ayudarnos a comprender cómo las redes neuronales ajustan sus procesos de aprendizaje, lo que permanece intacto es el hecho de que estas herramientas continúan influyendo en las decisiones y comportamientos individuales sin que los usuarios sean plenamente conscientes de ello. En este sentido, la opacidad de las RNAs no es solo un desafío técnico, sino un elemento que potencia su eficacia dentro de las lógicas de vigilancia y biopoder. A diferencia de otras tecnologías de control, estas redes no requieren visibilidad ni imposición explícita; más bien, moldean la experiencia del usuario de manera imperceptible, naturalizando la disciplina y la normalización a través de la personalización algorítmica.

Esta invisibilidad y capacidad de control no es un fenómeno nuevo. Michel Foucault (1994) ya había mostrado que los dispositivos de regulación, como el panóptico, no requerían la coacción directa para los cuerpos y las mentes, sino que operaban a través de la normalización y

la autorregulación. En este sentido, las RNAs no representan una ruptura, sino una sofisticación de estos mecanismos: amplían la capacidad de control al hacer que la disciplina no solo sea internalizada, sino también automatizada a través de la extracción y análisis masivo de datos. Este proceso no solo optimiza la vigilancia, sino que reconfigura la relación entre poder y sujeto. Ya no se trata únicamente de observar y corregir, sino de moldear de manera preventiva las interacciones humanas. De este modo, las RNAs refuerzan las lógicas biopolíticas contemporáneas, transformando la vigilancia en un proceso continuo y descentralizado que se integra en la vida cotidiana sin ser percibido como un mecanismo coercitivo

2. Regulación de las libertades en el marco de las disciplinas y la biopolítica

Foucault, en *Historia de la sexualidad* (2007), describe el poder como algo que no se concentra en una institución o estructura específica, sino que es «el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada» (93). Esto lo desvincula de la noción tradicional de fuerza moral o jurídica propia de las soberanías (Benavides, 2018), planteando que el poder se manifiesta en prácticas que buscan dirigir las conductas humanas. Además, para Foucault (2019), el poder no es solo una fuerza negativa, ya que «atraviesa y produce cosas, induce placer, formas de saber, produce discursos» (29-30). Así, el poder debe entenderse más allá de una entidad que únicamente prohíbe, evitando caer en una visión limitada o esquelética.

Para comprender cómo se conducen las libertades, resulta indispensable analizar los modos históricos en los que se ha ejercido el poder. Inspirado en la visión nietzscheana de la historia, Foucault propone que el poder, al igual que cualquier experiencia, debe estudiarse como un acontecimiento de invención. En este contexto, distingue entre el poder soberano, característico de la época clásica y asociado con la represión mediante la práctica de “hacer morir”

(Foucault 2001); el poder disciplinario, que surge con el capitalismo y se enfoca en la corrección del cuerpo para incrementar su utilidad productiva (Foucault 2009); y el poder biopolítico, que desplaza la lógica de la muerte hacia la gestión de la vida a través de la administración de los fenómenos biológicos de las poblaciones (Foucault 2006).

Es importante decir que no se trata de un relevo o reemplazo entre poderes, sino de una suerte de proceso de sofisticación de las tecnologías que se deslizan sobre la vida para administrar formas más complejas y descentralizadas. En otras palabras, no se cambian las funciones sino su puesta en marcha. Expresa Santiago Castro que «por un lado, teníamos un poder que sustraía la vida y, por otro lado, un biopoder que maximiza la vida» (2010, 57). En este sentido, no hay una sustitución de la operación, sino cambios en los modos del ejercicio del poder sobre la vida. De manera que se radica por una parte una *tanatopolítica* de la soberanía que deja vivir en la medida que hace morir, y, por otra parte, un biopoder que potencializa la vida ya sea desde la corrección disciplinaria del cuerpo o la administración de la vida biológica de las poblaciones humanas.

Enfatizando el biopoder disciplinario, manifiesta Foucault que este modelo se gesta a la vez que aparece un control regularizador sobre las libertades del ser humano como individuo que debe ser reconfigurado y moldeado, con el propósito de que, al cuerpo puesto en cuestión, se le instauren condiciones de utilidad y obediencia. No obstante, el territorio en donde emerge dicho control sobre el ser humano alberga todo espacio que se caracteriza por tener una estrecha relación con el encierro y la coacción de los cuerpos manipulados, el cual tiene una estructura panóptica que permite una observación rigurosa. Ello reemplaza la sensibilidad del modelo de la «exclusión del leproso» por la sensibilidad del modelo de la «inclusión del apestado», ya que no se trataba de expulsar homogéneamente, sino de realizar un análisis de observación perpetua a partir de la individualización extrema de los cuerpos, tal como se experimentaba en las ciudades en las que se anunciaba cuarentena por las pestes. (Foucault 2001, 51-52).

Esta fórmula de dominación se basa en técnicas esenciales sobre el espacio y el tiempo. La configuración espacial del poder disciplinario organiza arquitecturas panópticas en colegios, cárceles, hospitales y fábricas, marcadas por el encierro, la localización, la funcionalidad y el rango. Estas estructuras garantizan seguridad y vigilancia anónima y constante para sancionar conductas. Dividir el espacio por zonas funcionales permite analizar y optimizar la fuerza de trabajo, mientras que la segmentación por rango caracteriza las obligaciones. El poder disciplinario también regula estratégicamente el tiempo, orientándolo hacia el control del cuerpo. Foucault describe características como la regulación, que asegura la calidad del tiempo; la precisión, que sincroniza actos corporales; la correlación, que optimiza eficacia; la articulación, que vincula cuerpo y producción; y la utilización, que maximiza fuerza útil en cada instante. El nacimiento del capitalismo coincide con el auge de las disciplinas, centradas en estrategias de vigilancia y manipulación para maximizar la producción, dividiendo tanto el espacio como el tiempo de manera precisa. Esto transforma al cuerpo en objeto de nuevos poderes y saberes (ibid. 160).

La microfísica del poder introduce el binario normal-anormal. Según Canguilhem, «la vida es por principio anormal, ya que en ella se manifiesta la ausencia de una normalización suficiente» (Hernández 2013, 90). Para Foucault, la normalización busca corregir la vida natural, enfrentando al azar, el error y la desviación como lo realmente natural. Así, la norma se dirige siempre a transformar la vida en lo que considera “normal”.

Ahora bien, los dispositivos de seguridad como la vigilancia que emerge a partir del poder disciplinario se mantienen en la constante lógica de abandono y reinvenición entre los antiguos y nuevos principios de regulación que estén enmarcados siempre en las funciones de valor que favorecen a intereses gubernamentales. Este tipo de aseveraciones, propias de una época donde el mayor peligro para la libertad y la autonomía provenía de los Estados autoritarios puede matizarse, aunque no negarse en los tiempos actuales. Zuboff (2019) desarrolla detalladamente las características de los modelos de negocio

del capitalismo actual (de la Vigilancia, en su conceptualización), donde la estructura de vigilancia mediada por algoritmos de IA extrae valor de los usuarios a partir de cálculos que permiten obtener su *excedente conductual*. En tal sentido, el biopoder estaría siendo apropiado por un puñado de empresas de tecnología basadas sobre todo en Silicon Valley. Sin embargo, la propia Zuboff también sostiene que es la connivencia de los Estados y su preocupación por la seguridad y la lucha contra el terrorismo (acrecentada exponencialmente luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001) la que brinda el soporte jurídico y económico que asegura el éxito de tales modelos de negocio. Así, las compañías del capitalismo de vigilancia concentran y lucran con el biopoder, mientras ceden datos a los Estados vigilantes como contraprestación por su impunidad (ver también Coeckelberg, 2022).

En el curso de Foucault de 1977 y 1978, titulado *Seguridad, territorio y población* (2006), se puede observar que durante la vigilancia disciplinaria del panóptico a través de la individualización del sujeto se hace un recorte de la libertad en función a la corrección del cuerpo individual. Sin embargo, con la transición a la sofisticada vigilancia de la racionalidad biopolítica en el marco del liberalismo, se implementa la fórmula de vigilancia a cambio de libertad, es decir se está más libre cuando se está siendo más vigilado. La vigilancia se muestra como parte del bienestar de las libertades. Dice Foucault «después de todo, la divisa del liberalismo es “vivir peligrosamente”» (2007, 86). Con esto, la regulación de las libertades se convierte en un asunto que la misma población solicita. Así, ya no se trata de vigilar exclusivamente de forma silenciosa o segregada, sino que esta nueva forma de gobernar congrega la vigilancia como una herramienta necesaria para la vida cotidiana.

Ahora, es difícil establecer hasta qué punto el deseo de seguridad como consecuencia de estar en constante peligro es producto de la incubación de un miedo natural, artificial o voluntario. En consecuencia, los dispositivos de seguridad responden a que: «las crisis son el fenómeno de intensificación circular que sólo puede ser detenido por un mecanismo natural y superior que va a frenarlo, o por una intervención

artificial» (Foucault 2006, 82). En este marco, la biopolítica comprende las crisis como situaciones de inseguridad clasificables a través del cual surgen herramientas para gestionar los distintos fenómenos que involucran la vida del ser humano: la natalidad, la muerte, la enfermedad, la alimentación, el clima, etc. Siguiendo a Caponi (2014), la estadística es la herramienta de control de donde surgen los diagnósticos y el tratamiento hacia los mencionados fenómenos de la población, dado que «gracias a la utilización de la norma a través de medidas estadísticas es que la medicina puede llegar a afirmar de qué modo un hecho biológico debe o debería ser» (Foucault 2006, 162).

Esta policía política y médica, como lo señala Foucault, se mueve a partir de una regulación estadística para saber cuál es el costo y si es útil *hacer vivir o dejar morir* a causa de una afectación. En este sentido, serán intervenidos sólo aquellos fenómenos humanos y ambientales que disminuyen, carcomen y debilitan frecuentemente el mercado, los precios, el consumo y el capital humano, es decir las enfermedades reinantes: «una especie de enfermedad consustancial que se confunde con un país, una ciudad, un clima, un grupo de gente, una región, una manera de vivir» (Foucault 2006, 80).

De este modo, los dispositivos biopolíticos alrededor de la seguridad establecen, desde una sistematización estadística, cuales son modos de vida saludables, qué muertes y qué enfermedades son o no normales según la edad, la localización, el empleo, entre otros. Y de esta manera es como se apunta a reducir exclusivamente las normalidades con mayor fatalidad. Foucault (2006) afirma que «... lo normal es lo primero y la norma se deduce de él, o se fija y cumple su papel operativo a partir del estudio de las normalidades» (83- 84). En consecuencia, los patrones cuantitativos dibujan el mapa de la intervención gubernamental, mostrando al mismo tiempo los efectos positivos o negativos que alcanza la normalidad frente a la presencia o ausencia de seguridad. Sobre esta identidad, nace la estrategia de insertar seguros en cada cifra que sume probabilidades de peligros, puesto que la idea de defender la sociedad significa asegurar la población.

En este escenario queda reducida la identidad del sujeto de la población a indicadores estadísticos (Yuing 2014). Aquí el sujeto es un individuo anónimo, sin rostro y sin nombre, ese elemento que únicamente impulsa el movimiento en masa de la curva estadística. En efecto, los dispositivos de seguridad de la biopolítica son una forma sofisticada de los dispositivos de seguridad disciplinarios, lo cual indica que la biopolítica no abandona completamente las prácticas de la disciplina, sino que la ha perfeccionado para alcanzar mayor efectividad. Por tanto, la biopolítica es la forma de gobierno actualmente más eficaz en torno a la relación saber/poder.

La vigilancia como cualquier dispositivo incorporado a la regulación de las libertades dentro de la vida humana, a través de cuales se articulan relaciones de poder, busca conducir conductas, es decir influye directamente en la toma decisiones en torno a la manera en la que se comporta un individuo. De ahí, la afirmación de Deleuze (1973) cuando dice que Foucault referencia al panóptico como un espacio de relaciones de poder en el que se «incita, induce, produce, desvía o dificulta, amplía o limita hacer que algo sea más o menos probable» (p. 99).

El espacio virtual del algoritmo, por su parte, opera a través de un despliegue amplio de datos proporcionados por cada persona que ha interactuado con cualquier IA, generando en esta interacción un estadio de opciones para ser deseadas por parte del usuario, y de este modo incitando el próximo paso que va a dar tal usuario. Esto responde bien a la idea de que «no es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproductos en lo real que el deseo produce» (Deleuze 1973, 34). Quiere decir que, las formas de control de la sociedad contemporánea a través de las RNAs pueden visibilizar la intensificación y estandarización de los dispositivos de vigilancia y sus efectos en la vida cotidiana de cada persona.

Podemos hacer una memoria artificial con nuestros datos, que nos ayude a nuestras futuras decisiones con la promesa de tener mayor eficiencia en tal o cual actividad. La IA hace una tarea por nosotros, nos minimiza el esfuerzo, pero a través de la realización de esa actividad

debemos responsabilizarnos al aceptar que acceda a nuestros datos, ya que somos constantemente examinados a través de nuestras huellas en el mundo digital. Las mismas construyen minas de datos para el uso y desuso de un campo de acción que influye directamente en nuestro modelo de vida. Ahora «¿Qué tipo de ciudadano libre es aquel que al transitar por la calle de una ciudad inteligente es escaneado como si de un enemigo se tratara?» (Cataldo 2024, 99). La rebeldía del usuario queda cada vez más anulada, cada vez más expuesta. El trato que va a recibir el usuario va a depender de las políticas de manejo de datos que aceptó cuando accedió a la red en la que está navegando. De esta forma «la vigilancia y el control van a homologar los conceptos de justicia, equidad y libertad» (Cataldo 2024, 100).

En la sección anterior del presente trabajo nos esforzamos por describir con cierto detalle el funcionamiento técnico de los algoritmos que componen el capitalismo de plataformas/vigilancia contemporánea. Los mismos ofrecen diferentes servicios a cambio de un pago o a veces incluso gratuitamente, pero siempre la cesión de datos que se traducen algorítmicamente en información conductual (útil para predecir comportamientos, pero también para inducirlos) es parte inherente de la transacción. Así, los usuarios de los algoritmos accedemos voluntariamente a este dispositivo digital. Así como Bentham (ver en Foucault 1994) explicaba la arquitectura del panóptico y la relación entre tal diseño y su función, aquí explicamos (con la síntesis que el formato del presente trabajo nos exige), la arquitectura general de los algoritmos que dan forma al capitalismo contemporáneo, para llegar a la conclusión que su estructura paramétrica, a diferencia de lo que sucedía en su antecesor arquitectónico, genera una opacidad epistémica que provoca que ni siquiera los diseñadores puedan explicar más allá de cierto punto cómo funcionan. Esto no implica, como explicamos, que sea imposible su análisis y auditoría (como bien es posible realizar a través de un análisis hiperparamétrico), pero sí que resulta, por su naturaleza tecnológica, una operación sumamente ardua, por no decir titánica. Aún peor, afirmamos que esta opacidad es una de las claves de su éxito, en el mismo sentido en que la incapacidad de los

prisioneros de ver a los guardias (o su ausencia) en la torre central del panóptico era, o es, una de las claves de su eficacia.

Conclusión

Este análisis ha demostrado cómo el poder disciplinario y biopolítico descrito por Foucault se ha transformado y sofisticado mediante la implementación de las RNAs. Las dinámicas de regulación de las libertades, que en un principio requerían dispositivos físicos de control y observación directa, ahora encuentran en estas estructuras algorítmicas un medio para ejercer vigilancia de manera ubicua, descentralizada e imperceptible. Esto implica que el control sobre el individuo ya no depende de estructuras visibles o espacios de encierro, sino que se despliega a través de algoritmos que actúan en segundo plano, moldeando conductas y decisiones sin necesidad de intervención humana directa.

Las tecnologías basadas en IA han transformado la dinámica de la vigilancia, automatizando procesos que antes requerían una supervisión intensiva de los cuerpos individuales, lo que genera un perfil, para estas tecnologías, más alienante (ver Broncano 2025). Mientras que los dispositivos disciplinarios foucaultianos que implicaban un considerable gasto económico y humano en la observación y corrección del comportamiento, la IA permite una regulación altamente individualizada (y en tal sentido menos dependiente de una estandarización masiva que sus estructuras antecesoras) sin implicaciones significativas en los costos para quienes gestionan el recaudo y análisis de la información. De este modo, el surgimiento de la IA ha reducido la necesidad de mantener costosos espacios de encierro o de realizar campañas preventivas tradicionales, características de la biopolítica, ya que el control y la influencia se ejercen de manera mucho más sutil y automática a través de la interacción constante de los usuarios con estas plataformas tecnológicas. Este cambio no significa que la vigilancia algorítmica sea menos intrusiva, sino que se ha adaptado a nuevas formas de regulación que prescinden de la coerción explícita. Más que eliminar el control, lo

ha redistribuido y optimizado, haciendo que su funcionamiento pase desapercibido mientras refuerza las dinámicas de biopoder en el capitalismo digital.

En esta transición, la IA representa una utopía hecha realidad para el capitalismo, en línea con lo que Foucault observó sobre las utopías capitalistas que, a diferencia de las utopías socialistas, tienden a materializarse. La IA, al igual que las fábricas o los asilos que surgieron como parte del control disciplinario, ha ampliado su influencia al proporcionar herramientas que permiten modelar y dirigir conductas a gran escala. A través de aplicaciones, asistentes virtuales y otras tecnologías, las RNAs aprenden constantemente de las interacciones de los usuarios, influenciando lo que estos desean y adoptando un rol activo en la formación de estilos de vida y elecciones de consumo. En este sentido, la IA se convierte en un recurso significativo para el capitalismo, masificando resultados de interés económico, político y de conocimiento, sin la necesidad de incurrir en los elevados costos que implican los dispositivos tradicionales de control.

Este estudio ha buscado esclarecer los mecanismos de vigilancia algorítmica presentes en las RNAs, destacando cómo su funcionamiento opaco y descentralizado refuerza las dinámicas de control en el capitalismo digital. En este contexto, la perspectiva foucaultiana resulta útil para interpretar su impacto, ya que estas tecnologías no solo automatizan la extracción de datos, sino que transforman la vigilancia en un proceso continuo e imperceptible. Más allá de una simple evolución tecnológica, las RNAs han consolidado un modelo en el que el poder se ejerce de manera invisible, pero profundamente efectiva sobre la autonomía de los individuos y las poblaciones, y que podría incluso evolucionar de maneras impredecibles hacia formas menos veladamente autoritarias (Morozov 2023).

Aunque se han desarrollado técnicas para entender parcialmente el funcionamiento interno de estos sistemas, la opacidad epistémica que los caracteriza persiste, dificultando la comprensión y el cuestionamiento de sus efectos en las libertades individuales (y profundizando por ello su eficacia). La imposibilidad de los usuarios para comprender cómo funcionan estos sistemas

contribuye a la invisibilización del poder. Al igual que en el panóptico de Bentham, donde la incertidumbre de la vigilancia garantizaba el control, la opacidad de los algoritmos asegura que los usuarios internalicen las normas y comportamientos esperados sin cuestionarlos. En este sentido, la opacidad epistémica de las redes neuronales no solo protege el funcionamiento interno de los sistemas, sino que refuerza su eficacia al naturalizar las dinámicas de poder que subyacen en la vigilancia digital contemporánea. Este fenómeno amplifica el alcance del control algorítmico, que opera en las sombras, pero influye profundamente en las decisiones y comportamientos de los usuarios.

Por tanto, el desarrollo de las RNA plantea un desafío contemporáneo: el de mantener la autonomía y la privacidad en un entorno tecnológico que, bajo la apariencia de eficiencia y personalización, fortalece las dinámicas de control y vigilancia en la vida cotidiana.

Referencias

- Barak, Omri. 2017. «Recurrent neural networks as versatile tools of neuroscience research». *Current Opinion in Neurobiology*, 46, 1–6. <https://doi.org/10.1016/j.conb.2017.06.003>
- Benavides, Tulio. 2018. «El cuerpo como espacio de resistencia: Foucault, las heterotopías y el cuerpo experiencial». *Co-herencia*, 16, 247-272. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.16.30.10>
- Bishop, Christopher. 2006. *Pattern recognition and machine learning*. Springer.
- Broncano, Fernando. (2025). «Las entrañas de la inteligencia artificial y lo entrañable de su uso». *Revista Iberoamericana De Ciencia, Tecnología Y Sociedad - CTS*, 20(58), 179–194. <https://doi.org/10.52712/issn.1850-0013-700>
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Cataldo, Héctor. 2024. *Acerca de la Internet de las cosas: vigilancia/libertad como información y mercado*. Pecado Ediciones.
- Chirimuuta, Mazviita. 2020. «Prediction versus understanding in computational enhanced neuroscience». *Synthese*, 199(4). <https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-020-02713-0>
- Christakis, Theodore, Karine Bannelier, Claude Castelluccia y Daniel Le Métayer. 2022. *Mapping the Use of Facial Recognition in Public Spaces in Europe – Part I: A Quest for Clarity: Unpicking the ‘Catch-All’ Term*. <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4110512>
- Chu, Yan, Fang Huang, Honbin Wang, Guang Li y Xuemeng Song. 2017. «Short-term recommendation with recurrent neural networks». *IEEE International Conference on Mechatronics and Automation (ICMA)*, Takamatsu, Japan, pp. 927-932. <https://doi.org/10.1109/ICMA.2017.8015940>
- Coeckelbergh, Mark (2022). *The Political Philosophy of AI*. Polity.
- Covington, Paul, Jay Adams y Emre Sargin. 2016. «Deep Neural Networks for YouTube Recommendations». *Proceedings of the 10th ACM Conference on Recommender Systems (RecSys '16)*. Association for Computing Machinery, New York, NY, USA, 191–198. <https://doi.org/10.1145/2959100.2959190>
- Caponi, Sandra. 2014. «Clasificar y medicar: la gestión biopolítica». En R. Karmy y P. Monti (Eds.) *Biopolíticas, gobierno y salud pública Miradas para un diagnóstico diferencial* (pp. 154- 173). Universidad de Chile.
- Deleuze, Guilles. 1973. *Foucault*. Paidós Studios.
- De Regt, Henk W., y Dieks, Dennis. 2005. «A Contextual Approach to Scientific Understanding». *Synthese*, 144: 137-70. <https://doi.org/10.1007/s11229-005-5000-4>
- Durán, Juan Manuel y Jongsma, Karin Rolanda. 2021. «Who is afraid of black box algorithms? On the epistemological and ethical basis of trust in medical AI». *Journal of Medical Ethics*, 47(5), 329-335. <https://doi.org/10.1136/medethics-2020-106820>
- Feurer, Matthias y Hutter, Frank. 2019. «Hyperparameter Optimization». En: Hutter F., Kotthoff, L., & Vanschoren, J. (eds.) *Automated Machine Learning: Methods, Systems, Challenges* (pp. 3-33). Cham: Springer Nature Switzerland.
- Foucault, Michel. 2019. *Microfísica del poder*. Siglo XXI Editores.
- . 1994. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores
- . 1996. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- . 2001. *Defender la sociedad. Curso del College de France. 1975- 1976*. Fondo de Cultura Económica.

- . (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso del College de France. 1977- 1978*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del College de France. 1978- 1979*. Fondo de Cultura Económica.
- García, Luis. 2011 «¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben». *A parte rei*. 74, 1- 8. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>
- Goodfellow, Ian, Yoshua Bengio y Aaron Courville. 2016. *Deep Learning*. The MIT Press.
- Hawkins, Jeff y Blakeslee, Sandra. 2005. *On Intelligence: How a New Understanding of the Brain Will Lead to the Creation of Truly Intelligent Machines*. St. Martin's Griffin.
- Hernández, Rigoberto. 2013. «La positividad del poder: la normalización y la norma». *Teoría y crítica de la psicología*, 3, 81- 102. <https://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/105>
- Jiang, Miao, Ziyi Yang y Chen Zhao. (2017). «What to play next? A RNN-based music recommendation system. En *2017 51st Asilomar Conference on Signals, Systems, and Computers*, 356-358. <https://doi.org/10.1109/ACSSC.2017.8335200>
- Morozov, Evgeny. (2023). «The True Threat of Artificial Intelligence». *The New York Times*, 30 de junio. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2023/06/30/opinion/artificial-intelligence-danger.html>
- Nielsen, Michael. 2015. *Neural Networks and Deep Learning*. Determination Press.
- Rubio, Erick, Leandro Giri y Andrés Ilcic. 2023. «Desafíos epistemológicos en la era de las redes neuronales artificiales: abordando sistemas complejos desde una perspectiva computacional». *Argumentos de razón técnica*, 26, 145-178. <https://doi.org/10.12795/Argumentos/2023.i26.06>
- Russell, Stuart y Norvig, Peter. 2020. *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (4th Edition). Pearson.
- Srnicek, Nick. 2017. *Platform capitalism*. Polity Press.
- Taigman, Yaniv, Ming Yang, Marc' Aurelio Ranzato y Lior Wolf. 2014. «DeepFace: Closing the Gap to Human-Level Performance in Face Verification». *IEEE Conference on Computer Vision and Pattern Recognition*, Columbus, OH, USA, 2014, pp. 1701-1708. <https://doi.org/10.1109/CVPR.2014.220>.
- UNESCO. 2022. *Recomendación sobre la ética de la inteligencia artificial*.
- Yuing, Tuillang. 2014. «Biopolítica y clínica: Notas para una pregunta por el individuo». En R. Karmy y P. Monti (Eds.) *Biopolíticas, gobierno y salud pública Miradas para un diagnóstico diferencial* (89- 110). Universidad de Chile.
- Zhang, Suai, Lina Yao, Aixin Sun, y Yi Tay. 2018. «Deep Learning based Recommender System: A Survey and New Perspectives». *ACM Computing Surveys* 1 (1): 1-35. <https://arxiv.org/abs/1707.07435>
- Zuboff, Shoshana. 2019. *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

Sara Alarcón (saraalarcon@mail.uniatlantico.edu.co) es filósofa y magíster en Filosofía. Universidad del Atlántico (Puerto Colombia, Atlántico, Colombia). Sus líneas de investigación son la filosofía política y ética. Ha sido coautora de “El Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad de los Montes de María (MIM): El Mochuelo como espacio heterotópico” en la revista *Eidos-* 2023, ISSN 2011-7477. También publicó en el 2023 en la revista *Amauta*, “Roberto Esposito: la biopolítica como dispositivo inmunitario”, ISSN 1794-5658.

Leandro Giri (leandrogiri@gmail.com) es Ingeniero Químico por la Universidad Tecnológica Nacional (Facultad Regional Buenos Aires) y Doctor en Epistemología e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Actualmente se desempeña como investigador científico en la Universidad Nacional de Tres de Febrero y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Sus áreas de especialización incluyen Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Técnica, Estudios Sociales de la Ciencia y la Técnica y Política Científico-Tecnológica. Ha publicado numerosos artículos académicos, tanto como autor principal como en coautoría, en revistas especializadas de sus áreas de interés.

Erick Rubio (erickmanuelrubio@gmail.com) es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, especializado en complejidad, redes neuronales artificiales y simulación

computacional. Es docente en la Universidad del Norte y la Fundación Universitaria San Martín. Su investigación se enfoca en la filosofía de la ciencia, especialmente en inteligencia artificial, sistemas complejos y modelos computacionales. Ha explorado cómo las tecnologías emergentes afectan la producción del conocimiento científico y las implicaciones epistemológicas de los modelos computacionales en la investigación. Su trabajo busca profundizar en cómo las herramientas computacionales influyen en la validación del conocimiento científico.

Recibido: 13 de diciembre, 2024.
Aprobado: 20 de diciembre, 2024.

Julia Isabel Figueroa Gonzalez

El concepto de persona en la filosofía de Robert Spaemann

Resumen: *La pregunta por el significado de ser persona ha estado presente en toda la historia de la humanidad. Dicha pregunta surge de una gran inquietud por investigar el origen del ser humano, las cualidades que lo hacen diferente a otros seres vivos, entre otras cuestiones. Por esta razón, el presente trabajo tiene como objetivo construir una revisión general sobre el concepto de persona, tema central en la filosofía de Robert Spaemann. Para ello, es importante repasar su pensamiento en temas sobre la naturaleza del ser, las razones por las que considera a todo hombre como persona, la dignidad humana y las cualidades exclusivas de la persona.*

Palabras clave: *Persona, Dignidad, Hombre, Moral, Calidad, Humanidad.*

Abstract: *The question about the meaning of being a person has been present throughout the history of humanity with great concern arising in investigating the origin of the human being, the qualities that make it different from other living beings, among other concerns. For this reason, this essay aims to construct a general review of the concept of person, a central theme in the philosophy of Robert Spaemann. To do this, it is important to review his thought on topics about the nature of being, the reasons why he considers every man as a person, human dignity, and the exclusive qualities of this same one.*

Key words: *Person, Dignity, Man, Moral, Quality, Humanity.*

1. Introducción

En 1992, el filósofo alemán Robert Spaemann cierra un capítulo de su vida de veinte años de duración, pues finaliza su trabajo como docente en la Universidad de Múnich. Este suceso permite que un nuevo capítulo de su vida surja, en cual se encarga de profundizar en los temas de ética, de metafísica y de naturaleza. Como fruto de ese tiempo, en el año 1996, publica su libro *Personas* (2000), en el que reflexiona sobre una serie de conceptos y de preguntas por el significado de ser persona. Para el filósofo, la idea de escribir este libro aparece luego de ir a una conferencia sobre el tema de la persona. A este pensador le inquietan los puntos de vista que no reconocen el estatus de persona para todos los hombres —como el pensamiento de Peter Singer—, ya que únicamente se designa dicho estatus a hombres con ciertas cualidades, pero se niega la condición personal a no nacidos, a embriones y a personas con alguna discapacidad. Spaemann defiende que basta con pertenecer biológicamente a la especie *homo sapiens* para ser considerado persona (2014, 194–95).

Uno de los puntos que se aborda en *Personas* (2000) es el estudio sobre la manera en que



el hombre se relaciona con la naturaleza a diferencia de otros seres vivos. Esto también puede verse en su texto *Sobre Dios y el mundo* (2014), en el cual sostiene que la naturaleza en los seres humanos no se da de una forma meramente biológica, sino que existe de una forma personal (Spaemann 2014, 192). Por ejemplo, el hombre es un ser que posee el habla; sin embargo, no posee un lenguaje que haya adquirido de manera natural, ya que todas las lenguas han sido parte de un desarrollo histórico y cultural; asimismo, el hombre «pertenece a una comunidad lingüística donde aprende de otros el lenguaje» (192). Aristóteles ya distingue que los animales pueden emitir sonidos por medio de la voz, pero solo los hombres son capaces de tener palabra¹. Por lo tanto:

El lenguaje [y por lo tanto, también la escritura] no es una creación arbitraria de la mente humana, sino un producto social e histórico que influye en nuestra percepción de la realidad. Al transmitir socialmente al ser humano las experiencias acumuladas de las generaciones anteriores, el lenguaje condiciona nuestro pensamiento y determina nuestra visión del mundo. (UNESCO 1991 en Cassany 2022, 44)²

En ese sentido, el aspecto social del hombre se une con la naturaleza humana. El resultado es el apareamiento de una manera de comunicación que no es posible en los demás seres vivos: el lenguaje que se expresa por algo en la interioridad de la persona; es decir, el pensar. Además, «a través del lenguaje se hace posible la autocomprensión, que es el *dónde estoy* del yo (su escenario moral) determinado por marcos referenciales que dan una direccionalidad a la propia vida» (Keymer 2007, 49). Por ende, en el contexto de Spaemann, es importante pensar y preguntar reflexivamente qué es lo que caracteriza a una persona y cuáles son aquellas facultades distintivas de otros seres vivos; por ejemplo, el lenguaje, el pensamiento, la imaginación y la empatía. Similarmente, la capacidad de establecer relaciones y vínculos con otras personas que dan lugar a la amistad, a la confianza, a la promesa y al perdón. Semejantemente, la capacidad de crear un orden de amor

que se muestra de una manera jerarquizada en la vida de toda persona. Spaemann cuenta con numerosos escritos sobre la persona y todo lo que conlleva serlo, pues hace un gran estudio sobre la naturaleza del ser y las cualidades humanas entendidas a través de la relación con otros. El concepto de persona es un pilar fundamental de su pensamiento. Es por eso por lo que, en este ensayo, se brinda un repaso de la lectura del filósofo sobre este concepto, se establecen las razones por las que este pensador considera a todo ser humano como persona y las diferencias que encuentra con otros seres vivos, y las cualidades exclusivas de toda persona. En algunas partes de este ensayo, también se contrasta la visión de Robert Spaemann con la de Peter Singer, en cuanto que, este último pensador, propone un enfoque funcionalista sobre la dignidad humana. En cambio, para Spaemann, la dignidad va más allá de toda actividad funcional del ser humano; más bien, es parte de la esencia de cada persona. Por tanto, este artículo se nutre de las conexiones entre este filósofo y autores contemporáneos como Ana Marta González, Miguel González Vallejos, María Luisa Pro Velasco, entre otros, los cuales enriquecen las razones por las cuales se debe de estudiar a Spaemann en la actualidad.

El preguntarse por lo que significa ser persona supone que tiene que ver directamente con el aspecto biológico del ser humano; sin embargo, la naturaleza del ser, al pasar por la persona, se convierte en una naturaleza de carácter personal y, así, supera las cuestiones biológicas del ser. En esa línea, la naturaleza de la persona le permite relacionar sus sentimientos con los de otras personas. De este modo, se convierte en una naturaleza de carácter social. Para comprender esta idea, es necesario hacer una breve exploración sobre la naturaleza del ser y especificar el aspecto inmaterial que caracteriza a cada hombre, pues es este el que le da vida a todo aquello que pertenezca a lo social y personal del hombre; además, se hace un repaso general sobre las razones por las que todo ser humano es persona, una revisión crucial de la dignidad humana en el pensamiento de Spaemann y las cualidades exclusivas de todo ser humano.

2. La pregunta por el significado de ser persona

En el prefacio a *Ensayos en Antropología* (2010)³, Spaemann menciona que existe una diferencia al preguntar qué es ser una persona y qué es ser cualquier otro ser vivo. Si se toma el ejemplo de un pinzón, este supone una respuesta sobre el tipo de pájaro que este es, a qué clase de aves pertenece, o bien, a ciertas características que ayudan a identificar que es un pájaro; sin embargo, al preguntar qué es ser persona, se intenta responder a la pregunta buscando llegar a la esencia de lo que es único del hombre. El concepto de persona no es intrínseco a la naturaleza del ser humano, pues la persona se refiere a un individuo pensante que es más que su naturaleza. Es decir que los seres humanos no son solo miembros de su especie, más bien, el significado de persona posee una diferencia inalienable que caracteriza a cada hombre: el espíritu.

El significado del ser implica querer conocer el aspecto inmaterial que se muestra presente en cada hombre; es decir, el espíritu, el cual no debe confundirse con el alma. Spaemann toma la idea de Aristóteles sobre el alma para aclarar esta posible confusión, puesto que, en un sentido clásico, el alma significa la forma y el principio de cualquier ser vivo. Es el origen de los seres animados⁴, pero dentro de estos seres, solo hay unos que poseen espíritu: los hombres⁵. El espíritu, para Aristóteles, no se puede entender como una cualidad del alma porque esta es una sustancia separada de toda otra realidad⁶; por esta razón, tanto para Aristóteles como para Spaemann, el espíritu está por encima del alma porque es la participación de lo divino, lo que orienta la vida del hombre y el único lugar de la verdad (Spaemann 2000b, 152). De esta manera, el filósofo alemán toma al espíritu en un sentido meramente cristiano, ya que solo el ser humano es capaz de entregar su vida a Dios en cuerpo y alma por la esperanza de la resurrección. El hombre ha sido creado como imagen de Dios y no como cualquier retrato⁷; por tanto, «el hombre participa de la incorruptibilidad de Aquel de quien es imagen. Los seres humanos están llamados a la vida eterna» (Spaemann 1970b, 9). Esto quiere decir que

el hecho de que el hombre tenga espíritu supera el ser solo en cuerpo, pues es aquel el que le da la animación al cuerpo. Cuando una persona deja de existir, pasa por el proceso de destrucción y descomposición del cuerpo; no obstante, el espíritu no muere, debido a que es el sujeto del vivenciar de la persona⁸.

La similitud entre la visión clásica y la visión de Spaemann con respecto a la muerte, es que, en un sentido clásico, en el caso de las plantas y de los animales, la muerte es la corrupción de todo el ser vivo de estos; es decir, de sus cuerpos y de sus almas; mientras que, para los seres humanos, esto es la separación del cuerpo y del alma. Sin embargo, en el pensamiento de Spaemann, la muerte no puede ser definida, puesto que, el acto de existir supone vida; por lo tanto, la vida es el ser de un ser vivo, pero el ser en sí no puede ser definido. En este sentido, la separación del cuerpo y alma no es una definición de la muerte, debido a que la vida continúa gracias a que el espíritu no se encuentra sujeto al cuerpo (Gardner 2019, 386). A este argumento, se le podría objetar que filósofos como Peter Singer consideran que la existencia del ser humano solo es posible por la actividad consciente y por los sentidos como la vista, el tacto, entre otros. Esto significa que toda acción del cuerpo humano — desde la más baja hasta la más alta—, indica la existencia del ser humano. Por lo tanto, cuando algún órgano deja de funcionar, como el corazón, los pulmones o el cerebro, el hombre entra en un estado de crisis, puesto que se encuentran fallos en tales órganos, muchas veces fatales. Sin embargo, la falta de actividad no es lo mismo que dejar de existir. Si esto fuera así, los médicos no intentarían reactivar la actividad del corazón para prevenir la muerte (Gardner 2019, 388). En este sentido, según Gardner (385), para Spaemann, la ciencia no reemplaza las percepciones humanas ordinarias, pero contribuye para hacerlas más precisas y descubrir las causas de dichas percepciones ordinarias.

Ahora bien, el vivenciar de una persona quiere decir que el hombre puede identificarse a sí mismo. En el momento que el ser humano se reconoce a sí mismo, aprende a hablar en primera persona y a hacer la distinción entre lo que es propio y lo que es ajeno. En otras palabras, se

inicia el reconocimiento del *tú* y el *yo*, es decir, el reconocimiento del propio vivenciar de cada persona (2000b, 158). Al reconocerse a sí mismo como persona, el pronombre *yo* adquiere una constitución numérica. Esto significa que, al usar el pronombre en primera persona, el hombre reconoce que se habla del uno, del uno mismo. Otra forma en la que el vivenciar se manifiesta en la vida del hombre es al usar la imaginación, puesto que le permite al hombre ponerse en lugar de otra persona y tratar de sentir lo que es ser alguien más. Spaemann pone el ejemplo de los propios sueños. Al momento de soñar, muy fácilmente se puede tener una noción de lo que es ser otra persona:

Los seres humanos pueden imaginarse a sí mismos, ser, simultáneamente, por entero diferentes y aun así, permanecer siendo ellos mismos. Los sueños, los cuentos de hadas y la imaginación religiosa de la humanidad manifiestan con insistencia, algo que les es inherente, la noción de metamorfosis. La característica propia de los cuentos de hadas para imaginar que alguien puede ser primero hombre, luego un sapo y después un príncipe, y todo el tiempo la misma e idéntica persona, descubre la diferencia que todos asumimos entre la persona y las propiedades y características. (...) Podemos imaginar ser de otra manera, sin por eso ser otros. (Spaemann 1970b, 13)

El imaginar estar en el lugar de otro solo es posible para la persona, pues los animales y las plantas no son capaces de eso. El hecho de que las puedan imaginar ser otro —o de tratar de sentir lo que el otro siente—, permite que cuestiones como la ética, el amor y la benevolencia surjan. Semejantemente, la imaginación también permite que surja la empatía; esto significa que, el ser capaz de sentir lo que la otra persona siente es plenamente humano, porque alguien en ese momento se imagina siendo el otro; es decir, se imagina siendo la persona a la que se le tiene empatía y, es por ese motivo que se puede hablar en tercera persona; entonces, la persona posee una doble constitución: una interna que es propia de sí misma y otra externa que es captada por los demás (Pro Velasco 2021, 75). La primera es la

que da lugar a los deseos de sí mismo y la segunda es aquella que permite imaginarse a sí mismo como si se tratara de otra persona. Esto es posible sin dejar de ser uno mismo, pues cada hombre es una persona única e irrepetible, de modo que:

Todos somos extraordinarios, porque no hay otro como yo o como tú. Se dice que, después de haber hecho un santo, Dios rompe el molde. En este sentido, no es cierto que un franciscano sea como san Francisco. No. Es un franciscano. San Francisco ha hecho una serie de cosas, y su seguidor goza de la gracia de imitar a san Francisco, pero cada uno es irrepetible. Cuando vayas al cielo, Dios no te va a preguntar si has sido san Felipe Neri o santa Catalina de Siena. Te va a preguntar si has sido tú mismo. (Rosini 2023, 131)

3. Las razones por las que todo hombre es persona

Spaemann afirma que toda persona es alguien, y ser alguien es lo que le permite al hombre relacionarse con lo que es; es decir, que se relaciona con su propia persona y con los demás:

Los seres humanos pueden derramar lágrimas en una representación teatral y aún disfrutar de esta pena o aquella ansiedad; ya San [*sic*] Agustín, estuvo fascinado con este fenómeno. Una persona es, por lo tanto, no simplemente *algo*, sino *alguien*. Alguien nunca es algo. Ser *alguien* no es una propiedad de algo, no es la propiedad de una cosa o de un ser orgánico que también podría ser adecuadamente descrito con tales y cuales características, en términos no personales. Más bien, identificamos claramente y desde el principio, ya sea a alguien o a algo. Dicho de otro modo, identificamos a un ejemplar de la especie *homo sapiens* desde el inicio, y sin consideración alguna a características factualmente poseídas, es decir, como a alguien, y, por ende, como a una persona. (1970b, 14)

Para defender esta postura, el filósofo alemán establece seis razones por las cuales todo hombre es persona. En primer lugar, sostiene

que las funciones biológicas y fundamentales del hombre son actos personales. El comer, el beber y el relacionarse sexualmente se contextualizan de una manera personal en la vida de cada uno. Asimismo, en segundo lugar, las relaciones de parentesco con la familia, desde lo más próximo a una persona como sus padres y hermanos, hasta parientes más lejanos, más allá de ser simplemente datos biológicos, son relaciones personales que generalmente duran toda la vida. Estas funciones biológicas, en un contexto personal, son la forma más alta de una relación personal. Seguidamente, sostiene: «no existe un tránsito paulatino desde *algo* a *alguien*. Solamente porque no tratamos a los hombres, desde el principio, como algo, sino como alguien, la mayoría de ellos desarrollan cualidades que justifican posteriormente este trato» (Spaemann 2000b, 231). Este trato existe desde que el hombre es un niño. Los padres empiezan a dirigirse a sus hijos como alguien desde que son pequeños. Para poner un ejemplo, cuando los padres les enseñan a sus hijos a hablar no solamente les enseñan con objetos o con algo que tienen enfrente de ellos, sino que también les enseñan a hablar, «hablándoles a ellos» (2000b, 231).

En cuarto lugar, la razón y la conciencia son conceptos diferentes, pues al momento de hacer una acción, a pesar de que una persona no haya desarrollado su racionalidad del todo, sí puede, a través de la conciencia, tener una noción del bien y el mal ante Dios y ante los hombres al igual que los «hombres racionales» (2000b, 232). A estas razones, se podría objetar al filósofo con el argumento de Daniel Dennett quien considera que «una cosa [podría] ser considerada persona si la actitud que se adopta frente a ella es la adecuada» (Pro Velasco 2020, 129); es decir, que cualquier objeto puede ser una persona si le designamos ese título. Otro pensador que se opondría a Spaemann es Peter Singer, en cuanto que, para este último pensador, los seres humanos no son todos iguales, puesto que los embriones, los fetos, los niños, los jóvenes y las personas con discapacidades no son personas morales (Singer 1995, 23); además, Singer (1995, 172) considera que son solo potencialmente humanos y que los embriones:

pueden permanecer congelados y almacenados muchos años para posteriormente ser descongelados e implantados en una mujer. De estos embriones se desarrollan niños perfectamente normales, pero esta técnica implica que haya un gran número de embriones preservados en congeladores especiales en todo el mundo. (1995, 168)

De esta manera, Singer (1995, 169) sostiene que muchos de estos no serían necesarios, por lo que serían descartados y desechados en caso de encontrar anormalidades genéticas y enviados para experimentos; no obstante, Spaemann defiende —en quinto lugar— que el hecho de que una persona tenga alguna condición física o mental no deja de ser percibida como persona, pues «el hombre desde el primer momento de su existencia es un alguien y no un algo, un alguien a quien por naturaleza le corresponde la racionalidad y la libertad y que debe ser respetado incondicionalmente» (González Vallejo 2005, 66); por lo tanto, la fecundación in vitro es peligrosa, ya que atenta contra la integridad del ser humano.

En el caso de los niños, a pesar de que están en una etapa de crecimiento y de desarrollo, no significa que no sean percibidos como personas. Al mismo tiempo, ninguna persona es persona potencialmente persona, ya que todas son personas completas y absolutas. El hecho de alguien sea un niño o que tenga ciertas discapacidades, no quiere decir que sea una persona potencial, puesto que, por el hecho de poseer cuerpo, alma y espíritu, el hombre es una persona absoluta. Por último —en sexto lugar—, el ser de la persona es la vida de un hombre porque es capaz de sentir, de poseer razón y conciencia, de tener derechos, y disposiciones únicas, una de estas es la dignidad humana (Spaemann 2000b, 233–36).

4. La dignidad humana

Para Spaemann, definir la dignidad es difícil porque denota un carácter que solo con ejemplos y parábolas le permiten al hombre darse una idea de lo que la dignidad podría significar. Lo que sí es posible es entenderla como una característica

personal que expresa un estado interior (Spaemann 2010, 52) y, a su vez, una forma de auto-presentación; es decir, una manifestación externa de sí misma. Un ejemplo que brinda el filósofo alemán es que, cuando el Derecho Romano prohibió la crucifixión, no lo hizo porque fuera más dolorosa que la decapitación, sino que ponía a la víctima en una posición expuesta a la mirada de todos, despojada de la posibilidad de cualquier tipo de autorepresentación quedando en una situación indignante. Una forma en la que se ha mostrado esto —desde una visión teológica— es en el arte cristiano, debido a que se ha encargado de enfatizar y de destacar la dignidad del crucificado ante tal situación de indignidad. La Cruz en el arte cristiano ha intentado expresarse como el gran paso hacia la interiorización radical del concepto de dignidad; en otras palabras, el paso hacia la reflexión sobre lo que se manifiesta y lo que se oculta al mismo tiempo en la dignidad (2010, 54).

Spaemann (2010, 54) sostiene que la dignidad humana es un concepto trascendental porque sirve como base de los derechos humanos. Es importante cuidar de la dignidad, pues es personal, observable por todos y, además, es inviolable. Esto quiere decir que ninguna persona puede quitarle a otra persona su dignidad y se puede vivir de una forma respetuosa y tolerante en sociedad. A través de la educación, de las costumbres, del lenguaje y el trato hacia los demás, la ética y la vida en sociedad ayudan al hombre a aprender a ser persona (Pro Velasco 2021, 75). De esta forma, el hombre empieza a construir expectativas específicas para la ética y la moral, y da espacio para actos y comportamientos relacionados al bien y el mal desde un punto de vista individual, social y absoluto; sin embargo, la persona debe tener una visión general del bien y el mal. Esto es logrado a través de la ética pues esta es la que brinda una visión absoluta del bien y del mal para moderar el comportamiento del hombre en sociedad.

Pensado de este modo, algunos podrían decir que parece que la dignidad humana solamente pertenece a los hombres que por racionalidad se reconocen unos a los otros y que poseen capacidad de autodeterminación moral; no obstante, la dignidad corresponde a todos los individuos

de la especie *homo sapiens*, lo que significa que incluye a los que no tienen en absoluto la capacidad racional y la autodeterminación moral —como los embriones, los niños pequeños y las personas con discapacidades—, ya que estos no dejan de ser personas, y la dignidad forma parte de todo ser humano. No importan las condiciones en las que esté una persona, esta no puede perder el potencial trascendente que forma parte de la dignidad; en otras palabras, la autopresentación y autodeterminación moral perteneciente a cada persona. Este potencial pertenece a la naturaleza humana como tal, por ende, todos los seres humanos poseen dignidad en virtud de su naturaleza (Spaemann 2010, 61). No obstante, el concepto de dignidad ha sufrido con relación a su significado, en cuanto que se ha perdido la relación intrínseca que tiene con el concepto de naturaleza, ya que:

Tiene que ver con el hecho de que el sentido de la dignidad es, para la tradición que arranca en Kant, meramente formal. Kant entiende que el hombre es digno porque es fin en sí mismo, pero bajo esta expresión él entiende ante todo «autonomía»⁹. Es verdad que, aun manteniendo su concepto de autonomía, y propugnando una moral formal, en modo alguno era intención de Kant modificar lo que podríamos calificar «contenidos de la moral tradicional». El problema es más bien si tales contenidos se pueden justificar a la larga sin referencia a la naturaleza, precisamente cuando la tradición que sostenía las convicciones morales de Kant ha perdido vigencia. (González 1997, 220)

El problema consiste en la separación de la dignidad y la naturaleza y, sobre todo, el problema es más grande cuando la dignidad se reduce a un mero concepto instrumentalista:

Cuando Kant habla del hombre como «fin en sí mismo», está reconociendo a la persona humana aquel lugar privilegiado que le había concedido el pensamiento cristiano. El problema surge cuando tal concepto de dignidad se desvincula del concepto de una naturaleza del hombre. Entonces, el término «dignidad» corre el riesgo de convertirse en una palabra vacía o en un mero instrumento

retórico. (González 1997, 221-22)

A pesar de que el concepto de dignidad ha sido un concepto crucial para la ética de la filosofía occidental, en la Modernidad se produce una desvinculación de la dignidad con respecto a sus fundamentos cristianos, por lo que la dignidad, desde el cogito cartesiano, se convierte en un concepto funcional. Por esta razón, Spaemann busca recuperar el sentido de la dignidad y ligarla a la teleología; es decir, que esté orientada hacia fines superiores con apertura a la trascendencia, la cual supone que todo ser humano tiene dignidad, debido a su mera existencia. Aunque Kant y Spaemann coinciden en que la dignidad humana es inalienable, para Kant esta se basa en la autonomía, la razón práctica y el imperativo categórico, mientras que para Spaemann, la dignidad no depende de capacidades funcionales del hombre, sino que pertenece ontológicamente a la especie humana. De esta manera, Spaemann se opone a visiones como las de Singer, en cuanto que este pensador considera que la dignidad solo se obtiene por medio de la posesión de ciertas propiedades o funciones humanas como la consciencia (Bugajski 2017, 45). Más bien, la dignidad instituye una relación directa entre la persona y Dios, ya que es gracias a la trascendencia que el ser humano obtiene el estatus de ser persona por tanto, la dignidad es un valor universal que no es transferible ni irrevocable (*op cit.*, 50).

La dignidad humana —en el pensamiento de Spaemann— considera al hombre como un fin en sí mismo, pero ¿qué quiere decir esto? Para responder a esta pregunta, González Vallejos (2005) y González (1997) proponen abordar el tema desde la ética kantiana, la cual afirma que toda acción moral tiene que estar orientada hacia el deber y la buena voluntad. La diferencia es que, para Kant, las decisiones morales no necesariamente tienen que ser empáticas con los demás; mientras que, para Spaemann, la dignidad es posible gracias a que el hombre tiene la capacidad de relativizarse a sí mismo y poner los intereses de los demás antes que los suyos. De esta manera, el ser humano sabe que no está solo y —más allá de eso—, sabe que existe con otros seres humanos que no sirven como medios

para alcanzar los intereses propios, sino que son fines en sí mismo, por ende, absolutos (González Vallejos 2005, 64).

En tal sentido, la dignidad consiste en desconsiderarse a sí mismo; es decir, reconocer que los intereses de las demás personas son dignos de consideración. Así, pues, el hombre no solo remite todo el entorno a sí mismo y sus propios deseos, sino que es capaz de reconocer que él mismo es entorno para otro; por tanto, se forma una relativización del *yo* de los propios deseos, intereses e intenciones objetivas y, es así como la persona se expande y se convierte en algo absoluto. Al relativizarse a sí misma, la persona se pone en servicio de los intereses ajenos y no inmediatamente de los suyos; además, es capaz del *amor Dei usque ad contemptum sui*, lo cual significa que la persona se convierte en un fin absoluto no como ser natural, sino como ser moral ya que puede relativizar sus propios intereses. El hombre, por ende, es un ser moral, representación de lo absoluto y, por esta razón, le corresponde la dignidad humana de la cual nadie carece.

5. Cualidades específicas de la persona

Hasta este punto se ha observado que el hombre es más que su naturaleza; es decir, que posee capacidades únicas de una persona tales como dignidad, autodeterminación moral, trascendencia, imaginación, entre otros. Del mismo modo, el hombre también posee cualidades excepcionales solo por el hecho de ser persona. Entre dichas cualidades, se encuentran la capacidad de formar amistades, la confianza entre personas, y la posibilidad de hacer promesas y de perdonar.

Las personas a través de un orden de amor clasifican jerárquicamente su comportamiento e interacción con los demás. Aquellas que son más cercanas a un individuo generalmente reciben más afecto y estima de dicho individuo que las que se encuentran más lejos de su círculo de amistad o su comunidad. Spaemann nombra este efecto como *ordo amoris*, lo cual significa que «hay un orden jerárquico de preferencia dentro

de la benevolencia universal» (2000a, 131). Consecuentemente, «el que está lejos está, al mismo tiempo, en una relación de cercanía con los demás, de la que se siguen las prioridades que le corresponden» (2000a, 131). De este modo, nadie realmente se queda fuera de las preferencias de alguien, pues todas las personas forman parte de un círculo cercano dentro de la vida de un individuo. Esto se conoce —en otras palabras— como la amistad. Esta es definida por el filósofo alemán como la «forma más ejemplar, y más intensa de benevolencia. Es una libre elección y un don» (Spaemann 2000a, 129). También, afirma que la amistad «es el centro de toda ética, ya que en ella se hace visible en su forma pura la benevolencia, que es la base de todas las exigencias de la justicia» (Spaemann 2000a, 129).

Con la amistad surge otra característica única de la persona: la confianza, que para Spaemann es «un acto humano que referimos a la persona, por tanto a sujetos libres» (1970a, 6). La confianza habita como una especie de esperanza¹⁰ en el interior de la persona y muchas veces es protegida a través de la fe que hay en la amistad pues esta se encuentra ubicada en la categoría de personas más queridas y cercanas en la vida de un individuo. Es en esa fe donde reside el aspecto ético presente en todo tipo de confianza. Al momento de establecerse una amistad y gradualmente obtener confianza dentro de la misma, surgen dos capacidades propias de las personas que se manifiestan al vivir en sociedad, y más específicamente, se manifiestan en una comunidad o círculo social de personas cercanas para un individuo. Se trata de la promesa y el perdón como cuestiones morales comprometidas. La promesa es la capacidad de la persona de formar un vínculo con otras personas respaldada por la esperanza de que se cumplirá lo prometido. La promesa fundamenta una expectativa similarmente a las que tenemos sobre la naturaleza, por ejemplo, la expectativa de que todos los días saldrá el sol. En la promesa, la expectativa es que esta sea cumplida. No obstante, para la persona que promete, el olvido de una promesa no anula la obligación de cumplirla pues la promesa no desaparece a pesar de que la persona no la recuerde (Spaemann 2000b, 2016).

Es importante destacar que ninguna persona puede pedir que le prometan algo empíricamente imposible o confiar en alguien que anteriormente no ha cumplido con sus promesas. En esta misma línea, la persona que emite una promesa debe tener presente que esta última es una obligación de carácter moral que debe ser establecida por la conciencia moral de la persona. «Al emitir una promesa, la persona renuncia a sus sentimientos momentáneos y se obliga racionalmente a hacer algo, independientemente de que no tenga ganas o no se sienta bien para hacerlo» (Pro Velasco 2021, 63). Es decir que la persona que promete debe evitar dejarse llevar por sus emociones ya que, al momento de hacer una promesa, debe actuar racionalmente y hacer todo lo posible por cumplirla. En ese sentido, ambas personas deben superar todo estado de ánimo guiado por las pasiones y seguir el uso de su razón, ya que la promesa está por encima de cualquier emoción. Consecuentemente, la promesa es un compromiso moral en la vida del hombre y debe evitarse su rompimiento e incumplimiento. No obstante, si alguien sabe que otra persona le promete algo que es difícil de cumplir, se puede pedirle que no haga una promesa para no poner al que promete en una situación incómoda; por tanto, una promesa puede ser rechazada (Spaemann en Zaborowski 2008).

Existen muchos tipos de promesas; sin embargo, hay una que Spaemann considera un caso único y el más ejemplar de la promesa. Se trata de la promesa del matrimonio. El filósofo afirma que

en la promesa del matrimonio dos personas unen sus destinos de un modo que, según la intención de la promesa, es irrevocable. Es difícil cumplir esta promesa si el que la hace ha cambiado realmente de opinión. Solo es posible cumplirla si incluye que no se cambiará de opinión. (Spaemann 2000b, 213)

Ahí mismo se pregunta «¿es posible algo así? Sólo [*sic*] es posible gracias a la peculiaridad de la persona de relacionarse con la propia esencia, con la propia *naturaleza*» (Spaemann 2000b, 213). La promesa de matrimonio consiste en aceptar unir dos vidas de tal manera que de

ambas resulte una sola historia; también, es una afirmación emocional. Esto quiere decir que se acepta cooperar en que la vida del uno y del otro sean unidas como centro de todo matrimonio de una manera consciente y voluntaria. Para Spaemann, esto significa hablar de amor, del cual surge la expectativa del cumplimiento de la promesa de fidelidad conyugal. Esta última es de carácter sexual ya que es esencial en el matrimonio, pues es la que se encarga de engendrar y conservar la vida humana; además, garantiza a los hijos un espacio seguro y familiar. En este sentido la unión matrimonial se relaciona con la propia naturaleza pues es la única que puede transmitir la vida humana (Spaemann 2000b, 220).

¿Qué pasa si una promesa se rompe? ¿Cómo se libera la persona ante el sentimiento de culpa al romper una promesa? Para responder estas dos preguntas, Spaemann propone una solución: el perdón. El perdón permite al hombre reflexionar sobre su incumplimiento y le da la posibilidad de corregir sus acciones y actuar como realmente debió al comprometerse con una promesa. Sin embargo, es importante señalar que el perdón no puede ser exigido y debe ser pedido (Pro Velasco 2021, 63), ya que «solo la conciencia del perdón (...) permite a la persona dar de nuevo sentido originario a sus acciones sin quedar paralizada por el pasado» (Spaemann 2000b, 109). Dentro de esa misma línea, «el arrepentimiento por sí solo no puede procurar esa liberación, pues la culpa es un ámbito objetivo de opresión que no puede ser eliminado por el sujeto culpable» (Spaemann 2000b, 109). Al perdonar, se desliga al que rompe la promesa de lo que hizo y, además, se le permite ser persona nuevamente (Spaemann en Zaborowski 2008); o sea, «le da al otro la posibilidad de no ser definido simplemente por lo que ha hecho» (Spaemann en Zaborowski 2008).

6. Conclusiones

El concepto de persona y la naturaleza del ser no son del todo inseparables. La naturaleza humana por sí sola no difiere en gran medida de la naturaleza de los demás seres vivos. Sin embargo, el hombre ha tomado conciencia de

su propia existencia lo cual le ha permitido desarrollar ciertas características únicas. En la introducción de este ensayo, se mencionó cómo el lenguaje es un claro ejemplo de este desarrollo pues el hombre lo transformó de una forma histórica y cultural. Entendido de esta manera, también la naturaleza se convierte en un carácter personal. La persona es capaz de superar la naturaleza porque posee una condición inmaterial que le otorga el regalo de la vida eterna: el espíritu. La naturaleza de la persona es de carácter social y personal. De esa manera, la persona tiene una doble constitución interna y externa que le permite relacionarse con otros y asimismo relativizar sus emociones para adquirir una idea de los sentimientos de otros. De este modo es que es posible la imaginación. La persona puede intentar sentir lo que otra persona está sintiendo sin dejar de ser ella misma. El hombre entonces pasa a convertirse en un ser moral. El hombre es un sujeto trascendente que es capaz de valorar, respetar y poseer dignidad, dando lugar a cualidades únicas de la persona.

La persona es capaz de establecer vínculos con otras personas creando así una jerarquía de preferencias de amor en su vida. Este orden de amor permite que el hombre desenvuelva cualidades como la confianza y la amistad. La persona puede crear un círculo social para practicar la amistad. Esta es sostenida y fortalecida por la confianza, que se presenta como una especie de fe y ética en el amor de amistad. Similarmente, la persona es el único ser vivo que tiene la habilidad de prometer y perdonar. La promesa es un compromiso moral respaldado por una esperanza en que no será incumplida. En caso de que una promesa se rompa, el perdón surge como una oportunidad para restaurar y recuperar la confianza entre las personas, pero el perdón no puede ser exigido, solamente pedido. Consecuentemente, este solo puede ser otorgado si hay un deseo de reconciliación.

Para conocer el pensamiento de Spaemann o en cualquier cuestión que aborde en su filosofía, es importante hacer un estudio sobre el concepto de persona, pues es un soporte primordial para el entendimiento de su pensamiento. Por esa razón, a lo largo del trabajo se construyó un repaso general sobre las características y cualidades que

diferencian a la persona de cualquier otro ser vivo. Estas características se muestran constantemente en el hombre al momento de interactuar y relacionarse con los demás. La persona es el único ser capaz de tomar su naturaleza y moldearla de una forma social y personal. Gracias a esta capacidad, el ser humano supera su aspecto biológico y forma uno social y personal. El hombre es el único que puede confiar, formar amistades y amar en diferentes grados.

Notas

1. «Es verdad que la voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir estas dos afecciones y comunicárselas entre sí; pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal...» (Aristóteles 2019, 38, traducido por Patricio de Azcárate).
2. Los corchetes son de Cassany en (2022, 44).
3. (Spaemann 2010, xxiii-xv).
4. Aristóteles, *De Anima II*, I; 412 a 20. Citado por Spaemann en (2000b, 151).
5. Con la influencia del cristianismo, se eliminó la oposición entre cuerpo y alma.
6. El Dr. Agulló Cantos, en su tesis doctoral, explica la distinción entre alma y espíritu según Aristóteles: «Para explicar qué es el alma, Spaemann toma las categorías clásicas del pensamiento aristotélico y del cristianismo. Para Aristóteles, el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Y encuentra así una relación entre el alma, la forma y la vida de los organismos. Así, el alma es la forma del ser viviente. No está lejos de lo que en biología se entiende por vida. A pesar de que no hay unanimidad en la misma definición de vida entre científicos, un biólogo podría decir perfectamente que la vida se corresponde con algún tipo de organización de la materia. Tal organización (forma) es precisamente lo que entenderíamos aristotélicamente por alma. En cambio, para Aristóteles, el espíritu es propia y exclusivamente divino» (Agulló Cantos 2022, 226).
7. En este punto hay una similitud con la idea de la imagen del hombre en san Agustín: «Veo que el hombre hecho a tu imagen y semejanza es puesto por ti al frente de todos los animales irracionales en virtud de esa imagen y semejanza tuya, es decir, en virtud de la razón y la inteligencia» (san Agustín 2003, 382).
8. En este punto, Spaemann —como autor católico— parece coincidir con la explicación que san Agustín presenta sobre el misterio de la Santa Trinidad a través del alma. Menciona que el alma también es en sí una trinidad porque, así como la Santa Trinidad es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santa, la Trinidad del alma es el ser, el saber y el querer (san Agustín 2003, 356).
9. KANT, I. *FMC*, p. 73; *GMS*, Ak. IV, p. 436, 6-7 citado en (González 1997, 220).
10. Para poner un ejemplo, Spaemann explica que cuando una persona se somete a una cirugía, la confianza no está puesta en los aparatos que el médico use, más bien, está puesta en la eficacia del médico al utilizar esos aparatos; es decir, que la persona pone toda su confianza en la idea de que el médico sabe lo que está haciendo (1970a, 6).

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. 2016. *Política*. Traducido por Patricio de Azcárate. Madrid: Mestas Ediciones, S.L.
- Agulló Cantos, Pedro. 2022. «La Ética de la Benevolencia de Robert Spaemann en su Contexto Sistemático y Consecuencialista. Algunas Cuestiones Aplicadas.» Tesis Doctoral, Murcia, España: Universidad de Murcia. <http://hdl.handle.net/10201/124545>.
- Agustín, San. 2003. *Las Confesiones*. Edición de Olegario García de la Fuente. Madrid: Akal.
- Bugajski, Jakub. 2017. «Is Every Single Human Being a Person? A Dispute between Robert Spaemann and Peter Singer». *Intercultural Relations*. 37-51. DOI: 10.12797/RM.01.2017.02.03.
- Cassany, Daniel. 2002. *La cocina de la escritura*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Gardner, Elinor. 2019. «Unpacking Robert Spaemann's Philosophical Contribution to the Brain Death Debate.» *The Linacre Quarterly*. DOI: 381-93. 10.1177/0024363919876391.
- González, Ana Marta. 1997. «Naturaleza y dignidad personal desde el pensamiento de Robert Spaemann.» *Universidad de Navarra*, 215-24.
- González Vallejos, Miguel. 2005. «El hombre como fin en sí mismo en el pensamiento de Robert Spaemann.» *Revista de Humanidades Pontificia Universidad Católica de Chile* 11, 59-70. <http://repositorio.unab.cl/xmlui/handle/ria/2179>.

- Kant, Immanuel. 2015. *Filosofía de la historia*. Traducido por Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Keymer Opazo, María Paz. 2007. «Bien y naturaleza: algunas coincidencias entre Robert Spaemann y Charles Taylor.» *Pensamiento y Cultura* 10, 39-49. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70178819001>
- Pro Velasco, María Luisa. 2020. «El concepto de persona en la bioética contemporánea. Estudio, confrontación y diálogo entre Daniel Dennett, Peter Singer y Robert Spaemann.» *Quién. Revista de filosofía personalista* 11, 125-41. <https://www.personalismo.org/revista/el-concepto-de-persona-en-la-bioetica-contemporanea-estudio-confrontacion-y-dialogo-entre-daniel-dennett-peter-singer-y-robert-spaemann/>.
- Pro Velasco, María Luisa. 2021. *Introducción a La Ética de Robert Spaemann*. Filosofía Hoy 82. Granada: Editorial Comares.
- Rosini, Fabio. 2023. *San José: Acoger, custodiar y alimentar*. Traducido por Elena Álvarez Álvarez. Madrid: Rialp Ediciones, S.A.
- Singer, Peter. 1995. *Ética práctica*. Traducido por Rafael Herrera Bonet. Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- Spaemann, Robert. 1970a. «Confianza.» *Revista Empresa y Humanismo* IX, 131-48. <https://doi.org/10.15581/015.8.33333>
- . 1970b. «¿Es Todo Ser Humano Una Persona?» Traducido por Ezequiel Coquet. *Persona y Derecho*, no. 37, 9-23. <https://doi.org/10.15581/011.32013>
- . 1970c. «Sobre el concepto de dignidad humana.» *Persona y Derecho*, no. 19, 13-33. <https://doi.org/10.15581/011.32580>
- . 2000a. *Happiness and Benevolence*. London: University of Notre Dame.
- . 2000b. *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien.»* 1. ed. Colección filosófica 155. Pamplona: EUNSA.
- . 2010. *Essays in Anthropology: Variations on a Theme*. Traducido por Guido de Graaff and James Mumford. Eugene, Or: Cascade Books.
- . 2014. *Sobre Dios y el mundo: una autobiografía dialogada*. Madrid: Palabra.
- Zaborowski, Holger. 2008. «Un animal capaz de prometer y perdonar.» *Humanitas*. <https://www.humanitas.cl/filosofia/un-animal-capaz-de-prometer-y-perdonar>.

Julia Isabel Figueroa Gonzalez (juliafigueroa@ufm.edu) es graduanda del programa de estudios liberales de la Universidad Francisco Marroquín de Guatemala, en el cual se especializa en filosofía. Sus intereses principales son la filosofía de la religión, la filosofía de la educación, la filosofía de la persona, la fenomenología y los estudios teológicos. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4044-0632>.

Recibido: 9 de julio, 2024.
Aprobado: 12 de enero, 2025.

Melissa Rivera Fallas

El argumento de los casos marginales: ¿degradación moral o sesgo capacitista?¹

Resumen: *Según la perspectiva de Peter Singer, hay seres humanos marginales. No obstante, la pretendida marginalidad en este argumento responde a la ubicación de las personas discapacitadas en una jerarquía de capacidades cognitivas, bajo pretexto de las capacidades de las que carecen. Esto es lo que busco objetar a través de la crítica a la noción de marginalidad en el argumento al concebir a la discapacidad como infortunio. Para ello, repaso algunas de las críticas más importantes al argumento de los casos marginales y planteo un enfoque desde los estudios en capacitismo, a través del «sesgo capacitista».*

Palabras clave: *Argumento de los casos marginales, ética animal, capacitismo, discapacidad.*

Abstract: *According to Peter Singer's perspective, there are marginal human beings. However, the alleged marginality in this argument arises from positioning disabled individuals within a hierarchy of cognitive abilities, under the pretext of the capacities they lack. This is what I seek to challenge by questioning the notion of marginality in the argument, which frames disability as misfortune. To do so, I review some of the most significant critiques of the argument of marginal cases and propose an approach rooted in critical disability studies, through the lens of «ableist bias».*

Keywords: *Argument from marginal cases, Animal ethics, Ableism, Disability.*

Han sido muchas las personas preocupadas por los animales no humanos y el trato que estos reciben. Sin embargo, muchos de los textos más conocidos de la ética animal anglosajona se han detenido en la discusión sobre la capacidad cognitiva, mental, psicológica o física que permite tanto a seres humanos como a animales no humanos ser parte de consideración moral. Específicamente, me interesan los criterios esgrimidos en la discusión sobre la capacidad cognitiva, mental, psicológica o física de los humanos sobre los animales no humanos. Sin embargo, a diferencia de muchos de los textos que intentan establecer una justificación apropiada para la elección de una capacidad o de un criterio para la justa discriminación entre seres vivos dignos de consideración moral y aquellos que no, busco responder a la pregunta sobre los motivos que llevan a elegir una capacidad particular como criterio moral.

Lo que contemporáneamente se conoce como «ética animal» nace de las discusiones sobre maltrato animal que surgieron en la década de los setenta del siglo pasado en el mundo anglosajón. Peter Singer y Tom Regan fueron los dos exponentes más importantes de la época y se han mantenido como tales hasta la fecha. Cora Diamond (2004) denomina el «enfoque



Singer-Regan» a lo que hoy conocemos como ética animal. Tanto Singer como Regan comparten ideas en común, aunque difieren en la posición desde donde trabajan. Singer —el autor en quien me enfocaré— ha desarrollado sus ideas desde el utilitarismo. Es en la discusión que desarrolla Singer que se populariza el concepto de especismo. Singer (1975) denomina «especismo» al prejuicio según el cual se favorece a un individuo a partir de su pertenencia a determinada especie. Dicho concepto suele ser identificado como la idea clave de la ética animal y para exponer su concepción de especismo, Singer postuló el argumento de los casos marginales². Por ser el argumento a partir del cual se fundamenta al especismo, Anderson (2004) sostiene que el argumento de los casos marginales es el elemento central del enfoque Singer-Regan.

En *Speciesism and Moral Status* (2009) Singer argumenta que, a pesar de la aversión común entre quienes escriben sobre la discapacidad, es necesaria la comparación entre personas discapacitadas y animales no humanos para determinar estatutos morales. A pesar de que el argumento de los casos marginales ha sido múltiples veces rechazado y criticado, hay quienes aún defienden su uso. Óscar Horta (2010a, 2010b, 2014), por ejemplo, ha defendido su uso. Horta denomina a este argumento el «argumento de la superposición de especies» y no ve problema en la noción de marginalidad del argumento. Anteriormente, Cohen (1986) formuló una defensa del argumento de los casos marginales al enfocarse en aquellas capacidades o características *típicas* o *necesarias* de una especie antes que en las capacidades individuales de cada ejemplar de la especie. No obstante, su enfoque no le evitó asumir el mismo razonamiento que aquí se critica.

El argumento de los casos marginales debe su nombre a Jan Narveson, quien buscaba una manera de denominar a este argumento. Su nombre se popularizó por enfatizar la clave de su contenido: aquellos seres humanos que, a pesar de no cumplir con los requisitos para ser parte de la esfera moral, eran igualmente considerados parte de esta. A través del argumento de los casos marginales Singer pretende mostrar que el trato hacia animales no humanos es inconsistente al

no atender a un principio moral objetivo: en aras de la consistencia se debe de ampliar la esfera de consideración moral de manera tal que cuando mínimo algunos animales no humanos quepan en ella; o encogerla, aunque esto implique que algunos seres humanos sean excluidos.

El argumento de los casos marginales ha sido criticado en múltiples ocasiones, muchas de las cuales se enfocan en la noción de marginalidad. Esta noción parte de la analogía entre personas en condición de discapacidad y la marginalidad, que, en términos capacitistas, es sinónimo de «falta de capacidad»³. El concepto de capacitismo es particularmente esclarecedor al dar cuenta de lo que, en diálogo con la tradición de la ética animal que discute sobre sesgos y prejuicios, denomino el «sesgo capacitista». Para analizar el sesgo capacitista en la ética animal, explicaré primeramente a qué se refiere la expresión «sesgo capacitista» a partir de la propuesta teórica de Fiona Campbell (2009) y finalmente, expondré el sesgo capacitista implícito en el argumento de los casos marginales sobre la base de la defensa de Óscar Horta (2010a, 2010b, 2014) del argumento de los casos marginales.

El argumento de los casos marginales suele ser adecuado a distintas corrientes teóricas. Sin embargo, hay una serie de premisas y consideraciones comunes a todas las versiones del ACM, a saber, la comparación entre un conjunto, los «casos marginales» humanos y un conjunto de animales no humanos. La comparación se formula a partir de las capacidades que ambos conjuntos poseen «de manera equiparable» y la conclusión del argumento suele ser una demanda de reconocimiento del valor moral de uno de los conjuntos.

En la corriente utilitarista se toma como criterio moral la posesión de intereses para definir quién es parte de la esfera moral. Regan (1979) expone el argumento de los casos marginales en términos de criterios para poseer derechos, dado su enfoque deontológico. Indistintamente de aquello que está en cuestión, sean derechos o intereses, el argumento mantiene el razonamiento, al colocar en una misma condición moral a animales no humanos y a personas cuyas capacidades cognitivas no son suficientes para ser reconocidas como *humanos adultos*

normales, para enfatizar que a los primeros se les da un trato peor que a los segundos, aun cuando ambos poseen «las mismas» capacidades cognitivas.

Dada la existencia de seres humanos con discapacidad mental severa y dado que cada uno de estos individuos se considera, en efecto, humano, entonces no cabe argumentar que es en función de la capacidad racional que se es considerado moralmente, en contraste con los animales no racionales. Si todos los seres humanos son considerados dentro de la esfera moral, mas no todos los seres humanos son racionales, entonces, ¿sobre la base de qué se fundamenta su valor moral? El argumento de los casos marginales se emplea para enfatizar la existencia de esos seres humanos *marginales* que ponen en jaque la posibilidad de una argumentación que dependa de una capacidad común a todos los seres humanos y a partir de la cual se genera un criterio de discriminación. Por este motivo, Singer sostiene que aquello que fundamenta el valor moral de seres humanos es arbitrario, pues basta con pertenecer a una especie, sin un argumento sólido que medie. El prejuicio especista establece así una jerarquía moral entre seres vivos sobre la base de su pertenencia o no pertenencia a una determinada especie. En ese contexto, los seres humanos *marginales* representan un desafío para la moralidad al no cumplir con los criterios de pertenencia moral y por ello, se encuentran «en los límites» de la esfera moral.

El uso del argumento de los casos marginales ha sido problematizado desde sus inicios, sea por su contenido, sea por los supuestos que asume, e inclusive por su nombre. La discusión al respecto de su nombre es un reflejo de la problemática que esconde: la noción de marginalidad, que es más que una denominación. Es más que simplemente referirse a una persona como si esta fuera *marginal* y por ello, no se soluciona con evitar el uso de la expresión. Entonces, cabe problematizar al argumento de los casos marginales desde su nombre y sucesivamente, develar el problema de fondo al respecto de la marginalidad.

Marginalidad: ¿un problema al nombrar?

Algunas personas autoras sostienen que el nombre «argumento de los casos marginales» es inadecuado. Horta se pregunta sobre la base de qué criterios una persona podría ser considerada *marginal* (2014, 147-150). Si la marginalidad fuera pensada a partir de criterios taxonómicos habría que lidiar con las diferentes características de las personas que se consideran marginales y cómo estas afectarían a la noción de marginalidad. Por ejemplo, si son neonatos o personas con discapacidades motoras o que hayan adquirido alguna discapacidad cognitiva como resultado de un accidente o de una enfermedad. Es decir, pensar un conjunto de personas marginales a partir de una serie de distinciones taxonómicas parece insostenible en la medida en que la diversidad de las condiciones de estas personas supone retos para distinciones y clasificaciones.

Otra posibilidad es que la marginalidad se defina como ausencia de capacidades. Sin embargo, se estaría cayendo en un error. Por ejemplo, si una persona no puede caminar, no cabe pensar que es un(a) *caminante marginal*. Es una persona que no camina. La noción de marginalidad está de más, no parece necesario traerla a colación y puede llevar a confusiones pues nunca ha quedado claro a qué se refiere. Así, Horta acepta los problemas derivados de la idea de marginalidad, pero no cuestiona al argumento de los casos marginales en sí, sino el nombre con el cual se popularizó y propone sustituir «argumento de los casos marginales» por «argumento de la superposición de especies». Sin embargo, ¿basta con cambiar el nombre?⁴

Ciertamente, el argumento en cuestión puede, en apariencia, prescindir de la noción de marginalidad. Al menos dentro de los límites de su nombre. Sin embargo, adoptar un nombre distinto deja intacto el problema de fondo. No basta con dejar de etiquetar a las personas como *marginales* si en el razonamiento moral se las considera de esta manera. Por ello, definiendo que concebir a algunas personas como marginales no es un elemento fortuito en la ética animal. Es, de hecho, un elemento central que permite explicar

al especismo, por ser fundamental en el ACM. Si el razonamiento básico es que hay personas que son *marginales* y que hay animales no humanos igual de capaces que estas personas *marginales*, entonces esa supuesta marginalidad es premisa fundamental del argumento que sostiene a la crítica al especismo según Singer.

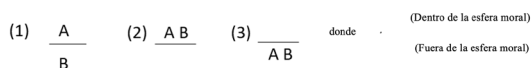
Además de las adaptaciones a las distintas corrientes teóricas, comúnmente se suele hablar de dos versiones del argumento de los casos marginales (Pluhar 1995, Dombrowski 1997). La versión fuerte y la débil. La versión débil se refiere al argumento de los casos marginales expresado en condicional, al enfatizar que *si* los seres humanos tienen un reconocimiento moral específico, *entonces* los animales no humanos también deberían tenerlo. La versión fuerte suele ser expresada de manera similar, pero asumiendo como premisa la condición moral positiva de seres humanos. La versión fuerte del ACM supone que seres humanos tienen, en efecto, un reconocimiento moral pleno. Quienes adoptan la versión fuerte del ACM suelen demandar el mismo reconocimiento moral para animales no humanos. En ambos casos se pretende un mayor/mejor reconocimiento moral para los animales no humanos y no se cuestiona el valor moral de los seres humanos.

Singer (2015) presenta una versión del argumento que podríamos llamar la versión bicondicional⁵, una tercera versión. A diferencia de la versión débil y la versión fuerte, la versión del ACM de Singer cuestiona el valor moral tanto de los animales no humanos, así como de los humanos:

This argument cuts both ways. It could be taken as showing that chimpanzees, dogs, and pigs, along with some other species, have a right to life and we commit a grave moral offense whenever we kill them, even when they are old and suffering and our intention is to put them out of their misery. Alternatively one could take the argument as showing that the severely retarded and hopelessly senile have no right to life and may be killed for quite trivial reasons, as we now kill animals. (Singer 2015, 53)

La versión bicondicional es la más problemática de las versiones del argumento de los casos marginales. Según el autor de *Animal Liberation*, cabe la posibilidad de que el valor moral de seres humanos *marginales* —es decir, cuya discapacidad sea cognitiva severa— esté sobrevalorado. De acuerdo con la posición de Singer (1980) habríamos de repensar si una persona en condición de discapacidad severa podría ser objeto de investigación científica, dado que en un cálculo utilitarista esta persona no sufriría tanto como una persona en plena capacidad cognitiva y, bajo el supuesto de que haya un beneficio obtenido por la investigación científica, parece plausible suponer que el beneficio obtenido será mayor que el sufrimiento de esta persona *marginal*.

Podríamos interpretar la sugerencia de Singer a través de la siguiente imagen: supongamos que denominamos al conjunto de personas discapacitadas con la letra «A» y con la letra «B» al conjunto de los animales no humanos cognitivamente tan complejos como los seres humanos del conjunto A. Ahora supongamos que planteamos una línea de división, que representa el límite entre aquello que consideramos está dentro de la esfera moral y aquello que no lo está. Mientras que las versiones débil y fuerte del ACM plantean un tránsito del escenario (1) al escenario (2), donde el conjunto B pasa a ser considerado en la esfera moral de la misma manera que el conjunto A, en la versión bicondicional hay dos escenarios posibles como resultado del tránsito del escenario (1), sea hacia el escenario (2) pero también hacia el escenario (3):



En el escenario (3) el conjunto A se coloca fuera de la esfera moral lo que supone una exclusión de los seres humanos discapacitados en aras de la consistencia. A diferencia de las versiones débil y fuerte del argumento de los casos marginales, los seres humanos marginales, en la versión bicondicional, se presentan en constante desventaja al cuestionar si realmente son parte de la esfera moral. De las personas en plena

capacidad cognitiva no se cuestiona su valor moral ni cabe preguntarse si su estatuto moral está sobrevalorado o no. Es decir, en la versión bicondicional del ACM hay espacio para la posibilidad de despojar de valor moral a personas *marginales*. Apelando a la «falta de capacidades morales» la versión bicondicional del argumento de los casos marginales abre la discusión al respecto de la percepción comúnmente aceptada de las personas cognitivamente discapacitadas⁶ para empeorarla.

Marginalidad: el problema del argumento de los casos marginales

El problema del ACM, que en algún momento se pensó era sólo relativo a su nombre, tiene mayor alcance. Múltiples personas autoras han rechazado el argumento de los casos marginales en sus distintas versiones. Tomemos a Cora Diamond (2004, 96) quien argumenta que el ACM es oscuro⁷. Ahora, en relación con Diamond y suponiendo que el ACM es oscuro por insensible, Daniel Dombrowski sostiene que la insensibilidad que se detecta proviene de la tesis utilitarista según la cual es moralmente permisible sacrificar los intereses de individuos sintientes por mor de un bien mayor y no del argumento de los casos marginales mismo (2006, 227). Dombrowski trae a colación dos de las interpretaciones más famosas del ACM, la de Peter Singer y la de R.G. Frey para argumentar que el problema surge en el compromiso con el argumento de la reemplazabilidad. Así, el éxito del argumento de los casos marginales no se debilita a la luz de la crítica de Diamond (2004), pues la oscuridad —la insensibilidad— no se encuentra en el argumento de los casos marginales como tal, sino que se confunde con la típica versión utilitarista del argumento y su compromiso con el argumento de la reemplazabilidad.

No obstante, las versiones no utilitaristas del argumento de los casos marginales continúan asumiendo la existencia de personas *marginales* así como la superioridad moral del ser humano *normal*. Es decir, la crítica de Diamond no se

agota en el argumento de la reemplazabilidad, sino que u crítica es más amplia:

the Singer-Regan approach makes it hard to see what is important either in our relationship with other human beings or in our relationship with animals (...) There is nothing in the discussion which suggest that a cow is *not* something to eat; it is only that one must help the process along. (Diamond 2004, 95)

En este sentido el argumento es insensible, no basta con enfocar los tratos diferenciados a individuos que en términos morales son aparentemente iguales. Diamond se refiere a la manera en que se concibe tanto el ser humano como el animal no humano. La posibilidad de que el animal no humano sea comida se da por sentado, es decir, el problema surge al considerar a los animales no humanos como aquello que aparentemente es comida mientras que los seres humanos difícilmente serán considerados comida. Para que esto sea posible media una serie de supuestos que no necesariamente están bien fundamentados. Diamond propone repensar lo que denomina «intuiciones preteóricas», una de las cuales encapsula las pretendidas diferencias que separan a los seres humanos del resto del mundo animal.

En realidad, lo que Dombrowski consideró insensibilidad responde a las intuiciones más básicas que acompañan al ACM. Diamond identifica el alcance del problema en el argumento de los casos marginales. Suponer que hay diferencias que separan a los seres humanos del resto del mundo animal y que estas diferencias son suficientes para justificar la discriminación moral es un problema que no se soluciona al cambiar un nombre. El problema del ACM está en el uso que se hace de estos supuestos básicos.

Sesgo capacitista en el argumento de los casos marginales

Sin embargo, Diamond pierde de vista que el problema de las diferencias también está presente en el contraste entre los seres humanos *capacitados* y *discapacitados* o *normales* y

marginales. El problema del argumento de los casos marginales surge desde que se acepta la noción de marginalidad para clasificar a diversas formas de vida humana. De la misma manera en que Diamond rebate las pretendidas diferencias entre seres humanos y animales no humanos, la noción de marginalidad que se plantea en el ACM se cae al considerar el sesgo capacitista implícito. La diferencia que explica distinto valor moral de seres humanos sobre la base de capacidades que se poseen o no es moralmente insostenible, por suponer que poseer esas capacidades es necesariamente mejor y, por lo tanto, un argumento moral válido.

Esta diferencia es encapsulada en el criterio de discriminación moral del argumento de los casos marginales. Horta (2014) lo denomina criterio C. Este criterio consiste en identificar capacidades [humanas], puntualmente: (1) ciertas capacidades cognitivas o lingüísticas, la capacidad de responder a sus deberes (o capacidades relacionadas a estos) o [con] (2) el hecho de mantener vínculos emocionales con agentes morales u otros individuos, el estar en una situación de poder sobre otros individuos, el interactuar cotidianamente con estos individuos o, en general, al mantener una relación privilegiada con ellos (Horta 2014, 144). En este sentido, el criterio C es el punto de referencia desde donde se compara a animales no humanos con animales humanos. Estas comparaciones entre individuos de la misma especie y posteriormente entre individuos de distintas especies parece ser un elemento necesario al hacer ética animal. Cuando mínimo, Singer (2009, 568) defiende que las comparaciones entre seres humanos y animales no humanos son inevitables si queremos aclarar las bases del estatuto moral de los unos y los otros.

El argumento de los casos marginales logra cuestionar que el valor moral dependa de la mera pertenencia a una especie. Sin embargo, implícitamente acepta la discriminación moral a partir de otro criterio, el criterio C. Por lo que, en efecto, el razonamiento moral que se defiende desde el argumento de los casos marginales no es especista, pero sí es capacitista. Quienes apelan al ACM han ignorado las premisas capacitistas sobre las cuales descansa el argumento mismo, de modo que están dejando de lado otros

prejuicios, a partir de los cuales se legitiman prácticas de opresión hacia animales no humanos y seres humanos.

La crítica al sesgo capacitista se centra en el énfasis injustificado en las capacidades humanas que se toman como criterio de delimitación moral. En la discusión sobre los animales no humanos en la ética, se perdieron de vista muchas otras aproximaciones al enfocarse con exclusividad en el criterio C. Con ello, se pierde de vista que, al seguir este patrón, la discusión se reduce a aquella sobre la capacidad mínima que debe tener un individuo para ser digno de consideración moral. Ese énfasis injustificado es lo que busco objetar a través de la crítica por sesgo capacitista en el ACM. La crítica al sesgo capacitista sostiene que la valoración positiva de capacidades humanas es resultado de una serie de creencias, procesos y prácticas que suponen una versión ideal de quien es considerado parte de la esfera moral, de modo que quienes no correspondan a esa versión ideal, serán objeto de prácticas discriminatorias.

Capacitismo⁸

La noción de capacitismo nace en el seno de los Estudios críticos de la discapacidad y se refiere al prejuicio y a la discriminación justificados en la falta de capacidades típicamente identificadas como propias de la especie a la que se pertenece. Dicha carencia se entiende como un elemento ontológicamente relevante y se toma como la condición de posibilidad de la discriminación hacia personas *no-capacitadas*. El concepto de *capacitismo* nace como una propuesta para cambiar el enfoque desde el cual se trabaja dentro de los Estudios críticos de la discapacidad. Este campo de estudio se enfoca en la discapacidad y este énfasis ha hecho que la producción académica contenga serias distorsiones, lagunas y omisiones al respecto de la producción social de la discapacidad y refuerce la perspectiva de las personas capacitadas al respecto de la discapacidad (Campbell 2009, 3-4). En este contexto, Campbell se inserta en una corriente que, a través del estudio de la discapacidad, busca

entender la producción, operación y preservación del capacitismo.

A diferencia de las otras ramas de los estudios sobre discapacidad, los referentes al capacitismo se enfocan en el concepto de capacidad que compone la dupla de la dis-capacidad. Es decir, para que haya un concepto como el de discapacidad es necesario el concepto de capacidad. Bajo este razonamiento se analiza y repasa aquello que entendemos por discapacidad y el conocimiento al respecto de esta. Suele entenderse a la discapacidad desde la mirada sesgada del *otro capacitado*:

An Abled imaginary relies upon the existence of a hitherto unacknowledged imagined shared community of able-bodied/minded people held together by a common ableist homosocial world view that asserts the preferability and compulsion of the norms of ableism (...) Ableistnormativity results in compulsive passing, wherein there is a failure to ask about difference, to imagine human beingness differently. (Campbell 2009, 4)

Los estudios sobre capacitismo se enfocan en las diferencias entre personas en relación con sus capacidades, así como la importancia y relevancia de estas diferencias. Es decir, la crítica al capacitismo insiste en la concepción de lo que se piensa como mejor en términos de capacidades y que se intenta normalizar a través del imaginario moral. Según el discurso capacitista, hay un conjunto, *todos*, que nos incluye en virtud de *nuestras* capacidades. Al carecer de estas capacidades, la persona —excluida del conjunto— será considerada como inferior:

[ableism is] A network of beliefs, processes and practices that produces a particular kind of self and body (the corporeal standard) that is projected as the perfect, species-typical and therefore essential and fully human. Disability then is cast as a diminished state of being human. (Campbell 2001 citado en Campbell 2009, 5)

La disputa se encuentra en lo que constituye lo humano y permite a su vez entender lo no humano o, en su defecto, lo *menos* humano.

Según Campbell (2009, 8-9) las prácticas capacitistas dependen de la aceptación pasiva de las personas, sin preguntas ni cuestionamientos; la disposición para aceptar un mundo donde, con claridad, se puede distinguir entre la discapacidad y la capacidad, donde cabe concebirse como discapacitado(a), frente a aquellas personas *normales*, es decir, frente a aquellas personas capaces. Explica Campbell que las prácticas capacitistas no son sólo represivas, sino que también moldean a la realidad⁹ (2009, 10). El capacitismo crea una realidad, por ejemplo, al naturalizar la dupla *capacidad y discapacidad*, según la cual, la capacidad es superior gracias a la supuesta inferioridad de la discapacidad.

Similar a aquello que dentro de la teoría crítica de la raza se denomina *racismo internalizado*, según el cual las representaciones negativas de un grupo humano específico dan pie a una concepción negativa de sí mismo y a la regulación de comportamientos, la discapacidad, como punto de partida que, implica el *ser menos* o estar en desventaja, produce lo que podría llamarse *capacitismo internalizado*, el cual es el resultado de un proceso acumulativo y siempre recurrente (Campbell 2009, 21-22). Se impone que las personas discapacitadas deban aceptar el discurso capacitista y funcionar dentro de él, pues sólo de esta manera podrían conseguir ciertas *ventajas* que, según este discurso dominante, les son concebidas para promover un estado más cercano a la normalidad, es decir, a la capacidad. En algunos casos, las personas que aceptan el discurso están conscientes de que el discurso les es de utilidad, pero no les representa. Sin embargo, hay casos en los cuales las personas aceptan el discurso capacitista como propio. Es esto último lo que se denomina capacitismo internalizado. El capacitismo internalizado puede ser peligroso en tanto que el individuo discapacitado debe adoptar y asumir una identidad ajena (Campbell 2009, 26). Esta identidad ajena concibe a la discapacidad como un estado de excepción. Se niega a concebir a la discapacidad como una forma de ser y para lograrlo insiste en la naturaleza provisional o tentativa de la discapacidad. De esta manera, se construye una perspectiva de la discapacidad según la cual las personas discapacitadas son *menos afortunadas* que las personas normales,

es decir, las personas capacitadas. Asimismo, se construye y se mantiene la creencia generalizada según la cual las personas no capacitadas necesitan modificarse o mejorarse para llegar a ser o parecerse a las personas capacitadas y, de esta manera, alcanzar el florecimiento máximo.

En función de un capacitismo implícito, las personas pueden ser consideradas moralmente inferiores a otras por carecer de ciertas capacidades cognitivas. Dado su infortunio —es decir, su discapacidad— son casos *paradigmáticos* que, no siendo personas *normales*, suponen retos para la filosofía moral. Al ser personas menos afortunadas (dado que su discapacidad no les permite ser *normales*), se abre espacio para la comparación y la equiparación con animales no humanos, tal como lo hace Singer (1980, 2009), no para plantear reflexiones al respecto de las formas de discriminación de las que son víctimas estas personas, sino para ensanchar la distancia entre las características de quien es considerado en completa valía moral (v.g. la persona *normal*), y quien, por sus diferencias, puede ser objeto de discriminación. En este sentido, la separación a la que se refiere Diamond (2004) va más allá de la separación entre seres humanos y animales no humanos. Para que el argumento de los casos marginales sea posible, es necesario una separación entre seres humanos *normales* frente a seres humanos discapacitados—*marginales*—por un lado, y seres humanos frente a animales no humanos, por otro.

¿La marginalidad es posibilidad de degradación moral o un sesgo capacitista?

En su defensa del argumento de los casos marginales, Óscar Horta sostiene que el argumento logra superar las objeciones que se le planteen. Sin embargo, ¿sucede lo mismo si el argumento de los casos marginales se somete al escrutinio por su sesgo capacitista?

La mayoría de los comentarios en contra del ACM se refieren a la posibilidad de lo que denominan *degradación moral*, al entender al argumento de los casos marginales como una

ofensa por desvirtuar de valor moral a quienes no cumplen con el criterio C. En ese sentido, Horta retoma la preocupación expresada por Francis y Norman (1978) y por Posner (2004) quienes plantean que aquellas personas que no satisfacen el criterio C han de quedar desprovistas de consideración moral y podrían recibir el mismo trato que los animales no humanos. Horta sostiene que estos autores malinterpretan el argumento y su propósito, «lo que aquí ocurre, en realidad, es que esta línea crítica asume lo que se supone que el argumento pretende cuestionar» (2010a, 65). Sin embargo, cabe apuntar que tanto Horta (2010a, 2010b), Francis y Norman (1978) y Posner (2004) no cuestionan el sesgo capacitista implícito, al asumir la validez de la afirmación según la cual los seres humanos *normales* son de alguna manera *más morales* que las personas *no normales*. En este sentido, se ignora lo problemático de la valoración positiva de una(s) capacidad(es) que se entienden como comunes a la mayoría de los seres humanos y se toma como verdadera tal valoración. En dicha dinámica opera el sesgo capacitista al asumir la validez de una degradación moral a partir de la carencia de una capacidad (el denominado criterio C). Por su parte, Rodman (1977) defiende que la comparación en el argumento de los casos marginales es insostenible pues se compara a animales no humanos *normales* con seres humanos *anormales*. Sin embargo, el problema no es que el sujeto de la comparación esté en desventaja, es decir, quién sea degradado o anormal, sino en la perspectiva según la cual hay individuos normales y anormales, o afortunados y desafortunados.

Desde el punto de vista de Holland (1984) la degradación moral sería teóricamente insostenible porque la discapacidad es en realidad un infortunio y, por ello, debe considerarse como tal. Sostiene que hay un motivo moralmente relevante que diferencia a seres humanos discapacitados de los animales no humanos, a saber, «la compensación por el infortunio sufrido». Infortunio que también puede ser sufrido por animales no humanos¹⁰. De esta manera, no cabe comparar a seres humanos en condiciones de infortunio con animales no humanos que no están en las mismas condiciones de infortunio. En este caso, el sesgo capacitista permite pensar que la discapacidad

es un infortunio y que la compensación es un reconocimiento del infortunio sufrido.

La concepción de la discapacidad como un infortunio es frecuente. Considerar a la discapacidad como sinónimo de *infortunio* sólo es posible a través de la lente del sesgo capacitista y de la perspectiva de la persona capacitada. Desde este punto de vista, hay un modo de ser humano ideal que posee cierta(s) capacidad(es), por lo que, quien carezca de estas capacidades está necesariamente *mal*, en este caso, en medio de un *infortunio sufrido*. Con esto queda manifiesto que el sesgo capacitista posibilita que la discapacidad esté legítimamente considerada como menos valiosa que la capacidad.

John McMahan sostiene que la discapacidad cognitiva es un infortunio y entiende al infortunio como un término comparativo entre la calidad de vida y un estándar al respecto del cual esta calidad se compara (1996, 9). McMahan plantea que la discapacidad es un infortunio en sí mismo y en comparación con el resto de las personas. Presenta un argumento comparativo sostiene que, en comparación con otras personas, estas personas cognitivamente discapacitadas están en una mala situación, por lo que se les debe una compensación especial. Y un argumento no comparativo que enfatiza que, aunque todas las personas fueran personas cognitivamente discapacitadas, la discapacidad cognitiva continuaría siendo un infortunio por lo que merecen una compensación (1996, 6). De modo que hay motivos moralmente relevantes que diferencian a personas en condición de discapacidad cognitiva de animales no humanos: su infortunio.

La posición de McMahan al respecto de la discapacidad es insostenible habida cuenta de la crítica al capacitismo. Sólo a través de la lente capacitista se puede explicar cómo la vida de una persona *normal* es *mejor* que la de una persona *marginal*, *anormal* o discapacitada. Sin embargo, la posición de este autor no dista de la creencia común al respecto de la discapacidad. El sesgo capacitista está implícito en el argumento de los casos marginales de la misma manera que este sesgo está implícito en el antropocentrismo moral, al suponer que la discapacidad cognitiva es un infortunio que ha de ser compensado o al considerarla como una condición indeseada.

Desde el punto de vista de los Estudios críticos de la discapacidad, la discapacidad como un infortunio no es más que una construcción social alimentada por el sesgo capacitista.

Pensar a la discapacidad como infortunio es una de las maneras posibles de reafirmar la distancia entre seres humanos *normales* y seres humanos discapacitados. No obstante, es posible omitir la categoría de infortunio sin dejar, por ello, de considerar a las personas discapacitadas como personas desafortunadas. Tómese, por ejemplo, a Narveson (1987), quien sostiene que los seres humanos discapacitados reciben un trato diferente al trato que tienen los animales no humanos en función de «los intereses que tenemos de por medio». Es decir, tanto animales no humanos como seres humanos discapacitados están en la misma condición, pero hay intereses distintos para los unos como para los otros. El sesgo capacitista produce una noción de normalidad en relación con las capacidades que usualmente se identifican como humanas, de esta noción se genera un *nosotros* y un *ellos/los otros*. En la crítica de Narveson, el *nosotros* se identifica con quienes pueden disponer del *ellos/los otros*, que pueden ser seres humanos o no, con características específicas. Seres vivos, humanos o no, siguen siendo objeto de discriminación al carecer de capacidades propias de los *humanos normales*.

Desde la perspectiva del capacitado, todo aquello que no sea *igual* a sí mismo será un *otro*. El argumento de los casos marginales depende de generalizaciones erróneas a propósito de la persona discapacitada, que son pensadas desde la perspectiva de la persona capacitada. Para que el argumento tenga sentido es preciso pensar un *nosotros*—personas en plena capacidad psicológica, cognitiva, emocional, etc.—cuya consideración moral nunca se cuestiona. Este *nosotros* se contrasta con los *otros* (seres humanos marginales por un lado y animales no humanos, por el otro), que, aunque diferentes, están en la misma condición moral: su valor moral está siempre en cuestionamiento.

Que la discapacidad se considere como un infortunio, que la persona discapacitada sea *anormal* o que sea menester considerar los intereses, las relaciones o los vínculos que median

su vida para justificar el valor moral, son todas observaciones que fallan al aproximarse al problema de fondo. El reto que supone la persona *marginal* para la filosofía moral es un reto aparente pues no debería esperarse de la persona discapacitada que se asemeje a la persona capacitada. La degradación moral es producto de una concepción capacitista de la valoración moral.

Es en la versión bicondicional del argumento de los casos marginales, donde mejor se percibe esta posible degradación moral al repensar el trato de animales no humanos y seres humanos. Holland (1984) cuestiona que esta versión fácilmente puede utilizarse para argumentar un trato peor hacia personas discapacitadas, dada su *cercanía* a animales no humanos, ambos objetos de discriminación. Sin embargo, el problema de fondo se refiere al supuesto de que las personas discapacitadas están más cerca de animales no humanos en tanto que ambos *carecen* de las capacidades de las personas *plenamente* morales. Que la consideración moral dependa de capacidades autoexaltadas es posible en la medida en que consideramos que la posesión de estas capacidades es eminentemente *mejor* y por esto, *más* moral. A esta concepción capacitista de la valoración moral se refiere el sesgo capacitista y quienes apelan al argumento de los casos marginales no perciben el capacitismo que está implícito. De esta manera, se ha desviado la discusión hacia argumentos en favor o en contra de algún criterio específico y con ello, se ha perdido de vista que la pregunta inicial reside en la defensa de animales no humanos, más allá de sus capacidades.

Notas

1. Este artículo se basa en un capítulo de mi investigación de tesis de maestría.
2. En adelante, alternaré entre «argumento de los casos marginales» y su abreviación, «ACM».
3. Al respecto del uso de las comillas dobles a lo largo de todo el texto, están serán exclusivas para colocar en entredicho la expresión o palabra. Para lo referente a citas o énfasis, usaré las comillas angulares.
4. El cual, para efectos del presente texto, continuaré denominando «argumento de los casos marginales» o a través de las siglas ACM, por dos razones, la primera al respecto del uso común y la segunda, en función de los intereses de esta investigación.
5. Si bien en su sentido lógico *bicondicional* no es exactamente apropiado, tómese bicondicional como una adaptación de aquello que condiciona a ambas partes. En este sentido, utilizo bicondicional como metáfora de según la lógica simbólica. Es decir, ambas partes involucradas tienen un estatuto moral *positivo* o ambas partes un estatuto moral *negativo*. La metáfora de la que me sirvo es en relación con la aplicación del mismo valor de verdad, lo que aquí transgredo al valor moral. Agradezco a quien revisó anónimamente por esta observación.
6. Al respecto del uso de la expresión *persona discapacitada* en vez de *persona en condición de discapacidad*, asumo la posición de Campbell (2009, 121): «I argue that contrary to the neo-liberalist ‘spin’ of empathising ‘personhood first and disability second’, disability cannot be subordinated or detached; it is part of the (disabled) person – it enfolds us (rather like sex and race). I argue that the disabled experience does create difference – a valuable difference – a different perspectivism or mind style of living in the world». En este sentido, utilizo la expresión «persona discapacitada» como una categoría de reapropiación, dado que muchas personas discapacitadas nunca dejarán de ser discapacitadas, es decir, no están en ninguna *condición* que vaya a cambiar o que tenga que cambiar. La expectativa del cambio, el querer dejar de ser persona discapacitada, es un tema de amplia discusión entre las personas que teorizan sobre la discapacidad. Una de las posiciones al respecto es que la noción de *condición* es capacitista por asumir que como condición que es supone que en algún momento se acabará. Que se piense a la discapacidad como una condición, podría fácilmente sugerir que en algún momento esa persona será *normal*, que ya no estará en alguna condición que queramos acabar. Sería capacitista entonces al asumir que la discapacidad es un estado del cual se quiere salir o se quiere evitar.
7. La autora utiliza el adjetivo *obtuse*, sin embargo, la traducción literal de esta palabra al castellano no captura aquello a lo refiere la autora, razón por la cual la he traducido como «oscuro».
8. *Ableism* en su original inglés.
9. En el original: «for the practices of ableism, is that such orderings are not just repressive but they are ultimately productive». Es decir,

el capacitismo genera también una especie de lente a partir de la cual entender el mundo, que no sólo afecta negativamente a la persona, sino que también moldea cómo la persona se piensa a sí misma, en comparación con aquello que ella misma considera *normal* o ideal en términos de características físicas, mentales o cognitivas.

10. No obstante, para este autor, el infortunio sólo es relevante si es sufrido por seres humanos.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Elizabeth. 2004. «Animal Rights and the Values of Nonhuman Life». En *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, editado por Marta Nussbaum y Cass Sunstein, 277-298. New York: Oxford University Press.
- Campbell, Fiona Kumari. 2009. *Contours of ableism*. London: Palgrave Macmillan.
- Cohen, Carl. 1986. «The case for the use of animals in biomedical research». *New England Journal of Medicine* 315: 865-870.
- Diamond, Cora. 2004. «Eating meat and Eating People». En *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, editado por Marta Nussbaum y Cass Sunstein, 93-107. New York: Oxford University Press.
- Dombrowski, Daniel. 1997. *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*. Urbana: University of Illinois Press.
- . 2006. «Is the Argument from Marginal Cases Obtuse?». *Journal of Applied Philosophy* 23, n° 2: 223-232.
- Francis, Leslie y Richard Norman. 1978. «Some Animals Are More Equal than Others». *Philosophy* 53, n° 206: 507-527.
- Holland, Allan. 1984. «On Behalf of Moderate Speciesism». *Journal of Applied Philosophy* 1, n° 2: 281-291.
- Horta, Óscar. 2010a. «El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 1: la relevancia moral de los contraejemplos a las defensas del antropocentrismo». *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 10: 55-85.
- . 2010b. «El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 2: consideración honoraria y evaluación general del argumento». *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 10: 86-104.
- . 2014. «The scope of the Argument from Species Overlap». *Journal of Applied Philosophy* 31, n. ° 2: 142-154.
- McMahan, John. 1996. «Cognitive Disability, Misfortune and Justice». *Philosophy & Public Affairs* 25, n° 1: 3-35.
- Narveson, Jan. 1977. «Animal Rights». *Canadian Journal of Philosophy* 7, n°1: 161-178.
- Narveson, Jan. 1987. «On a Case for Animal Rights». *The Monist* 70, n° 1: 31-49.
- Pluhar, Evelyn. 1995. *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham: Duke University Press.
- Regan, Tom. 1979. «An examination and defense of one argument concerning animal rights». *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 22, n° 1-4: 189-219.
- Rodman, John. 1977. «The Liberation of Nature?». *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 20, n° 1-4: 83-131.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation*. New York: Harper Collins.
- . 1980. *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- . 2009. «Speciesism and moral status». *Metaphilosophy* 40, n° 3-4: 567-581.
- . 2015. *Animal Liberation 40th anniversary edition*. New York: Open Road Media.

Melissa Rivera Fallas (melissa.riverafallas@ucr.ac.cr) es docente de la Universidad de Costa Rica y egresada de la Maestría Académica en Filosofía de la misma casa de estudios. Sus temas de interés giran en torno a la filosofía moral.

Recibido: 13 de agosto, 2024.
Aprobado: 16 de febrero, 2025.

Jorge Granados Zúñiga

An Analysis of Darwin's Theory of Natural Selection from Leibniz's Perspective

Resumen: *Charles Darwin publicó seis ediciones de El origen de las especies durante su vida y, partiendo de la premisa de que este libro es de naturaleza filosófica, aquí se analiza el capítulo IV de dicha obra para buscar los elementos que subyacen a la explicación de la selección natural a lo largo de las siete ediciones. Utilizando los criterios establecidos por Leibniz en su Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio, se determinó que la calidad filosófica en la primera edición es intermedia y aumentó en las ediciones siguientes, principalmente en la tercera en comparación con la segunda.*

Palabras clave: *Selección natural, Darwin, calidad filosófica, Leibniz, evolución biológica.*

Abstract: *Charles Darwin published six editions of The Origin of Species during his lifetime. Starting from the premise that said book is philosophical, Chapter IV of the work was analyzed here to find the elements underlying the explanation of natural selection throughout the six editions. Using the criteria established by Leibniz in his Dissertation on the Philosophical Style of Nizolio, it was determined that the philosophical quality in the first edition is intermediate and increased in the following editions, mainly in the third compared to the second.*

Keywords: *Natural selection, Darwin, philosophical quality, Leibniz, biological evolution.*

1. Introduction

Charles Darwin is known as the father of the theory of evolution (Ruse, 2009). In his seminal work *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of the Favoured Races in the Struggle for Live*, published in its first edition in 1859, he proposes that natural selection is the causal mechanism behind the emergence of organisms over time and devotes chapter IV to describing this mechanism. During the life of its author, six editions of *The Origin of Species* were published between 1859 and 1876, and, despite being a fundamental work in the further development of biological sciences for authors such as Popper (1985, p. 235), it is not scientific but philosophical in nature.

Starting from this premise, the objectives of this essay were to analyze Chapter IV of *The Origin of Species* to look for the philosophical elements underlying the explanation of natural selection and to evaluate the internal coherence and the explanatory value in the approach of the principle of natural selection along the six mentioned editions. The question that arises here is: Was there a significant change in philosophical



quality between the consecutive editions of *The Origin* that Darwin published during his lifespan? Furthermore, if so, can this change be related to the author's knowledge construction process? In this sense, it would be relevant to determine whether an analysis such as the one proposed would allow us to detect the elements that the author has considered in constructing his philosophical discourse.

The next step was to find an appropriate criterion to evaluate the philosophical quality of the text that, moreover, was before or contemporary with Darwin so that there was a possibility that he knew it. Such may be Gottfried Leibniz, whose work *Dissertation on the Philosophical Style of Nizolio* (Leibniz, 1993) systematizes a methodology for analyzing philosophical texts. In some of his correspondence, Darwin seems to evidence his knowledge of Leibniz's philosophy when he maintains that the continued creation of monads is an unnecessary and unfounded doctrine (letter to Lyell, October 11th, 1859, Darwin, 1898, p. 6), and, when response to Bronn's objection related to the impossibility of explaining the origin of life Darwin refers to Leibniz (sic) objection to Newton's gravitational theory (letter to Asa Gray, February 23rd, 1860, Darwin, 1898, pp. 83-84). With those objectives in mind, it was decided to follow Leibniz's recommendations to study philosophical texts (Leibniz, 1993), incorporating some authors' comments on Darwinian theories.

2. Methodological considerations

Leibniz sets out ten criteria, and I have arbitrarily assigned a numerical value to each one to determine what I call the index of philosophical quality. This intends to obtain a line of comparison between the analyzed texts. The characteristics that determine a good philosophical quality of texts, based on Leibniz's criteria, are the following:

1. Philosophical studies: A relationship between the author's philosophical studies and their coincidences and discrepancies with previous and contemporary authors.
2. The contributions of the work: An analysis of the contributions that the work studied makes to the field, including its shortcomings and discoveries.
3. The quality of the discourse: A verification of the qualities of the philosophical discourse, among which the following should be found:
 - i. Clarity is the use of words known to everyone who «pays attention»|
 - ii. The quality of the terms used is based on the notion that the standard for using terms should be either the most concise popularity possible or the most popular concision possible.
4. Achromaticity: A determination of the achromaticity of the text, that is, the definition of whether the proposed philosophy is achromatic (in which everything is demonstrated) or exoteric (in which certain things are stated without demonstration and explained by examples and comparisons proposed topically). The latter style is considered not very rigorous and accurate.
5. Good interpretation and non-slander: A reference to the errors of interpretation or even slander that the author incurs concerning other authors who serve as references. This recommendation is related to number 1; it would imply a critical analysis of the background of the text under study and could influence what was called by Umberto Eco «*intentio auctoris*» (Eco, 1992, pp.29-32).
6. Good sense by itself indicates whether the text must be hunted for meaning through innumerable conjectures. If so, the discourse does not deserve praise, for its clarity will be obscure if the reader must arrive at its meaning from external circumstances.
7. Respect for the rule of nominals: A comment related to the respect for the rule of nominals, namely, do not multiply entities or assumptions unnecessarily since the truth

depends on the names given to things, and names depend on human discretion.

8. The use of induction: An evaluation of the principle that there is no science by demonstration but simply a process of induction, keeping in mind that if the cause is the same or similar in all cases, the effect will be the same or similar in all cases and that the existence of a thing that is not perceived is not presupposed: everything that is not presupposed in practice must be taken for nothing before it is proved. This could be a valuable recommendation from an epistemological point of view. Here, Leibniz agrees with Descartes (2006) when he points out not to admit anything as true unless he knew with evidence that it was or that only mathematicians have been able to find some demonstrations, and with the Kant's notion of knowledge as a product of a combination of understanding and sensitivity (Kant, 2006).

To quantify these characteristics to have a more measurable notion of the quality of philosophical discourse, it could be thought that the fulfillment of each of Leibniz's criteria could be assigned one of three levels: 1. Low, 2. Intermediate, and 3. High. In this way, a trait such as respect for the nominal rule that is met at a high level will have a rating of 3 in that item, while a discourse with a low achromaticity will have a rating of 1 in that characteristic. Considering that the quality of the discourse has two components (clarity and quality), the above list consists, then, of nine characteristics and, therefore, a philosophical text in which all of them are evaluated with the proposed numerical scale, which could have a total rating of between 9 points (low quality) and 27 points (high quality). Thus, based on the criteria proposed by Leibniz and with the scale indicated above, it is possible to figure out a percentage of quality of the philosophical discourse that would result from the sum of the points obtained in the evaluated categories divided by 27 and multiplied by 100. According to the indicated criteria, this percentage would then range between 33% and 100%, depending

on whether the text in question has a low or a high philosophical quality.

The texts used to carry out this analysis come from Darwin's complete works as they appear in *The Complete Works of Charles Darwin Online* (available at <http://darwin-online.org.uk/>), where the texts appear in PDF format and have been scanned from the original editions. To compare the successive editions, the texts in PDF format were copied to the Word format of Office 2007, and the text comparison program *Compare it! 4.1* was used (available at <http://www.grigsoft.com/wincomp3.htm>).

Considering the above, the objectives of this essay are:

1. To carry out an analysis of chapter IV of *The Origin of Species* in its first edition to assign it the percentage of quality of philosophical discourse, defining the latter according to Leibniz.
2. To compare chapter IV of the first edition of *The Origin of Species* with six successive editions published by Darwin in his lifespan.

3. Chapter IV of The Origin of Species in the six successive editions

Table 1 shows the publication dates of the six editions of *The Origin of Species* that appeared during the author's lifetime and the respective indexes of *Chapter IV*. Notably, the first three editions were published in consecutive years, while the last three were published at three-year intervals. The most extended period occurred between the third and fourth editions, five years. The short time between the publication of the first and third editions raises the question of why the author considered the preparation of these editions necessary and whether this was related to any significant change in the content of the respective texts or was just a sales issue. The length of pages of chapter IV in the first six editions and the sixth corrected edition was 51 (first and second), 65 (third), 66 (fourth), 74 (fifth), and 44 (sixth and sixth corrected). Thus,

the most notable changes concerning the amount of text are observed in the third and fifth editions (increases) and sixth (decreases). These changes in the length of the text are due to:

1. In the third edition, new sections were introduced: *Advance in organisation — Low forms preserved — Objections considered — Indefinite multiplication of species — Summary*,
2. In the fifth edition one more new section was introduced: *Uniformity of certain characters due to their unimportance, and to their not having been acted on by Natural Selection*,
3. In the sixth edition, the sections: *Objections considered — Uniformity of certain characters due to their unimportance, and to their not having been acted on by Natural Selection*, from the previous edition, are restructured in the section *Convergence of character*.

Table 1: Year of publication of the six editions of *The Origin of Species* published during the life of its author and respective content of *Chapter IV* (Continues)

Edition	Year	Contents of Chapter IV
1	1859	NATURAL SELECTION. Natural Selection — its power compared with man's selection — its power on characters of trifling importance — its power at all ages and on both sexes — Sexual Selection — On the generality of intercrosses between individuals of the same species — Circumstances favourable and unfavourable to Natural Selection, namely, intercrossing, isolation, number of individuals — Slow action — Extinction caused by Natural Selection — Divergence of Character, related to the diversity of inhabitants of any small area, and to naturalisation — Action of Natural Selection, through Divergence of Character and Extinction, on the descendants from a common parent — Explains the Grouping of all organic beings. 80-130
2	1860	NATURAL SELECTION. Natural Selection — its power compared with man's selection — its power on characters of trifling importance — its power at all ages and on both sexes — Sexual Selection — On the generality of intercrosses between individuals of the same species — Circumstances favourable and unfavourable to Natural Selection, namely, intercrossing, isolation, number of individuals — Slow action — Extinction caused by Natural Selection — Divergence of Character, related to the diversity of inhabitants of any small area, and to naturalisation — Action of Natural Selection, through Divergence of Character and Extinction, on the descendants from a common parent — Explains the Grouping of all organic beings 80-130
3	1861	NATURAL SELECTION. Natural Selection — its power compared with man's selection — its power on characters of trifling importance — its power at all ages and on both sexes — Sexual Selection — On the generality of intercrosses between individuals of the same species — Circumstances favourable and unfavourable to Natural Selection, namely, intercrossing, isolation, number of individuals — Slow action — Extinction caused by Natural Selection — Divergence of Character, related to the diversity of inhabitants of any small area, and to naturalisation — Action of Natural Selection, through Divergence of Character and Extinction, on the descendants from a common parent — Explains the Grouping of all organic beings — Advance in organisation — Low forms preserved — Objections considered — Indefinite multiplication of species — Summary 83-147

Table 1 (Cont.): Year of publication of the six editions of *The Origin of Species* published during the life of its author and respective content of *Chapter IV* (Continues)

Edition	Year	Contents of Chapter IV
4	1866	NATURAL SELECTION. Natural Selection — its power compared with man's selection — its power on characters of trifling importance — its power at all ages and on both sexes — Sexual Selection — On the generality of intercrosses between individuals of the same species — Circumstances favourable and unfavourable to Natural Selection, namely, intercrossing, isolation, number of individuals — Slow action — Extinction caused by Natural Selection — Divergence of Character, related to the diversity of inhabitants of any small area, and to naturalisation — Action of Natural Selection, through Divergence of Character and Extinction, on the descendants from a common parent — Explains the Grouping of all organic beings — Advance in organisation — Low forms preserved — Objections considered — Indefinite multiplication of species — Summary.. .. 90-156
5	1869	NATURAL SELECTION, OR THE SURVIVAL OF THE FITTEST. Natural Selection — its power compared with mans selection — its power on characters of trifling importance — its power at all ages and on both sexes — Sexual Selection — On the generality of intercrosses between individuals of the same species — Circumstances favourable and unfavourable to the results of Natural Selection, namely, intercrossing, isolation, number of individuals — Slow action; Extinction caused by Natural Selection — Divergence of Character, related to the diversity of inhabitants of any small area, and to naturalisation — Action of Natural Selection, through Divergence of Character and Extinction, on the descendants from a common parent — Explains the Grouping of all organic beings — Advance in organisation — Low forms preserved — Objections considered — Uniformity of certain characters due to their unimportance, and to their not having been acted on by Natural Selection — Indefinite multiplication of species — Summary 91-164
6	1872	NATURAL SELECTION; OR THE SURVIVAL OF THE FITTEST. Natural Selection—its power compared with man's selection—its power on characters of trifling importance—its power at all ages and on both sexes— Sexual Selection—On the generality of intercrosses between individuals of the same species—Circumstances favourable and unfavourable to the results of Natural Selection, namely, intercrossing, isolation, number of individuals—Slow action—Extinction caused by Natural Selection— Divergence of Character, related to the diversity of inhabitants of any small area, and to naturalisation—Action of Natural Selection, through Divergence of Character and Extinction, on the descendants from a common parent— Explains the grouping of all organic beings—Advance in organisation—Low forms preserved—Convergence of character—Indefinite multiplication of species—Summary Page 62-105

Table 1 (Cont.): Year of publication of the six editions of *The Origin of Species* published during the life of its author and respective content of *Chapter IV*.

Edition	Year	Contents of Chapter IV
6, with additions and corrections	1876	NATURAL SELECTION; OR THE SURVIVAL OF THE FITTEST. Natural Selection—its power compared with man's selection—its power on characters of trifling importance—its power at all ages and on both sexes—Sexual Selection—On the generality of intercrosses between individuals of the same species—Circumstances favourable and unfavourable to the results of Natural Selection, namely, intercrossing, isolation, number of individuals—Slow action—Extinction caused by Natural Selection—Divergence of Character, related to the diversity of inhabitants of any small area, and to naturalisation—Action of Natural Selection, through Divergence of Character and Extinction, on the descendants from a common parent—Explains the grouping of all organic beings—Advance in organisation—Low forms preserved—Convergence of character—Indefinite multiplication of species—Summary Page 62-105

3.1 First Edition (1859)

Table 2 shows the result of the analysis of chapter IV of the first edition of *The Origin of Species* (Darwin, 1859, pp. 80-130). The best quality characteristic refers to the good interpretation and non-slander of the authors who serve as references for Darwin: he knows contemporary and predecessor authors and refers to them appropriately and coherently.

With an intermediate philosophical quality are the characteristics of the contributions of the work and the quality of the discourse. About the first characteristic, the description of the variety of life forms that currently exist is confused with the mechanism that produces it. The mechanism Darwin calls «natural selection» has no original explanatory capacity; it does not provide any clear explanation for the origin of species but is limited to a poorly founded metaphor full of examples of what, according to the author, is equivalent to human selection. Concerning the second above-mentioned characteristic, the medium quality of the speech is due,

fundamentally, to the author's excessive use of euphemisms and circumlocutions instead of stating his ideas directly.

The rest of the characteristics evaluated were of low philosophical quality, and the reasons are common to most of them: it is noticed the use of multiple terms that are unclear or not previously defined, so the meaning of the text becomes not self-sufficient.

Finally, the main reproach that can be made to Darwin's discourse regarding induction is that no justification is presented to equate natural selection with human selection. On the contrary, Chapter IV seems to give rise to the notion, not only unjustified but erroneous, that, since human selection pursues a particular goal, so does natural selection.

Table 2: Scores of *chapters IV* of *The Origin of Species* in editions 1 to 6 to calculate the percentage of philosophical quality based on the characteristics indicated by Leibniz. The scoring scale is 1=low, 2=medium, 3=high.

Evaluated Characteristic	Edition					
	1	2	3	4	5	6
Philosophical studies	1	1	1	2	2	2
The contributions of the work	2	2	2	2	2	2
Discourse clarity	1	2	2	2	2	2
Discourse quality	2	2	2	2	2	2
Achromaticity	1	1	1	1	1	1
Good interpretation and non-slander	3	3	3	3	3	3
Good sense by itself	1	1	2	2	2	2
Respect for the rule of nominals	1	1	1	1	1	1
The use of induction	1	1	2	2	2	2
Total score	13	14	16	17	17	17
Philosophical quality percentage	48	52	59	63	63	63

Below are indicated some examples of the text that allow the considered characteristics to be evaluated:

1. Philosophical studies

i. pp. 80-81:

...(remembering that many more individuals are born than can possibly survive)...

In this text, which refers to the importance of adaptive advantages in the struggle for existence, the origin of the information is not indicated. However, it is understood that it refers to Malthus.

ii. p.82:

We have reason to believe, as stated in the first chapter, that a change in the conditions of life, by specially acting on the reproductive system, causes or increases variability; ...

Here, there seems to be confusion with Lamarck's concepts. Asa Gray, in his letter to Hooker on January 23rd, 1860, is worried about Darwin been confusing his theories with Lamarck's:

Well, what seems to me the weakest point in the book is the attempt to account for the formation of organs, the making of eyes, &c., by natural selection. Some of this reads quite Lamarckian. (Darwin, 1898, p. 66).

iii. p. 90:

..., which we cannot believe to be either useful to the males in battle, or attractive to the females.

Darwin refers to some neutral characteristics, but this discrepancy concerning his theory is not explained.

iv. p.91:

...but to this subject of intercrossing we shall soon have to return.

However, this discrepancy is subsequently not adequately explained.

v. p.109:

Natural selection acts solely through the preservation of variations in some way advantageous, which consequently endure.

In this text, the phenomenon of annihilation remains unexplained.

2. The contributions of the work

i. pp.82-83:

No country can be named in which all the native inhabitants are now so perfectly adapted to each other and to the physical conditions under which they live, that none of them could anyhow be improved; for in all countries, the natives have been so far conquered by naturalised productions, that they have allowed foreigners to take firm possession of the land.

However, the inhabitants mentioned above exist and can reproduce successfully.

ii. p.84:

It may be said that natural selection is daily and hourly scrutinising, throughout the world, every variation, even the slightest; rejecting that which is bad, preserving and adding up all that is good; silently and insensibly working, whenever and wherever opportunity offers, at the improvement of each organic being in relation to its organic and inorganic conditions of life.

If such is the case, how are neutral variations explained, and can even lower beings reproduce?

In a letter to C. Nägeli on June 12th, 1866, Darwin writes:

The remark which has struck me most is that on the position of the leaves not having been acquired through natural selection, from not being of any special importance to the plant. I well remember being formerly troubled by an analogous difficulty, namely, the position of the ovules, their anatropous condition, &c. It was owing to forgetfulness that I did not notice this difficulty in the 'Origin'. [Nägeli's Essay is noticed in the 5th edition] Although I can offer no explanation of such facts, and only hope to see that they may be explained,... it is not clear to me that a plant, with its leaves placed at some particular angle, or with its ovules in some particular position, thus stands higher than another plant. (Darwin, 1898, pp. 234-235).

iii. p.84:

When we see leaf-eating insects green, and bark-feeders mottled-grey; the alpine ptarmigan white in winter, the red-grouse the colour of heather, and the black-grouse that of peaty earth, we must believe that these tints are of service to these birds and insects in preserving them from danger.

Nevertheless, in this, as in other characteristics described, it is not explained how they originated.

iv. p.88:

But in many cases, victory will depend not on general vigour, but on having special weapons, confined to the male sex.

Despite this circular reasoning and the criticism that sexual selection received (a letter from Darwin to C. Lyell, February 15th, 1860, says:

A stranger writes to me about sexual selection, and regrets that I boggle about such a trifle as the brush of hair on the male turkey,

and so on, Darwin, 1898, p. 79).

Years later Darwin maintains his conviction when he wrote to August Weismann on April 5th, 1872:

I may have erred on many points, and extended the doctrine too far, but I feel a strong conviction that sexual selection will hereafter be admitted to be a powerful agency. (Idem, p. 336).

v. p. 88-89:

Amongst birds, the contest is often of a more peaceful character. All those who have attended to the subject, believe that there is the severest rivalry between the males of many species to attract by singing the females...that female birds, by selecting, during thousands of generations, the most melodious or beautiful males, according to their standard of beauty, might produce a marked effect.

The broad descriptions of natural diversity without any explanation of the mechanisms that give rise to it provoked criticism such as those of the Secrétaire Perpétuel de l'Académie des Sciences:

Enfin l'ouvrage de M. Darwin a paru. On ne peut qu'être frappé du talent de l'auteur. Mais que d'idées obscures, que d'idées fausses! Quel jargon métaphysique jeté mal à propos dans l'histoire naturelle, que tombe dans le galimatias dès qu'elle sort des idées claires, des idées justes. Quel langage prétentieux et vide! Quelles personifications puériles et surannées! O lucidité! O solidité de l'esprit français, que devenez-vous ? (Darwin, 1898, p. 215).

In the same way, a member of the Academy wrote:

What has closed the doors of the Academy to Mr. Darwin is that the science of those of his books which have made his chief

title to fame – the 'Origin of Species', and still more the 'Descent of Man', is not science, but a mass of assertions and absolutely gratuitous hypotheses, often evidently fallacious. This kind of publication and these theories are a bad example, which a body that respects itself cannot encourage. (Idem, p. 400)

vi. p. 89:

...but I have not space here to enter on this subject.

Sometimes, Darwin warns that he has abundant evidence but that, due to space limitations, he cannot provide it, or he will do so later (e.g., Darwin, 1859, p. 89), but the explanations do not appear either.

vii. pp. 89-90:

...that is, individual males have had, in successive generations, some slight advantage over other males,...

The difficulty remains for Darwin to explain these phenomena simply by chance. In a letter to Asa Gray on May 22nd, 1860 (Darwin, 1898, p. 105), he writes:

I am inclined to look at everything as resulting from designed laws, with the details, whether good or bad, left to the working out of what we may call chance. Not that this notion at all satisfies me. I feel most deeply that the whole subject is too profound for the human intellect.

Contemporary authors have discussed the difficulty that the unpredictability produced by random variation represents for the theory of natural selection (Beatty, 2008; Wagner, 2012; Haufe, 2012).

viii. p.91:

Now, if any slight innate change of habit or of structure benefited an individual wolf, it would have the best chance of surviving and of leaving offspring.

As indicated in point 2. v, the description of a characteristic does not explain the mechanism of its appearance.

ix. p.92:

Those individual flowers which had the largest glands or nectaries, and which excreted most nectar, would be oftenest visited by insects, and would be oftenest crossed; and so in the long-run would gain the upper hand.

If so, what about other features? The proposed mechanism does not explain more complex situations.

x. p.93:

No naturalist doubts the advantage of what has been called the "physiological division of labour;"...

Nevertheless, the apparent current advantage of a feature does not explain how it is originated.

xi. pp. 95-96:

...so will natural selection, if it be a true principle, banish the belief of the continued creation of new organic beings, or of any great and sudden modification in their structure.

Darwin came to consider that the greatest value of his theory was, precisely, to offer an alternative to creationism, as he wrote in a letter to Professor Gray on May 11th, 1863:

Personally, of course, I care much about Natural Selection; but that seems to me utterly unimportant, compared to the

question of Creation or Modification.
(Darwin, 1898, pp. 163-164).

xii. p.101:

...in many others it occurs perhaps only at long intervals; but in none, as I suspect, can self-fertilisation go on for perpetuity.

Self-fertilization, as well as intercrossing, as commented in 1. iv, was always problematic for Darwin.

xiii. p.104:

...as long as their conditions of life remain the same, only through the principle of inheritance, and through natural selection destroying any which depart from the proper type; but if their conditions of life change and they undergo modification, uniformity of character can be given to their modified offspring, solely by natural selection preserving the same favourable variations.

Natural selection alone does not explain the origin of species. Despite the author's efforts to explain it, Darwin «felt strongly that the really important point was that the doctrine of Descent should be accepted». (Darwin, 1898, p. 163).

xiv. p.112:

...we see in man's productions the action of what may be called the principle of divergence,...

A *principle* is proposed here, but it is not explained.

xv. p.113:

The more diversified in habits and structure the descendants of our carnivorous animal

became, the more places they would be enabled to occupy.

But it is not explained how such characteristics arise and are fixed.

xvi. p.125:

And the two new families, or orders, will have descended from two species of the original genus; and these two species are supposed to have descended from one species of a still more ancient and unknown genus.

The entire explanation derived from the previously presented diagram is purely speculative and is based on unproven or poorly explanatory premises: divergence, natural selection, and the struggle for existence.

3. The quality of the discourse

i. Clarity

a) p.80:

...that other variations useful in some way to each being...

In several passages of the text, there is uncertainty in determining the biological unit susceptible to natural selection. Here, «each being» is mentioned, but starting with the fifth edition, Darwin goes from referring to the «individual» to talking about the «community» (Darwin, 1859, pp. 87 and 94 versus Darwin, 1869, p. 99 and 109, respectively), or from «incipient species to registered varieties» (Darwin, 1859, p. 110 versus Darwin, 1872, p. 85).

b) p.85:

...such differences would effectually settle which variety, whether a smooth or downy, a yellow or purple fleshed fruit, should succeed.

c) p.91:

...; and from the continued preservation of the individuals best fitted for the two sites, two varieties might slowly be formed.

In the two previous examples, the modifiable biological entity is «variety», not «species», so the nominal rule is not met, and the uncertainty discussed in example 3.i.a) is repeated.

d) p.105:

...has been most favourable for the production of new organic forms, we ought to make the comparison within equal times; and this we are incapable of doing.

However, the mechanism of natural selection as proposed here is impossible to test.

ii. Quality

a) p.82:

...by better adapting them to their altered conditions, would tend to be preserved;

The low quality, in this case, is related to circumlocution.

4. Achromaticity

i. p.81:

This preservation of favourable variations and the rejection of injurious variations, I call Natural Selection.

The problem here, as in other cases, is the absence of a demonstration or evidence since only one possible mechanism is stated.

ii. p. 82:

...,extremely slight modifications in the structure or habits of one inhabitant would often give it an advantage over others;...

However, it is a phenomenon that is not demonstrated. Furthermore, it is a statement that suffers from little achromaticity.

iii. p.83:

As man can produce and certainly has produced a great result by his methodical and unconscious means of selection, what may not nature effect?

Why should such a conclusion follow from such a premise? It seems like an exoteric text.

iv. p.86:

...,and by their inheritance at a corresponding age.

Nevertheless, how this happens at a *corresponding age* is not explained.

v. pp.102–103:

And in this case the effects of intercrossing can hardly be counterbalanced by natural selection always tending to modify all the individuals in each district in exactly the same manner to the conditions of each; ...

So, for the proposed mechanism to be sustained, an isolation condition is required, with which this would become an exoteric statement.

vi. p.110:

From these several considerations I think it inevitably follows, that as new species in the course of time are formed through natural selection, others will become rarer and rarer, and finally extinct.

This is an indirect and unexplained consequence.

5. Good interpretation and non-slander

i. p.83:

And as foreigners have thus everywhere beaten some of the natives, we may safely conclude that the natives might have been modified with advantage, so as to have better resisted such intruders.

Nevertheless, descriptions like this do not imply the appearance of a species.

ii. p.87:

Now, if nature had to make the beak of a full-grown pigeon very short for the bird's own advantage, the process of modification would be very slow, and there would be simultaneously the most rigorous selection of the young birds within the egg, which had the most powerful and hardest beaks, for all with weak beaks would inevitably perish: or, more delicate and more easily broken shells might be selected, the thickness of the shell being known to vary like every other structure.

There is no clarity about which characteristics are preferred and which are rejected by natural selection (this is also observed when comparing the modifications between Darwin, 1859, p. 104 and Darwin 1876, p. 81, as well as between Darwin, 1859, p.115 and Darwin, 1876, p. 89) so the questions arise: are the same variations that are preserved or only the similar ones? and under what circumstances does this preservation occur?

6. Good sense by itself

i. p.83:

Man selects only for his own good; Nature only for that of the being which she tends.

To sustain the «good of the being», conjectures that are not well justified are made.

ii. p. 83:

Under nature, the slightest difference of structure or constitution may well turn the nicely-balanced scale in the struggle for life, and so be preserved.

However, no justification is provided for this.

iii. p.88:

...to say a few words on what I call Sexual Selection.

Nevertheless, perhaps the excessive economy of language goes against the text having clarity in itself.

iv. p.92:

...and the act of crossing, we have good reason to believe (as will hereafter be more fully alluded to), would produce very vigorous seedlings.

However, it does not indicate what those reasons are.

v. p.106:

...and if some of these many species become modified and improved, others will have to be improved in a corresponding degree or they will be exterminated.

The question arises: What evidence supports this statement? *Good sense by itself* is not preserved.

7. Respect for the rule of nominals

i. p.80:

How will the struggle for existence, discussed too briefly in the last chapter, act in regard to variation? Can the principle of selection, which we have seen is so potent in the hands of man, apply in nature? I think we shall see that it can act most effectually. Let it be borne in mind in what an endless number of strange peculiarities our domestic productions, and, in a lesser degree, those under nature, vary; and how strong the hereditary tendency is.

If the struggle for existence was discussed very briefly in the previous chapter, it could have been discussed more fully in this one, but it was not done. A term is introduced that is not explained, namely, the struggle for existence. An attempt at induction is made when trying to equate the phenomenon of human selection with that of natural selection, but the justification of this is not understood. Also, what is a *hereditary tendency*?

ii. p.105:

...; and fewness of individuals will greatly retard the production of new species through natural selection,...

Again, another condition or assumption is necessary to help support the argument.

iii. p.108:

Nothing can be effected, unless favourable variations occur, and variation itself is apparently always a very slow process. The process will often be greatly retarded by free intercrossing.

Here, other required conditions or assumptions appear.

iv. p. 108:

...,I do not believe so. On the other hand, I do believe that natural selection will always act very slowly,...

Beliefs are presented without any demonstration.

v. p.111:

Nevertheless, according to my view, varieties are species in the process of formation, or are, as I have called them, incipient species. How, then, does the lesser difference between varieties become augmented into the greater difference between species? That this does habitually happen, we must infer from most of the innumerable species throughout nature presenting well-marked differences.

«Incipient species» is another term whose validity has not been demonstrated. What follows is an unnecessary inference.

vi. p.114:

Farmers find that they can raise most food by a rotation of plants belonging to the most different orders: nature follows what may be called a simultaneous rotation.

This statement goes against the rule of nominals and is not adequately explained.

vii. p.118:

...,consequently they will tend to vary, and generally to vary in nearly the same manner as their parents varied. Moreover, these two varieties, being only slightly modified forms, will tend...

Why is this stated? Accepting it requires unwarranted assumptions.

8. The use of induction

i. p. 80:

...in the great and complex battle of life, should sometimes occur in the course of thousands of generations?

This appears to be a forced induction. Darwin's position on the preference of inductive versus deductive reasoning seems to fluctuate because in a letter to Lyell on December 12th, 1859, he writes:

I agreed most fully and truly that I have probably greatly sinned in this line, and defended my general line of argument of inventing a theory and seeing how many classes of facts the theory would explain (Darwin, 1898, pp. 36-37).

But, in another letter to A. R. Wallace, on August 28th, 1872, he writes:

I know not why, but I never feel convinced by deduction, even in the case of H. Spencer's writings. (Darwin, 1898, p. 346).

ii. p.82:

...and natural selection would thus have free scope for the work of improvement... and unless profitable variations do occur, natural selection can do nothing.

However, none of these claims have been proven.

iii. p. 88:

This depends, not on a struggle for existence, but on a struggle between the males for possession of the females; the result is not death to the unsuccessful competitor, but few or no offspring.

Neither the death nor the non-reproduction of the unsuccessful competitors have been proven.

iv. p.90:

In order to make it clear how, as I believe, natural selection acts, I must beg per-

mission to give one or two imaginary illustrations.

Here, the question arises: Why not use real examples, given the extensive information the author collected during his trip?

v. p.97:

...it is a general law of nature (utterly ignorant though we be of the meaning of the law) that no organic being self-fertilises itself for an eternity of generations; but that a cross with another individual is occasionally—perhaps at very long intervals—indispensable.

Another poorly justified induction appears.

vi. p. 100:

...;and I have made these few remarks on the sexes of trees simply to call attention to the subject.

However, what these examples clarify regarding natural selection is not well understood.

vii. p.102:

A large number of individuals, by giving a better chance for the appearance within any given period of profitable variations, will compensate for a lesser amount of variability in each individual, and is, I believe, an extremely important element of success.

A statement is presented here, but it is not proven.

viii. p.104:

Intercrosses, also, with the individuals of the same species, which otherwise would have inhabited the surrounding and differently circumstanced districts, will be prevented.

It is not explained how this happens.

ix. pp.111-112:

As has always been my practice, let us seek light on this head from our domestic productions.

After this text, an induction is made that is not necessarily valid.

x. p.112:

Again, we may suppose that at an early period one man preferred swifter horses;...

Nevertheless, from human «preferences» are not follow the «preferences of nature».

xi. p.113:

What applies to one animal will apply throughout all time to all animals—that is, if they vary—for otherwise natural selection can do nothing.

The proposed mechanism loses value if the cause of the divergence is not explained.

xii. pp.115-116:

The advantage of diversification in the inhabitants of the same region is, in fact, the same as that of the physiological division of labour in the organs of the same individual body—a subject so well elucidated by Milne Edwards.

Again, this is a poorly justified induction.

3.2 Second Edition (1860)

The differences between Chapter IV in the second edition (Darwin, 1860, pp. 80-130) and the first are minimal and refer mainly to how

the text is presented, with a more direct wording observed in the second edition. Furthermore, when the term «natural selection» is presented, a clarification is made that did not exist in the first edition:

This principle of preservation, I have called, for the sake of brevity, Natural Selection (Darwin 1859, p. 127).

This principle of preservation, I have called, for the sake of brevity, Natural Selection; and it leads to the improvement of each creature in relation to its organic and inorganic conditions of life (Darwin 1860, p.127).

For these reasons, the score assigned to this edition is practically the same as the previous one. However, it could be considered that the text gains clarity, so it was assigned to a medium level in this category.

3.3 Third Edition (1861)

Significant differences can be noted when comparing chapter IV to the third (Darwin, 1861, pp. 83-147) and second editions. One of these is Darwin's clarification that the term «selection» does not imply conscious choice on the part of the animal that is going to be modified. In this sense, he justifies himself by pointing out that in Chemistry and Astronomy, it is also customary to use this metaphorical language:

Others have objected that the term selection implies conscious choice in the animals which become modified; and it has even been urged that as plants have no volition, natural selection is not applicable to them! In the literal sense of the word, no doubt, natural selection is a misnomer; but who ever objected to chemists speaking of the elective affinities of the various elements?—and yet an acid cannot strictly be said to elect the base with which it will in preference combine. It has been said that I speak of natural selection as an active power or Deity; but who objects to an author speak-

ing of the attraction of gravity as ruling the movements of the planets? Every one knows what is meant and is implied by such metaphorical expressions; and they are almost necessary for brevity. So again it is difficult to avoid personifying the word Nature; but I mean by Nature, only the aggregate action and product of many natural laws, and by laws the sequence of events as ascertained by us. With a little familiarity such superficial objections will be forgotten. (Darwin 1861, p. 84-85).

Darwin presents another clarification also motivated by a criticism made of the previous edition of his text: on pages 110-111, he points out that:

...because it has been erroneously asserted that the element of time is assumed by me to play an all-important part in natural selection, as if all species were necessarily undergoing slow modification from some innate law. Lapse of time is only so far highly important, as it gives a better chance of beneficial variations arising, ...

With these modifications in the third edition, it is considered that the text has improved in two characteristics: good sense by itself and the use of induction (Table 2).

3.4 Fourth Edition (1866)

In chapter IV of the fourth edition (Darwin, 1866, pp. 90-156), two relevant differences are noted concerning the previous edition: the description of what Darwin called «sexual selection» is expanded, and two objections raised to natural selection are answered. The first difference does not significantly improve the text because the descriptive nature of the phenomenon is maintained without providing any explanatory capacity for the possible causes.

About Darwin's answers to the objections to his theory, the following two should be noted:

1. *...a distinguished German naturalist has recently asserted that the weakest part of my theory is, that I consider all organic beings*

as imperfect: what I have really said is, that all are not as perfect in relation to the conditions under which they live, as they might be;...(Idem, p. 146), and

2. *...a French author, in opposition to the whole tenor of this volume, assumes that, according to my view, species undergo great and abrupt changes, and then he triumphantly asks how this is possible, seeing that such modified forms would be crossed by the many which have remained unchanged...(Idem).*

3.5 Fifth Edition (1869)

The most important changes noted in this edition (Darwin, 1869, pp. 91-164) are related to a greater abundance in the description of examples of sexual selection (Idem, 1869, pp. 103-106) and to the clarification that there is no innate tendency towards perfectibility or progressive development (Idem, 1869, pp. 150-158). Despite the increase in the length of Chapter IV (from 67 to 74 pages), there is no significant improvement in its philosophical quality; that is why the score remains the same (Table 2).

3.6 Sixth Edition (1872)

Starting with the sixth edition, the title of the book was modified by eliminating the preposition *On*; in addition, a glossary of scientific terms was added.

Regarding Chapter IV, the most notable modification in this edition (Darwin, 1872, pp. 62-105) is the one that refers to the clarification that the author makes regarding the fortuitous destruction of organisms with which the validity of natural selection has been challenged. Here, as indicated in the fourth edition, although the presentation and discussion of objections increase the quality of the author's analysis of the discrepancies, the solution he provides to them does not increase the expository value of the text since he states that:

It may be well here to remark that with all beings there must be much fortuitous destruction, which can have little or no influence on the course of natural selection (Darwin, 1872, p. 68).

Therefore, the score assigned for this edition remained the same as for previous editions (Table 2).

3.7 Sixth Edition, with Additions and Corrections to 1872 (1876)

Given that chapter IV of the 1876 sixth edition with additions and corrections (Darwin, 1876, pp. 62-105) remained the same as in the 1872 edition, its evaluation and score were the same as the previous edition, and no additional result is presented in Table 2.

4. Conclusions

1. When evaluating chapter IV of *The Origin of Species* in its first edition according to the characteristics suggested by Leibniz, it was determined that its philosophical quality is average.
2. When comparing chapter IV of *The Origin of Species* in the first six editions, an increase in the philosophical quality of the text was observed mainly in the third edition compared to the second.

5. Bibliographic references

- Beatty, John. 2008. «Chance variation and evolutionary contingency: Darwin, Simpson, The Simpsons, and Gould». In *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, edited by Michael Ruse, 189-210. New York: Oxford University Press.
- Darwin, Charles. 1859. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (First Edition). London: John Murray. http://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1859_Origin_F373.pdf
- . 1860. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (Second Edition). London: John Murray. http://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1860_Origin_F376.pdf
- . (1861): *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (Third Edition). London: John Murray. http://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1861_Origin_F381.pdf
- . 1866. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (Fourth Edition). London: John Murray. darwin-online.org.uk/converted/pdf/1866_Origin_F385.pdf
- . 1869. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (Fifth Edition). London: John Murray. Available at: http://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1869_Origin_F387.pdf
- . 1872. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (Sixth Edition). London: John Murray. http://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1872_Origin_F391.pdf
- . 1876. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (Sixth Edition, with additions and corrections). London: John Murray. http://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1876_Origin_F401.pdf
- Darwin, Francis, ed. 1898. *The Life and Letters of Charles Darwin*. New York: D. Appleton and Company.
- Descartes, René. 2006. *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*. Translated by Luis Rutiaga. México: Tomo.
- Eco, Umberto. 1992. *Los límites de la interpretación*. Translated by Helena Lozano. Barcelona: Lumen.
- Haufe, Chris. 2012. «Darwin's laws». *Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences* 43, n° 1: 269–80. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2011.10.011>
- Kant, Immanuel. 2006. *Crítica de la razón pura*. Translated by Pedro Ribas. México: Taurus.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1993. *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*. Translated by Luis Frayle. Madrid: Tecnos.
- Popper, Karl. 1985. El darwinismo como programa metafísico. In *Búsqueda sin término*, Karl Popper. Translated by Carmen García, 287-288. Madrid: Tecnos.
- Ruse, Michael. 2009. *Defining Darwin: essays on the history and philosophy of evolutionary biology*. New York: Prometheus.
- Wagner, Andreas. 2012. «The Role of Randomness in Darwinian Evolution». *Philosophy of Science* 79, n.º 1: 95–119.

Jorge Granados Zúñiga (jorge.granados@ucr.ac.cr) es Magister Scientiae en Bioquímica y cuenta con una Maestría Académica en Filosofía, ambos de la Universidad de Costa Rica (UCR) y con una Maestría Profesional en Bioética de las Universidades Nacional y de Costa Rica. Es profesor catedrático de la Escuela de Medicina, UCR. Ha publicado también: Granados-Zúñiga, J. 2018. «La evolución de los sistemas bioquímicos complejos». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 57(147):57-69. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/35077>. Otras publicaciones recientes suyas son: Valverde Vindas, N., Quesada, S., Granados Zúñiga, J., Vargas Umaña, M., Lau Sánchez, N., Gómez, G. 2023. «Relación entre el perfil oxidativo y el índice de diversidad de la dieta en adultos mayores de una zona urbano-marginal de Costa Rica». *Revista Española de Geriatria y Gerontología* 58(5). <https://doi.org/10.1016/j.regg.2023.101382>, y Granados Zúñiga, Jorge. 2024. «Bioética del uso de la inteligencia artificial generativa en la educación superior latinoamericana». *Boletín del Comité Nacional de Bioética de Bolivia* No. 18. Pp. 9-20.

Recibido: 27 de febrero, 2025.

Aprobado: 12 de marzo, 2025.

Manuel Mora, *Tomhet*

Una aproximación al dodecafonismo de Schoenberg desde la metafísica musical de Schopenhauer

Resumen: Este artículo nace de una pregunta fundamental: ¿Cómo se podría concebir el dodecafonismo dentro del sistema filosófico de Schopenhauer? Para responder a ella, se empieza describiendo cuál es el fundamento metafísico y estético de la concepción musical schopenhaueriana. Posteriormente, se exponen algunos puntos medulares del método dodecafónico de Schoenberg, así como su representación en una obra musical. Finalmente, se introduce dicho método compositivo en aquel sistema filosófico, lo que deriva en dos interpretaciones excluyentes entre sí: 1- El dodecafonismo como música que produce sufrimiento (emparentada con la tonalidad menor). 2- El dodecafonismo como ruido.

Palabras clave: Voluntad, Metafísica musical, Schoenberg, Dodecafonismo, Atonalismo.

Abstract: This article arises from a fundamental question: How could twelve-tone music be conceived within Schopenhauer's philosophical system? To answer this, the article begins by describing the metaphysical and aesthetic foundation of Schopenhauer's musical conception. Next, some key points of Schoenberg's twelve-tone method are presented, along with its representation in a musical work. Finally, this compositional method is introduced into that philosophical system, leading to two mutually

exclusive interpretations: 1- Twelve-tone music as music that produces suffering (related to the minor key). 2- Twelve-tone music as noise.

Keywords: Will, Musical Metaphysics, Schoenberg, Twelve-tone music, Atonalism.

[...] veo que en la danza y en todo el resto de la música aparece siempre algo nuevo, cambiado no por las leyes, sino por algunos placeres desordenados que están muy lejos de ser y permanecer idénticos [...].
(Platón Las Leyes, 660b)

Introducción

Schopenhauer, quien es mayormente conocido por su antipatía a Hegel y ser considerado «El padre del pesimismo», es también conocido por su afición a la música, hay quien dice que «[...] como melómano [...], edificó todo un sistema filosófico para “justificar” su afición a la música [...]» (Peña 1978, 29). Por lo tanto, resultaría pertinente (e interesante) partir de su filosofía para preguntarse sobre nuevas maneras de hacer y concebir esta forma de arte a poco más de 200 años de que aquel publicara su opus magnum *El mundo como voluntad y representación*. En ella, Schopenhauer deja entrever todas sus influencias, las cuales van desde Platón



y Kant, hasta pensamientos orientales (budismo, hinduismo), pasando también por Mozart, Beethoven y Rossini.

En este sentido, su estética es hija de su tiempo, y, como muchos sistemas filosóficos, tiene la pretensión de explicar la realidad en su totalidad. Emulando, en parte, esa pretensión es que se articula este trabajo, tomando en cuenta que el dodecafonismo, como algo existente en el mundo, también podría ser explicado y tener un lugar en dicho sistema.

Y es que este movimiento artístico surgió en el siglo XX de la mano de Schoenberg¹ ha generado múltiples reacciones no solo en el ámbito de la crítica musical, sino también en el filosófico. Dicha relación entre dodecafonismo y filosofía es referenciada por Fubini, pero haciendo referencia principalmente a la fenomenología: «[...] ha hallado cierta fortuna la tentativa de instituir un parentesco entre la dodecafonía y la fenomenología de inspiración husserliana» (2005, 462). Sin ahondar en detalles, puede sugerirse que esta relación está principalmente respaldada en el paralelismo temporal entre ambas corrientes, pues se desarrollan a inicios del siglo XX, por lo que un contacto entre ambas no sería nada descabellado de sugerir.

Empero, como ya se dijo, este trabajo busca plantear una aproximación que podría no estar del todo lejana, pues Schoenberg, como gran intelectual que era, conoció también la filosofía de Schopenhauer². Qué tan profundo era su conocimiento sobre dicho pensamiento no es algo que interese aquí, pues no es el propósito hacer una contraposición entre autores o preguntarse cuál sería una posible influencia de Schopenhauer en el dodecafonismo; pero sí, dar cuenta de cómo una filosofía tan omniabarcante como esa, podría decir algo acerca de objetos y hechos que trascienden su tiempo y su entorno.

Metafísica musical

Schopenhauer, gracias a su solvencia económica, creció en un entorno que le permitió conocer a profundidad las corrientes estéticas de su época. Es así, como desde muy joven entra en contacto con el romanticismo³ y con lo que

Safranski llama *religión del arte*: «La religión romántica y la religión del arte (la metafísica de la música de Wackenroder especialmente) allanan el camino al joven Schopenhauer para alcanzar ese objetivo» (1998, xrfxf94). El objetivo que Safranski menciona hacia el final de la cita tiene poco que ver con las cuestiones que aquí se desarrollarán, pues refiere a la relación de Arthur con su padre; pero, tómese en cuenta, eso sí, que la influencia del romanticismo en Schopenhauer le permite, aparte de emanciparse intelectualmente del dominio paterno; vislumbrar posteriormente una filosofía del arte cargada de una metafísica que, para el momento en que es postulada⁴, ha sido un tema ya superado por los intelectuales, lo que, de alguna forma, lo particulariza y lo excluye del mundo filosófico a principios del siglo XIX.

Lo interesante de dicha propuesta estética es que posiciona a la música (separándose de su maestro Kant), como la forma de arte que ocupa el lugar más alto entre todas las artes. ¿Qué implica ocupar ese primer lugar? No quiere decir solamente que sea su forma de arte predilecta, sino, que tiene una implicación ontológica y metafísica fundamental:

[...] la música, dado que trasciende las ideas, es totalmente independiente del mundo fenoménico, lo ignora y en cierta medida podría subsistir aunque no existiera el mundo, lo cual no puede decirse de las demás artes. En efecto, la música es una objetivación e imagen de la voluntad tan inmediata como lo es el mundo mismo e incluso como lo son las ideas, cuyo fenómeno multiplicado constituye el mundo de las cosas individuales. Así pues, la música no es en modo alguno, como las demás artes, la copia de las ideas sino la copia de la voluntad misma cuya objetividad son también las ideas: por eso el efecto de la música es mucho más poderoso y penetrante que el de las demás artes: pues estas solo hablan de la sombra, ella del ser. (Schopenhauer 2016, 313)

Para Schopenhauer la música expresa el ser del mundo directamente. Este ser del mundo llamado *Voluntad* es el noumeno de Kant; no obstante, esta voluntad antes de materializarse

en los distintos fenómenos es *Idea* (en un sentido platónico). Verbigracia, la primacía de la música radica en que representa a la voluntad misma sin mediación de una idea, es expresión directa de la esencia del mundo que no necesita de los conceptos para ser expresiva, pues estos introducen la mediación de lo racional en algo que no lo es. (Fubini 2005).

A partir de lo anterior, se desprende una consecuencia existencial que resulta fundamental para entender el papel del arte dentro de su sistema filosófico. Empero, antes de hacer referencia a ella, es necesario mencionar que la filosofía de Schopenhauer es ajena a su época, porque mientras Hegel y compañía hablan con optimismo del curso de la historia, Schopenhauer anunciaba (apoyado en el hinduismo y el budismo) que la vida es, en esencia, sufrimiento. Y, por si fuera poco, que esta condición es inevitable, porque proviene directamente de la voluntad, que es, como se dijo anteriormente, la esencia del mundo. Esta voluntad es deseo insaciable, y subyace absolutamente a todo lo existente.

Ahora bien, ante esa desoladora conclusión, el de Danzig plantea que hay ciertos momentos donde el ser humano se libera de esa voluntad y por ende, del sufrimiento. La experiencia estética es uno de ellos y ahí es donde la consecuencia existencial de la música entra en escena. Así lo afirma en su obra capital: «[...] deseo haber dejado claro de qué clase y magnitud es la parte que tiene en el placer estético su condición subjetiva, a saber: la liberación del conocimiento respecto del servicio de la voluntad [...]» (Schopenhauer 2016, 253) Estar libre de la voluntad, significa, no desear, y, por tanto, no sufrir. Se sale un instante de este doloroso mundo de representaciones dominadas por el deseo y la voluntad para convertirse en un «sujeto de conocimiento» que no está ya bajo su dominio. En la música es aún más claro que en las demás obras de arte, puesto que al percibir la voluntad directamente, no se está ya bajo sus efectos, sino que se le «mira» de frente, como a un igual del que se ha liberado el individuo.

Teoría musical

Teniendo más claro cuál es la metafísica que subyace la concepción schopenhaueriana de la música, es preciso abordar ahora las explicaciones que expone el autor sobre los «aspectos técnicos»⁵ de dicha materia., sin olvidar, claro está, que la metafísica seguirá presente en el fondo de todas sus descripciones.

Como se mencionó anteriormente, el entorno y contexto estético en el que se desarrolla Schopenhauer es clave para su propia formación filosófica; sin embargo, es fundamental también para su formación musical, puesto que durante su infancia acaecida a finales del siglo XVIII es que tiene su primer contacto con la música, específicamente ejecutando la flauta:

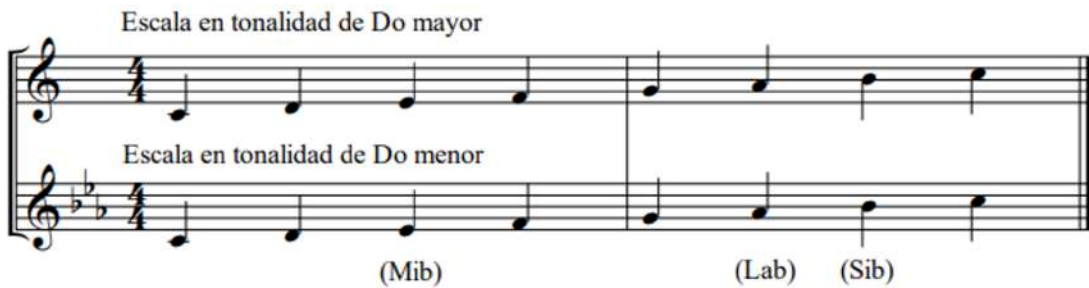
[El padre de Schopenhauer] consciente del drama interior que podría gestarse en Arthur, sedujo a su hijo permitiéndole recibir clases particulares de flauta, a fin de que se distrajera un tanto de la aridez de los estudios de comercio. La música, «un amor a primera vista», continuaba siendo la pasión del muchacho desde que comprara su flauta de marfil en El Havre. (Moreno Claros 2014, 85)

Esta etapa de la vida de Schopenhauer coincide con lo que en historia de la música los teóricos consideran que es la transición del clasicismo al romanticismo. El paso de Haydn y Mozart, a Beethoven; del racionalismo de la *Aufklärung*, al *Sturm und Drang*⁶. Por tanto, va a tener diversas influencias musicales, y, contrario al exacerbado romanticismo que se le podría achacar, más bien aboga en ocasiones por lo clásico, puesto que disfruta en gran medida de Mozart y Rossini. Y es que este último, a pesar de desarrollar su obra musical en el siglo XIX, en pleno romanticismo, es descrito por Salazar (1984) como: «una especie de prolongación del viejo [siglo], mas no sin que, a su vez, aportase a la nueva época una contribución interesante [...]» (23). Por lo que aún, en época romántica, seguían existiendo vestigios del período clásico, los cuales siempre formaron parte del gusto musical de Schopenhauer.⁷

Habiendo situado a este autor en aquel contexto musical, es preciso entonces puntualizar lo que recoge él de dicho entorno.

En primer lugar, concibe la música en dos tonalidades: mayor y menor⁸, puesto que ya se había consolidado la tonalidad desde hacía un poco más de cien años atrás, Schopenhauer parte de ello para referirse a las pasiones humanas:

Y así como hay dos estados de ánimo básicos, la alegría o al menos el vigor, y la tristeza o bien la congoja, también la música posee dos modos generales que se corresponden con aquellos, el mayor y el menor, y tiene que hallarse siempre en uno de los dos. (2022, 509)



En segundo lugar, y tomando como punto de partida esta concepción binaria de la música, Schopenhauer describe que la función de la melodía dentro de la obra es la de realizar un viaje que empieza desde la nota tónica o principal pasando por los otros grados, en diferentes ritmos y secuencias, hasta retornar, finalmente, a la tónica:

[...] el elemento armónico supone la tónica, y consiste en extraviarse de ella a través de todas las notas de la escala hasta alcanzar, mediante un rodeo más o menos largo, un nivel armónico, la mayoría de las veces la dominante o subdominante, que proporciona un reposo imperfecto: pero luego sigue, por un camino igual de largo, su retorno a la tónica, con el que surge el reposo perfecto. (507)

En ese sentido, el de Danzig puntualiza que sólo hay dos maneras de concebir la música (y por añadidura las pasiones), ora en modo mayor (alegría), ora en modo menor (tristeza). Tonalidades generales entre las que pueden existir pequeños episodios de la otra, pero siempre enmarcados dentro de una tonalidad definida. O se está feliz, o se está triste; o se está en modo mayor, o en modo menor; se admiten algunas desviaciones pero nunca la indefinición total.

Con el fin de representar esta cuestión, se introduce un ejemplo de cada una de las dos tonalidades mencionadas:

En el sistema tonal, cada nota o acorde adquiere una relevancia con respecto al resto. La tónica es concebida como la principal, seguido del quinto grado, luego del cuarto, etc. El rodeo mencionado por Schopenhauer puede notarse de manera muy simplificada en la imagen anterior, pues la escala comienza en Do (tónica) por debajo del pentagrama, hacia la mitad de la escala pasa por la subdominante Fa (cuarto grado) y la dominante Sol (quinto grado), hasta culminar en el Do (tónica) ubicado una octava por encima.

En tercer lugar, la concepción de armonía que tiene Schopenhauer asume la existencia de consonancias y disonancias:

En la medida en que las vibraciones de dos tonos mantengan una proporción racional y expresable en pequeñas cifras, se pueden abarcar juntos en nuestra aprehensión mediante su coincidencia recurrente: los

tonos se entremezclan y están así en consonancia. En cambio, si aquella relación es irracional o expresable solo en grandes cifras, no se produce una coincidencia perceptible de las vibraciones sino que *obstre-punt sibi perpetuo* [Hacen un ruido permanente]⁹, por lo que se resisten a ser captados conjuntamente en nuestra aprehensión y por ello se les llama una disonancia. (502-503)

Sin afán de entrar en excesivas complejidades sobre la proporción entre las frecuencias de las notas, baste decir que en este sistema tonal temperado la relación numérica que hay entre un tono y su quinto grado (un intervalo de quinta) se representa de manera más simple que la que hay entre un tono y su quinto grado disminuido (tritono). Por ejemplo, la relación que hay entre Do y Sol es racional (siempre en sentido matemático) y la que hay entre Do y Sol bemol es, en cambio, irracional.

De este modo, y siguiendo a Schopenhauer, es que se utiliza el concepto de consonancia cuando la relación de los intervalos se expresa en pocos números racionales, y disonante cuando son irracionales o se emplean muchos números para definir su expresión.

En síntesis, la teoría musical de la que parte Schopenhauer es herencia directa de la tradición clásica y romántica, lo cual, se ve reflejado en su concepción metafísica de la música. No llegará a mirar con buenos ojos en su vejez las innovaciones cromáticas que Wagner está proponiendo¹⁰, y, mucho menos, escuchará lo que eso produjo en el siglo XX, representado, en gran parte, por Arnold Schoenberg.

Dodecafonismo en Schoenberg

Continuando con los aspectos teóricos de la música, se dirige ahora la mirada hacia uno de los tantos polémicos compositores del siglo XX, precursor de la atonalidad¹¹ y del movimiento musical llamado *dodecafonismo*, Arnold Schoenberg.

Contrario a lo que se podría suponer de un músico innovador, Schoenberg no plantea sus cambios para desdeñar la tradición, más bien, es

consciente de la base de la que tiene que partir para crear algo nuevo, sabe que no puede surgir de la nada y por ello tiene en tan alta estima a los compositores del pasado, a saber, Bach, Mozart, Beethoven, Brahms, y, por supuesto, Richard Wagner.

Este último es recordado y reconocido en el ámbito musical, principalmente, por las innovaciones que propuso en el contexto del romanticismo del siglo XIX y que terminaron por darle una estocada final a este mismo movimiento, dando paso a múltiples corrientes (impresionismo, dodecafonismo, serialismo, etc.), las cuales parten del cromatismo, elemento ampliamente desarrollado en la música de Wagner más que en cualquier otro compositor de su época y que pone en cuestión el tema de la tonalidad. Además, no solo emplea el recurso cromático de manera melódica, sino también de manera armónica, ya que, utiliza acordes tan ambiguos que no tienen una definición unívoca, es decir, pueden ser entendidos y resueltos de distintas maneras.¹²

Salazar (1985) a propósito de dichas sucesiones cromáticas dice que «no responden todavía, en Wagner, a un cromatismo absoluto, porque éste es el abismo de la *atonalidad* [...]» (256). Pero, a este abismo de la atonalidad es precisamente al que se asoma Schoenberg, y al que posteriormente decide saltar en el siglo XX.

El vienés, entonces, además de los compositores tradicionales, se fundamenta de mayor manera en el cromatismo wagneriano para desarrollar después de 1920 lo que pasaría a la historia con el nombre de *dodecafonismo*. Corriente que parte, principalmente, del empleo de los doce tonos musicales en la composición, de allí su nombre en alemán *Zwölftontechnik* o técnica de los doce tonos. Su premisa fundamental es que, en lugar de dar preponderancia a los siete tonos de la escala mayor o menor, se utilicen las doce notas de la escala cromática por igual.

Nuestra música occidental ha tenido por cientos de años 12 notas a su disposición, las cuales llamamos escala cromática; pero la organización que prevaleció fue la de una estructura “la escala mayor” que deja de lado 5 de las 12 notas. La música siempre ha girado alrededor de las 7 notas que com-

ponen cualquier escala mayor; las otras 5 notas son notas auxiliares que tienen otras funciones en el desarrollo de una obra musical. (Rojas s.f., 9)

A continuación, un ejemplo de escala cromática en la que aparecen las 12 notas mencionadas anteriormente. Se señalan entre paréntesis los enarmónicos habida cuenta de que en el dodecafonismo su concepción es distinta de la música tonal, aquí aparecen para hacer más comprensible el extracto de la obra de Schoenberg que aparece más adelante, donde, por ejemplo, el autor escribe Reb en lugar de escribir Do# por razones de comodidad, pero en cuanto a sonido, téngase en cuenta que son lo mismo:

El genio de Schoenberg radica en que a lo largo de los años logra proponer un método que

echa mano de esos doce tonos por igual, no hay en el dodecafonismo primacía de una nota o de un acorde sobre otro, por tanto, los conceptos de tónica, dominante o subdominante dejan de tener allí sentido. Cada nota o tono tiene su propio valor y es equivalente al de todos los demás. Para ilustrarlo de otra manera, piénsese, por ejemplo, en un piano. En él, dependiendo de la tonalidad, hay ciertas teclas que «no deberían tocarse» porque no forman parte de ella, por ello, si se está tocando en Do mayor, solo las teclas blancas deben utilizarse porque son las que pertenecen a esa tonalidad, las negras son auxiliares y se utilizarían en situaciones específicas. En el dodecafonismo, en cambio, al abandonar la tonalidad, se utilizan todas las teclas, blancas y negras sin preponderancia de unas sobre otras.



Siguiendo a Schoenberg (1963), Román (2009), y a Rojas (s.f.), el dodecafonismo se sintetiza en las siguientes reglas básicas:

- Comienza con una serie en la cual son tocadas las doce notas, el requisito principal es que no se puede repetir una nota hasta que suenen las demás. Por ello, si la serie inicia con un Re, este no puede volver a sonar hasta que suenen las otras once. El compositor tiene libertad creativa de decidir el orden de las notas en dicha serie.
- Para evitar la monotonía de una sola serie, se propone que al finalizar ésta, vuelva a empezar, pero ahora invirtiendo los intervalos de las notas, a esto se le denomina *inversión*. Por ejemplo, si la serie original empezaba en Re, y la siguiente nota era un Re#, en la inversión va a empezar en Re y la siguiente nota va a ser un C#. En aquella el intervalo inicial era una segunda menor ascendente y en esta es más bien una descendente.

- En tercer lugar, se toma la serie inicial y ahora se toca de atrás para delante, a eso se le llama serie *retrógrada*. Si la serie inicial empezaba en Re y concluía con un F#, ahora ese F# será la primera nota de la nueva serie y la última será aquel Re.
- Por último, se le aplica también la inversión a la serie retrógrada obtenida anteriormente. De esa forma se obtienen cuatro variaciones para el ordenamiento de las notas. La estructura rítmica queda a criterio del compositor, así como la instrumentación que vaya a utilizar¹³. El énfasis de Schoenberg es que los criterios armónicos dejen de ser los de la música tonal.

El siguiente es un extracto del *Concierto para Violín Op. 36* de Schoenberg (1936), dedicado a su amigo y colega Anton von Webern, en donde se ilustra la serie dodecafónica presente en los primeros cuatro compases:

Concerto for Violin and Orchestra

I

ARNOLD SCHOENBERG, Op.36

Poco Allegro (♩ = 64)

Solo Violin

Piano

En la imagen se ha encerrado en un círculo el inicio de la serie en la nota La tocada por el violín solista, que junto al Sib siguiente conforman la anacrusa para caer al primer compás, donde hay una redonda que repite el mismo Sib¹⁴. Se señala también en un círculo el final de la serie en el inicio del cuarto compás con las notas Fa y Re tocadas, en este arreglo, por el piano (en la partitura original este acompañamiento lo ejecuta un divisi de violoncellos).

Siguiendo a Chatziiosifidis (2012), si se observan las notas en el orden que aparecen a partir del primer círculo hasta la último, se obtiene la siguiente serie: La-Sib-Re#-Si-Mi-Fa#-Do-Reb-Sol-Lab-Fa-Re. Debe tenerse en cuenta que la serie puede aparecer repartida entre los instrumentos, como en este caso, donde inicia en el violín solista, pero en el primer compás pasa al piano, lo que a partir de ahí, inicia un juego de intercambio entre ambos instrumentos.

Sirva esta ilustración para ejemplificar, someramente, cómo se comienza a estructurar una obra dodecafónica y los distintos elementos que convergen en ella. Muchos de estos coinciden con lo que se acostumbra en la música tonal, tales como el señalamiento del tempo, la métrica, e incluso los mismos instrumentos seleccionados. Por el contrario, la falta de la armadura señalando la tonalidad y el cromatismo constante son señal de que no se está ante una obra tonal tradicional.

Este nuevo método para crear obras musicales no estuvo exento de crítica¹⁵, pues basta con escucharlo para notar la diferencia con respecto a Mozart o Rossini. Cuál sea más o menos bella es un asunto meramente subjetivo y cada quién tendrá su propio juicio, por tanto, no compete en lo absoluto con el propósito de este escrito; lo que interesa acá, empero, es dilucidar la cuestión de cómo podría concebirse la música dodecafónica desde la metafísica musical de Schopenhauer, o, mejor aún, preguntarse: ¿qué diría el mismo Schopenhauer si escuchara la música de Schoenberg?

La voluntad hecha caos musical

De entrada, el primer aspecto que genera problemas es, evidentemente, el abandono de las tonalidades mayores y menores. En la metafísica de Schopenhauer el dodecafonismo no podría ser reducido a esos dominios generales de alegría o tristeza porque no se enmarca en esa dualidad. Estaría en una incertidumbre, o, mejor dicho, en un limbo pasional. Pareciera ser un estado en el que se excitan emociones, pero se resisten a ser catalogadas. Podría decirse que el individuo está en una condición caótica dentro de sí mismo.

En cuanto al viaje melódico descrito por Arthur, este queda también exterminado. La

tónica deja de ser el origen de la historia hacia el cual retornar y reposar. Ciertamente hay un origen, que es el de la serie, pero es invertido y modificado en múltiples ocasiones y no se retorna nunca a él por medio de grados dominantes o subdominantes. Es un viaje que se emprende en el cual no hay retorno final ni teleología que pueda reconfortar a quien la escucha. Hay un fin, pero no es el esperado y preparado por la armonía tonal. La voluntad queda suspendida en el impasse de un camino sin rumbo aparente.

Aunado a ello, en el dodecafonismo reina la disonancia¹⁶, por lo que nuevamente el confort que brinda el vaivén entre modulaciones que retornan a la tonalidad establecida, aquí no existe, solamente hay notas carentes de sentido tonal siendo intercaladas una y otra vez; en otras palabras, en el dodecafonismo no se persigue la consonancia interválica que prima en la tonalidad por lo que la irracionalidad sería, más bien, la base de la experiencia musical.

Ahora bien, tratando de emular a Schopenhauer haciendo comprensible en palabras lo que la música expresa de manera inmediata, debe brindarse una explicación que intente concebir al dodecafonismo dentro del sistema metafísico-musical schopenhaueriano y darle un lugar dentro de su estética. Partiendo de la idea de que la música es el reflejo de la voluntad, cabe suponer que el dodecafonismo representa algo, ¿qué podría representar en esta concepción filosófica?

Dodecafonismo como sufrimiento sin fin

Para empezar, en la obra dodecafónica la voluntad no está satisfecha dada la inexistente resolución que sí brindan las cadencias en la música tonal. Podría, por ello, sugerirse que, aunque no está plenamente situada en la tristeza del modo menor, comparte con este modo una afección negativa que, a su vez, es fuente del sufrimiento. Así, al igual que el modo menor con su intervalo de tercera menor genera tristeza; la música dodecafónica con su constante cromatismo genera incomodidad, la cual, deriva en un sentimiento negativo.

En cuanto a los sentimientos, es menester recordar que para Schopenhauer: «Todos los posibles afanes, excitaciones y manifestaciones de la voluntad, todos aquellos procesos interiores del hombre que la razón lanza dentro del amplio concepto negativo de sentimiento, pueden ser expresados por el infinito número de melodías posibles» (2016, 318). Por ello, los sentimientos que la música dodecafónica puedan producir siempre van a ser referidos de manera insuficiente por el ser humano, pues su capacidad racional se queda corta para comprender todo lo que sucede en su voluntad y no le queda más que condensar sus sensaciones en conceptos problemáticos como felicidad, dolor, miedo, odio, etc., dependiendo de la afectación que esté experimentado.

Lo anterior puede ampliarse con esta otra opinión de Schopenhauer: «[...] todo sufrimiento nace en realidad de la desproporción entre aquello que exigimos y esperamos y lo que nos ocurre [...]» (139). Musicalmente hablando, lo esperado por el oyente sería que la melodía y la armonía de la serie estuvieran establecidas en alguno de los dos modos, y que la obra finalice su viaje con el retorno a la tónica; al no ocurrir ni una ni otra cosa, el oyente sufre. No es un sufrimiento real (como tampoco se da en la música tonal), sino un sufrimiento producido por la obra musical que se está escuchando.

A este punto, debe recalcarse insistentemente una diferencia medular, el dodecafonismo, a diferencia del modo menor, no resuelve nunca volviendo a la tónica. Por lo tanto, cuando Schopenhauer dice que «hasta en las melodías más nostálgicas percibimos con agrado su lenguaje [el de la música]» (2022, 503), está diciendo que hay cierto disfrute en el dolor que producen las melodías en tonos menores, a pesar del sufrimiento que de entrada producen; pero, asumir lo mismo de las melodías dodecafónicas sería muy problemático, puesto que el placer en la música tonal surge del retorno a la tónica (sea en mayor o en menor), al no existir tal cosa en el dodecafonismo ese placer nunca se consuma, y cabría asumir que el cese del dolor se produciría, más bien, cuando la obra termina. No porque llegue a un buen puerto, sino porque desaparece.

Por otro lado, la disonancia inherente al dodecafonismo supone la irracionalidad que

subyace a la voluntad, entendida como impulso ciego. Debe recordarse que la disonancia se produce por la proporción compleja que existe entre ciertos intervalos como el tritono o la segunda menor, los cuales deben ser representados en cifras que matemáticamente son también denominadas irracionales. En las obras dodecafónicas la voluntad desplegaría toda su irracionalidad con el uso de disonancias y perturbaría al intelecto que no puede ir más allá de su razón, por ello, ese caos puede ser captado solamente por la aperccepción que posibilita al individuo conocer su propia voluntad.

Por ende, cabe suponer que en el dodecafonismo sería donde mejor se expresa el carácter irracional de la voluntad y del deseo, representado en el ansia del individuo por obtener o alcanzar algo que no tiene en el momento. Es la aspiración por conseguir la resolución musical o reposo definitivo que en el dodecafonismo jamás va a lograr. El paralelismo con la vida real es evidente, pues en ella el individuo nunca alcanza un estado de tranquilidad absoluto, hasta el día de su muerte seguirá anhelando lo que no tiene, impulsado por la irracionalidad que se encuentra latente en todo lo existente.

El dodecafonismo como ruido

El otro camino para concebir al dodecafonismo en el sistema de Schopenhauer pudo haber sido intuido desde algunas páginas atrás, y es el que consiste en asumir que el dodecafonismo es o una «mala música», o algo que ni siquiera puede obtener la categoría de música en dicho sistema. El fundamento de esta concepción radica en lo expuesto anteriormente con respecto a que cuando Schopenhauer habla de música, se refiere a lo que él ha conocido y escuchado, es decir, su descripción teórica se limita a las características de la música tonal porque era la música de su tiempo. Incluso, podría ser el caso, que para Schopenhauer no existiera música más allá de esos límites armónicos.

Elementos que contribuyen a esta consideración del dodecafonismo como no-música serían los ya mencionados: falta de tonalidad

establecida, falta de primacía y orden en los acordes, falta de sentido en las melodías que deben retornar a la tónica, y uso constante de disonancias que no se resuelven nunca en consonancias reconfortantes.

El impacto metafísico de estas falencias no es despreciable. El dodecafonismo no propiciaría el placer estético que, según Schopenhauer, proporciona la experiencia musical y su importancia como negación parcial del sufrimiento inherente a la voluntad. En ese sentido, a pesar de que sean sonidos ordenados rítmicamente y afinados tradicionalmente (tal y como en la música mayor y menor); la falta de ordenamiento tonal hace que el efecto metafísico pierda su poder y que en lugar de brindar confort, el oyente continúe atado al sufrimiento de la voluntad. La música allí pierde su lugar preponderante y vería su poder tremendamente minado.

Se sugiere, entonces, que el dodecafonismo es susceptible de caer en la categoría de *ruido*¹⁷, partiendo de lo citado más arriba donde Schopenhauer afirma que la disonancia provoca un ruido permanente. El dodecafonismo al emplear intervalos disonantes no haría más que ruido, así como el puro uso de acordes y melodías mayores produce languidez o aburrimiento (Schopenhauer, 2016). Esto, a su vez, se puede apoyar en la animadversión con que Schopenhauer se refiere a los músicos de su época. Aunque no menciona compositores específicos, algunos atributos señalados pueden aplicarse a los compositores del *Spätromantik* o *romanticismo tardío*, entre los que figuran Wagner, Brahms, Mahler, etc., todos ellos autores que fueron una gran influencia para Schoenberg:

[...] también el extravío en el que se halla nuestra música es análogo a aquel en el que cayó la arquitectura romana bajo los últimos emperadores, en el que la sobrecarga de adornos en parte ocultó y en parte incluso trastornó las esenciales proporciones simples: en efecto, la música ofrece mucho ruido, muchos instrumentos, mucha técnica [*Kunst*], pero pocas ideas fundamentales que sean claras, penetrantes y conmovedoras. Además, en las sosas, insulsas y poco melodiosas composiciones actuales se vuelve a encontrar el mismo gusto moderno

que tolera la confusa, oscilante, vaga, enigmática y hasta absurda forma de escribir, cuyo origen se ha de buscar principalmente en el miserable hegelianismo y su charlatanismo. ¡Dadme música de Rossini, que habla sin palabras! — En las composiciones de la época actual se ponen las miras más en la armonía que en la melodía: yo, sin embargo, soy de la opinión contraria y considero la melodía el núcleo de la música, al que la armonía es lo que la salsa al asado. (Schopenhauer 2013, 444)

La comparación con la arquitectura sirve para manifestarse a favor de la simplicidad en la música, esta debe tener ideas claras que logren conmover al oyente y debe tener siempre presente el aspecto melodioso. Esta crítica puede aplicarse al dodecafonismo, dado que, al estar sus melodías más allá de los límites tonales, dejarían de ser claras y simples y pasarían a ser más bien sonidos enrevesados y complicados de apreciar. Esto último bien puede relacionarse con el nulo aprecio que siente Schopenhauer por Hegel, quien entre otras cosas, según aquel, es una persona que se caracteriza por escribir de manera oscura y compleja ideas sin sentido.

Si se hiciera esa analogía siguiendo a Schopenhauer, podría decirse, entonces, que el dodecafonismo de Schoenberg sería igual de oscuro que la filosofía de Hegel porque no propicia el goce de sus melodías de forma simple y bella.¹⁸ «[...] de ahí que, por ejemplo, la época de las frases sin sentido tenga que ser también la de la música sin melodía y las formas sin finalidad ni propósito» (460). Por ello, se puede afirmar que, si Hegel no hace filosofía, sino palabrería; Schoenberg no hace música, sino ruido.

Conclusiones

Nunca es trabajo simple apoderarse del pensamiento de un autor para abordar o acercarse a algún tema en específico. Y siempre existe la posibilidad de caer en interpretaciones erróneas o problemáticas al intentar entender su manera de concebir el mundo y la realidad en general.

En este breve escrito se ha intentado escuchar con los oídos de Schopenhauer y analizar

con su pensamiento aquel tipo de música dodecafónica que causó tanto revuelo en los albores del siglo XX y que hoy, a cien años de su surgimiento, aunque no ha calado tan profundamente en la cultura general, sí estimula el espíritu crítico e investigador¹⁹. Es innegable que la fama de Mozart o Beethoven es mayor que la de Schoenberg; y, a su vez, a pesar de que no se tenga clara conciencia de quien fue Gioachino Rossini, la popularización de sus oberturas en series animadas da a conocer su música, y la implanta en las generaciones que crecieron con dichos programas. Esto ocurrió no solo con la de Rossini, sino también con la música de Mozart y Beethoven²⁰. Por ello, una pregunta que muchos han intentado responder y que sigue aún vigente es la siguiente: ¿por qué el dodecafonismo no se ha implantado (fuera de la academia) de la misma forma que la música de Bach, Haydn, Mozart, Beethoven, Brahms, etc? Pregunta difícil de responder, pero que podría apoyarse en las interpretaciones acá propuestas.

Este esfuerzo interpretativo, entonces, desemboca en dos caminos que parecen irreconciliables. Por un lado, el dodecafonismo en tanto expresión de la voluntad, es música que provoca un sufrimiento irresoluble (por lo menos hasta que concluye la obra), y que con sus disonancias representaría bien la irracionalidad del deseo como fuente de todo lo existente. Sigue ocupando el primer lugar entre todas las artes como aquella que es capaz de mostrar a la voluntad de frente, fuera de la sujeción que impone su yugo.

Por el contrario, este método tan ajeno al sistema tonal no puede ser música, pues ella solo se concibe dentro de esos límites tonales, todo lo que esté fuera de ellos es solamente ruido. Este ruido es, evidentemente, objetivación de la voluntad (como todo lo que existe en el mundo y es captado por los sentidos), pero no representa ni tiene el poder que tiene la música. Por lo que caería en la categoría de objeto para el conocimiento, pero no de objeto estético hecho para la elevación del individuo.

Una suerte de conclusión desprendida de ambas perspectivas, (que realmente no sería una gran novedad), es que, en definitiva, el dodecafonismo es materialización de la voluntad. Lo problemático es decidir de qué manera lo hace,

si como música o como ruido, pues aquí estas opciones son solamente mostradas como uno de los posibles resultados del acercamiento partiendo de la estética de Schopenhauer. Quizás en un futuro trabajo, hasta sería posible proponer una mezcla de ambas y dirimir la cuestión definitivamente; no obstante, esto podría seguir generando problemas, toda vez que se está intentando hablar desde la perspectiva de un autor que falleció hace más de ciento cincuenta años.

Baste aquí resaltar las posibilidades interpretativas que se desprenden del acercamiento a una filosofía muchas veces desdeñada por su profundo pesimismo, pero que permite concebir la realidad y uno de los aspectos más importantes en la vida del ser humano, las obras de arte, y, en específico, la música. Schoenberg, conocedor de Schopenhauer, intentó a su manera extender las posibilidades musicales y llevarlas a un nuevo terreno de expresión. Si lo logró con éxito depende de la opinión de cada uno, pero convéngase en que su creación ha suscitado un gran debate académico desde su surgimiento y, por ello, es susceptible de ser abordada desde la perspectiva de uno de los filósofos más músicos que produjo el romanticismo, y para quien la música es un medio para separarse del mundo.

Notas

1. Desarrollado y ampliado por dos de sus principales discípulos, Alban Berg y Anton Webern.
2. «Sin embargo, como muestra Schopenhauer en su teoría de los colores, una verdadera teoría debe partir sólo del sujeto» (Schoenberg 1974, 13).
3. «Frederick Artz ha resumido los principales temas del sistema romántico: El romanticismo representó la reacción de la emoción contra la razón, de la naturaleza contra la artificialidad, de la simplicidad contra la complejidad y de la fe contra el escepticismo [...]» (Rowell 1985, 117).
4. Schopenhauer publica la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* en 1819 y es prácticamente ignorada por los filósofos y la academia, la cual era dominada por el hegelianismo.
5. Por aspectos técnicos debe entenderse todo aquello que haga referencia a la tonalidad, armonía, ritmo, melodía, tempo, movimiento de voces, etc.
6. «La concepción romántica de la música, la aspiración a la unión y a la convergencia de

todas las artes a través de aquélla tuvo su punto de partida, indudablemente, en el gran desarrollo que alcanzó el concepto iluminista del origen común de la poesía y la música, en el que muchos filósofos de finales del siglo XVIII y principios del XIX profundizaron fecundamente» (Fubini 2005, 269-270).

7. «A la música del genio de Pésaro [Rossini] permanecería fiel Schopenhauer durante el resto de su vida, prefiriéndola incluso a la de Mozart y Beethoven, compositores asimismo dignos de su máxima admiración y aprecio» (Moreno Claros 2014, 248).
8. «Este sistema global era el de las tonalidades mayores y menores con el que estamos familiarizados gracias a la música de los siglos XVIII y XIX [...]. Esta organización tonal particular tuvo precedentes en la música del Renacimiento. El Tratado de Armonía (1722), de Rameau, completó la formulación teórica de un sistema que existía en la práctica desde, por lo menos, cincuenta años antes» (Burkholder et al. 2008, 363).
9. Traducción hecha por la traductora Pilar López de Santamaría.
10. Véase la cita que hace Safranski de una correspondencia en la que Schopenhauer hace referencia a *El Anillo de los Nibelungos* de Richard Wagner: «El libreto del Anillo de los Nibelungos, que le había enviado Wagner con una dedicatoria, es ocasión de que Arthur haga la siguiente observación al intermediario: «Dé las gracias a su amigo Wagner en mi nombre por el envío de sus Nibelungos. ¡Sólo que debería abandonar la música, pues tiene un genio mayor para la poesía! Yo, filósofo, sigo siendo fiel a Rossini y a Mozart...» (G, 199)» (1998, 473).
11. Aunque ciertamente Schoenberg nunca estuvo de acuerdo con el uso del término *atonalidad* para referirse a su música.
12. Ver el famoso «Acorde de Tristán» de su ópera *Tristán e Isolda*.
13. «Una de las primeras manifestaciones, que se inició aún antes de 1950, fue el surgimiento del «serialismo total», es decir, la extensión del principio de la serie de Schoenberg a otros elementos musicales aparte de la altura del sonido. Si era posible serializar las doce notas de la escala cromática, también podría hacerse otro tanto con los factores de duración, intensidad, timbre y textura» (Grout 2004, 958).
14. La repetición de una misma nota sigue aquí un criterio de libertad creativa, ya que Schoenberg

no aplicaba de manera rígida su método. Sin embargo, las notas que se repiten aparecen de manera consecutiva e interpretadas por el mismo instrumento, no se repiten en otro lugar de la serie, intentando mantener así el principio de evitar la repetición de una nota hasta que aparezcan las demás.

15. «Para quien no está acostumbrado al efecto auditivo de una sucesión de disonancias armónicas sin resolución, éste resulta sumamente hiriente y desasosegante. Si hoy en día, con todo nuestro inmenso bagaje auditivo, todavía nos resulta difícil una obra como las *Drei Klaviertücke* opus 11 de Schönberg, compuesta en 1908 y considerada como la primera obra completamente atonal, ¿qué debieron sentir los melómanos de entonces?» (Basomba 2013, 87).
16. Aquí es necesario hacer la precisión de que se concibe al dodecafonismo como disonante partiendo de la descripción de Schopenhauer ofrecida anteriormente, debido a que Schoenberg no admite la disonancia en la música. Siendo justos, no podría decirse que su propuesta busque o persiga la disonancia, sino que esta sería una observación hecha desde fuera del sistema dodecafónico. Para una mejor comprensión de su perspectiva se ofrece la siguiente explicación: En el *Tratado de armonía* (1974), Schoenberg, haciendo referencia a los armónicos, manifiesta que al ejecutar la nota Do, esta despliega una serie de armónicos naturales como efecto físico de las ondas sonoras. Así, aunque se pulse una nota, esta va acompañada de otras que van siendo cada vez menos perceptibles (esto era conocido desde la antigüedad griega). Así las cosas, por ejemplo, al tocar Do3, los armónicos que lo acompañan aparecen de la siguiente manera: Do4, Sol4, Do5, Mi5, Sol5, Sib5, Do6, Re6, Mi6, Fa6, Sol6, etc. La lista puede continuar, sin embargo, basta con presentar esa serie de notas para entender el concepto de los armónicos naturales, los cuales suenan «de fondo», cada vez que se ejecuta una nota. La relación interválica entre ellos se mantiene independientemente de la nota que se ejecute. El punto de su argumentación, es que el hecho de que en la nota Do esté intrínseco un Sib, que formaría una séptima menor, intervalo comúnmente concebido como disonancia, socava dicha contraposición con respecto a la consonancia, ya que, son sonidos naturales que suenan juntos, pero que, debido a que no se aprecian directamente dada su lejanía, no se suelen relacionar. Por ello, la tradición considera al

unísono, la octava o la quinta como consonancias perfectas porque ocupan los primeros lugares en la serie de los armónicos desplegados. No obstante, es preciso reiterar el hecho de que, aunque la séptima menor no aparezca entre los primeros armónicos, sigue siendo un sonido concomitante e íntimamente relacionado con la nota principal. Así, dicha contraposición carece de sentido porque solamente se apoya en la cercanía o lejanía entre las notas, pero no realmente en la idea que «por naturaleza» no puedan sonar juntas.

17. Evidentemente algunos movimientos de vanguardia contemporáneos ponen de relieve la difusa separación entre música y ruido. Aquí se entiende el ruido tal y como es concebido por Schopenhauer. Por ello, es valioso también, revisar el apartado de *Parerga y paralipómena II* (2013), intitulado *Sobre ruido y barullo*, en donde despotrica contra el ruido de la ciudad y pone de manifiesto el rechazo que esto le provoca.
18. Para un examen más preciso de esta relación entre dodecafonismo y Hegel, véase el texto de Blanca Muñoz (1998) *Dodecafonismo y sociedad de entreguerras. El reflejo del conflicto social en el Wozzeck de Alban Berg*.
19. «No ha habido un crítico musical ni un musicólogo que no haya dado su interpretación de la dodecafonía, sea en clave mística, pitagórica, racionalista, sociológica, etc., bien condenándola, bien exaltándola» (Fubini 2005, 465).
20. Véase, por ejemplo, *The cartoon music book* (2002) de Daniel Goldmark y Yuval Taylor.

Bibliografía

- Basomba, Daniel. 2013. *El último Bach y el dodecafonismo como ideal musical: una lectura estética y sociológica*. Tesis doctoral, Universidad Carlos III de Madrid. <https://hdl.handle.net/10016/18313>
- Burkholder, J. Peter, Grout, Donald Jay, Palisca, Claude V. 2008. *Historia de la música occidental*. Traducido por Gabriel Meléndez Torrellas. Madrid: Alianza Editorial.
- Chatziiosifidis, Stelios. 2012 *Tracing the idea in Schoenberg's Violin Concerto: an interpretation through performance practice, analysis and recording analysis*. Tesis doctoral, University of Kent. <https://doi.org/10.22024/UniKent/01.02.100518>
- Fubini, Enrico. 2005. *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Traducido por

- Carlos Guillermo Pérez de Aranda. Madrid: Alianza Editorial.
- Goldmark, Daniel, and Taylor, Yuval, eds. 2002. *The Cartoon Music Book*. Chicago: A Cappella Books.
- Grout, Donald Jay, Palisca, Claude V. 2004. *Historia de la música occidental* Vol. 2. Traducido por León Mamés. Madrid: Alianza Editorial.
- Moreno Claros, Luis. 2014. *Schopenhauer. Una biografía*. Madrid: Trotta.
- Muñoz, Blanca. 1998. «Dodecafonismo y sociedad de entreguerras: el reflejo del conflicto social en el Wozzeck de Alban Berg». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 84, 259-274. <https://doi.org/10.2307/40005547>
- Peña, Vidal. 1978. «Schopenhauer y la música: un caso de 'romanticismo formalista' musical». *El Basilisco* 4, 29-34.
- Platón. 1999. *Las Leyes*. Traducido por Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Rojas, Camilo. s.f. «Arnold Schoenberg y el dodecafonismo». *Al Margen Online*. Recuperado de http://www.archivosmarioarrubla.com/uploads/7/0/2/7/70278343/camilo_rojas_a_schoenberhg_y_el_dodecafonismo.pdf
- Román, Dan. 2009. «Técnica Dodecafónica: Referencia básica». Traducido por José Rodríguez Alvira. *Revista Musiké*. Vol. 1, 11-15. Recuperado de: <https://cmpr.edu/wp-content/uploads/2023/02/MusikeVoll1.pdf>
- Rowell, Lewis. 1985. *Introducción a la filosofía de la música*. Traducido por Miguel Wald. Buenos Aires: Gedisa.
- Safranski, Rüdiger. 1998. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Traducido por B. Giménez. Madrid: Alianza Editorial.
- Salazar, Adolfo. 1984. *La música en la sociedad europea III. El siglo XIX*. Primera parte. Madrid: Alianza Editorial.
- . 1985. *La música en la sociedad europea III. El siglo XIX* Segunda parte. Madrid: Alianza Editorial.
- Schoenberg, Arnold. 1936. *Concierto para violín y orquesta, Op. 36*. Partitura. Versión para violín y piano. Viena: Universal Edition.
- . 1963. *El estilo y la idea*. Traducido por Juan J. Esteve. Madrid: Taurus.
- . 1974. *Tratado de armonía*. Traducido por Ramón Barce. Madrid: Real Musical Editores.
- Schopenhauer, Arthur. 2013. *Parerga y Paralipómena II*. Traducido por Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- . 2016. *El mundo como voluntad y representación I*. Traducido por Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- . 2022. *El mundo como voluntad y representación II*. Traducido por Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.

Manuel Mora Calvo, Tomhet. (manuel.moracalvo@ucr.ac.cr) es Bachiller en Filosofía (UCR) y Licenciado en Enseñanza de la Filosofía (UCR). Actualmente es profesor de filosofía en la Sede del Sur de la Universidad de Costa Rica e imparte cursos de epistemología en la Escuela de Administración Educativa de la Sede Rodrigo Facio.

Recibido: 5 de marzo, 2025.
Aprobado: 15 de marzo, 2025.

Hudson Silva Lourenço

Jesus Histórico: Uma perspectiva multidisciplinar e a estética nas imagens ocidentais do Sagrado

Resumo: *Este artigo examina a discrepância entre o Jesus histórico e suas representações na arte ocidental, transformado esteticamente para refletir traços europeus. Baseando-se nas análises de John P. Meier e em estudos histórico-críticos de Antonio Piñero, Fernando Bermejo Rubio e outros, discutimos o papel ideológico dessas imagens no reforço de uma hegemonia eurocêntrica. Com suporte da estética filosófica, argumentamos pela necessidade de reavaliar essas representações também no contexto religioso, promovendo uma estética inclusiva e historicamente precisa, que reflita melhor a diversidade cultural e ofereça uma imagem de Jesus significativa para comunidades marginalizadas.*

Palavras-chave: *Jesus Histórico, Estética, Hegemonia cultural, Eurocentrismo, Representação artística.*

Abstract: *This article examines the discrepancy between the historical Jesus and his representations in Western art, aesthetically transformed to reflect European traits. Drawing on the analyses of John P. Meier and the historical-critical studies of Antonio Piñero, Fernando Bermejo Rubio, and others, we discuss the ideological role of these images in reinforcing Eurocentric hegemony. Supported by philosophical aesthetics, we argue for the need to reassess these representations in the*

religious context as well, advocating for an inclusive and historically accurate aesthetic that better reflects cultural diversity and provides a meaningful image of Jesus for marginalized communities.

Keywords: *Historical Jesus, Aesthetics, Cultural hegemony, Eurocentrism, Artistic representation.*

Considerações iniciais

Este artigo introduz questões iniciais da tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PpgCS) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), explorando criticamente a estetização eurocêntrica de Jesus Cristo, como apontado pela crítica decolonial¹. Essa abordagem de tradição eurocêntrica, que distorce a realidade histórica e reforça a hegemonia cultural, perpetua uma representação de Jesus Cristo marcada por traços europeus, desviando-se de uma imagem historicamente precisa e excluindo outras identidades culturais. A partir dos estudos de John P. Meier sobre o Jesus histórico e das análises crítico-históricas de Antonio Piñero, Fernando Bermejo Rubio, José Montserrat Torrents e Francisco García Baján, questionamos a validade e o impacto dessas representações.



Paradoxalmente, essa afirmação reflete a complexidade e a multiplicidade das imagens de Jesus ao longo da história. A fim de questionar a imagem eurocêntrica de Jesus Cristo, objetivando projetar uma *teologia* relevante e mais inclusiva, e significativa para diferentes comunidades ao redor do mundo, propomos com este artigo *reimaginar* teoricamente essas imagens a fim de refletir a diversidade global. Ao desafiar a imagem eurocêntrica de Jesus, imaginamos ser possível abrir caminhos discursivos para uma compreensão inclusiva, essa em que Jesus fortalece a identidade de grupos historicamente marginalizados, proporcionando uma imagem do sagrado que ressoa com suas próprias experiências e realidades, experienciadas estritamente tomando como referência o seu tempo, a Palestina do século I.

À vista disso, propomos analisar três das representações artísticas sobre Jesus Cristo, questionando o contexto histórico-artístico no qual essas imagens ocidentais são fabricadas², com base no conceito de *estética* na Filosofia, discutida por pensadores como Theodor Adorno, Rafael Haddock-Lobo, Jean Lacoste e Maria Reicher. Argumenta-se que essas imagens refletem e reforçam relações de poder e dominação cultural, que abrange mais do que a simples apreciação do belo³. A estética, envolve a interpretação de significados, a crítica de formas culturais e a compreensão das funções simbólicas mobilizadas através de representações elaboradas conscientemente com base em percepções pessoais e de grupos específicos.

Introduzindo a construção do Jesus Histórico: Uma perspectiva multidisciplinar

Argumenta-se, que para uma análise profunda sobre o Jesus histórico, é imprescindível considerar tanto as abordagens confessionais quanto as não confessionais, permitindo uma compreensão mais ampla do impacto histórico e simbólico de sua figura. John P. Meier, um dos principais teóricos na construção do *Jesus marginal*, fornece uma leitura detalhada sobre como Jesus se

destacava por sua associação com grupos socialmente excluídos da Palestina do século I. Meier descreve Jesus como um *judeu marginal*, alguém que, ao se aliar aos pobres e aos doentes, acabou antagonizando as elites religiosas e políticas de sua época. Embora esse retrato ofereça um aprofundamento no cenário cultural e religioso em que Jesus se inseria, a análise de Meier, por vezes, prioriza uma compreensão mais teológica e cultural, minimizando a insurgência política e o potencial de resistência ativa.

A compreensão do Jesus histórico envolve o uso de métodos histórico-críticos que buscam desvelar aspectos da vida e personalidade de Jesus de Nazaré a partir de um prisma mais próximo ao rigor científico, explorando o contexto sociopolítico e cultural da Palestina do século I. Esse tipo de análise, essencial para uma avaliação não confessional, considera Jesus como figura histórica, um judeu palestino, sem pretensões apoloéticas ou teológicas que se sobreponham aos dados disponíveis. Objetivamos com esta seção tratar estritamente sobre o retrato espacial sobre o Jesus histórico segundo a concepção do teólogo John P. Meier (1991; 1992), este que destaca a complexidade histórica e sociocultural de Jesus, apresentando-o como uma figura que frequentemente desafiava as normas e expectativas da sociedade de sua época.

Entrementes, acerca do cenário social e político da Palestina do século I, no tempo de Jesus de Nazaré, estudos demonstram que ele foi marcado por profundas questões complexas e diversos fatores sociais, políticos, religiosos e culturais. A Palestina, enquanto província do Império Romano, conquistada por volta do século I a.C, era governada por governadores romanos que exerciam uma dominação política sobre aquela região. A Palestina nessa época «[...] possuía uma extensão de terra mediana, era uma estreita área situada entre a África e a Ásia, funcionando como uma espécie de ponte entre essas regiões» (Frazão *apud* Bastos 2009, 105). O autor ainda ressalta que «[...] a Palestina passa a fazer parte do Império Romano. Herodes, o Grande (37- 4 a.C.) obtém de Roma o título de Idumeu, rei da Judéia [...] durante a vida de Jesus, a Palestina foi governada, principalmente, pela Dinastia Herodiana» (Bastos 2009, 105).

Ademais, Meier (1991), com base em uma aferição histórica, reconstrói todo um cenário político-social no qual o Jesus de Nazaré supostamente esteve inserido. Além disso, o teólogo, com seu estudo pioneiro sobre o Jesus histórico como um judeu do século I na Palestina antiga, traz elementos que estão num *jogo* entre o externo (social) e o interno (individual), onde ambos se complementam e formam o cenário judaico antigo no entorno da figura marginal.

Podemos destacar inúmeras outras questões pertinentes no estudo de Meier que nos possibilitaria compreender a forma na qual o estudioso constrói a figura de Jesus sob um recorte marginal. Todavia, como objetivamos dialogar diretamente com o nosso leitor menos familiarizado com a temática, fizemos uma seleção de trechos importantes que nos permitem entender como Meier figura Jesus como um marginal. Meier sublinha sua origem judaica, suas associações diretas com os marginalizados, seus conflitos com a elite religiosa de seu tempo e sua execução como um criminoso comum.

Na concepção de John P. Meier, o Jesus histórico é retratado como uma figura marginal em diversos aspectos de seu contexto social e religioso. Meier apresenta Jesus como um judeu do século I que vivia na Palestina, uma figura que constantemente desafiava as normas sociais e religiosas ao se associar com os pobres, doentes e marginalizados, e cuja mensagem de compaixão e inclusão o colocou em conflito com as elites religiosas e políticas. Meier enfatiza que esse Jesus, embora judeu, era visto com desconfiança e hostilidade pela elite de sua época, acabando por ser executado pelos romanos como um criminoso comum. Esse retrato, embora detalhado, mantém uma perspectiva que considera a marginalização de Jesus mais como uma característica individual do que como resultado de uma postura abertamente insurgente contra o sistema de dominação.

É importante ressaltar que o termo *Jesus histórico* se refere ao saber cientificamente sobre Jesus. Portanto, ele diz respeito ao

[...] Jesus que podemos resgatar, retomar ou reconstituir, utilizando os instrumentos científicos da moderna pesquisa histórica.

Considerando-se o estado fragmentário de nossas fontes e a natureza muitas vezes indireta dos argumentos que devemos usar, este “Jesus histórico” será sempre um constructo científico, uma abstração teórica que não coincide, nem pode coincidir, com a realidade plena do Jesus de Nazaré que de fato viveu e trabalhou na Palestina no primeiro século de nossa era. (Meier 1992, 11)

Para compreender a figura histórica de Jesus, é essencial reconhecer seu contexto como um judeu característico da Palestina do século I. Ele nasceu, viveu e morreu como judeu, e isso moldou profundamente suas crenças, práticas religiosas e visão de mundo, todas profundamente enraizadas no judaísmo de seu tempo.

Em contraponto, autores como Fernando Bermejo Rubio e Antonio Piñero, com uma abordagem não confessional e com uma perspectiva crítica, ampliam essa leitura ao considerar Jesus como um agente ativo de resistência. Bermejo Rubio, em particular, enfatiza que Jesus não apenas se posicionava ao lado dos marginalizados, mas também adotava uma postura subversiva, desafiando abertamente as autoridades religiosas e romanas. Bermejo e Piñero questionam a suavização de sua figura como *marginal* e, ao contrário, o veem como alguém cujo impacto e ensinamentos tinham o potencial de gerar conflitos diretos com o status quo.

José Montserrat Torrents e Francisco García Baján, igualmente afastados de uma abordagem confessional, enfatizam a natureza histórica e cultural do caráter de Jesus. Montserrat Torrents descreve-o como um homem de profunda influência social, cuja mensagem, «[...] embora vista como carismática, não está dissociada de sua cultura judaica e dos desafios políticos de sua época» (1989, 38, tradução nossa). García Baján reforça essa perspectiva ao contextualizar Jesus em uma Palestina oprimida pelo Império Romano, apontando que «[...] suas palavras não poderiam ser apolíticas em um contexto de dominação» (2005, 101, tradução nossa). Essas abordagens sugerem um Jesus que não apenas simboliza a marginalidade, mas que se posiciona como uma ameaça ativa contra as forças coloniais e religiosas.

Enquanto John P. Meier, em sua análise detalhada, apresenta Jesus como uma figura marginalizada em um sentido mais estrutural, os autores críticos não confessionais propõem uma interpretação que amplia o papel de Jesus em seu contexto. Eles o veem não apenas como marginal, mas como alguém que, por sua própria mensagem e ações, atraiu confrontos com o status quo e as estruturas de dominação. Essa leitura fornece um retrato multifacetado e dinâmico, que integra tanto a análise de Meier quanto uma perspectiva de resistência ativa, desenhando um Jesus imerso em um contexto de opressão colonial.

Retomando, conforme o estudo de Meier (1991; 1992), a interação de Jesus com os marginalizados da sociedade é um aspecto notável e particular de sua vida. Ele frequentemente se associava aos pobres, doentes e proscritos, o que o distanciava ainda mais da elite religiosa e social da época. Essa escolha deliberada de companhia sublinhava sua postura inclusiva e desafiadora perante as normas sociais vigentes. Assim

[...] Jesus se destacava por sua associação com os marginais da sociedade. Ele frequentemente se aproximava dos pobres, dos doentes, dos pecadores e dos proscritos. Essa escolha deliberada de companhia marginalizava ainda mais sua figura aos olhos da elite religiosa e social de seu tempo. (Meier 1991, 45, tradução nossa)

Além disso, Jesus era amplamente reconhecido como profeta e curandeiro, conforme aponta Meier (1991, 103), mas sua interpretação e execução dessas funções diferiam significativamente das expectativas convencionais. Suas ações e ensinamentos muitas vezes contrariavam as expectativas messiânicas tradicionais e as normas religiosas estabelecidas, colocando-o em constante conflito com as autoridades religiosas.

[...] Jesus era visto como um profeta e curandeiro, mas seu entendimento dessas funções era radicalmente diferente do convencional. Suas ações e ensinamentos frequentemente iam contra as expectativas messiânicas tradicionais e as normas religiosas estabelecidas, o que o colocava em constante

conflito com as autoridades. (Meier 1991, 103, tradução nossa)

Para compreendê-lo como uma figura marginal, é indispensável entender a rejeição de Jesus pelas autoridades religiosas de seu tempo. Assim, «[...] suas críticas ao Templo e à elite religiosa de Jerusalém evidenciam um confronto direto com o centro do poder religioso, marcando-o como uma ameaça e, consequentemente, marginalizando-o» (Meier 1991, 212, tradução nossa).

A crucificação de Jesus pelos romanos representa a culminação de sua marginalização. A crucificação era a punição destinada àqueles que eram considerados desviantes⁴, aos criminosos mais baixos e insurgentes, indicando que Jesus era visto como uma ameaça séria à ordem pública tanto pelos judeus quanto pelas autoridades romanas, conforme considerou Meier (1991, 270).

A análise de José Montserrat Torrents acrescenta uma perspectiva humanista, enfatizando que a influência de Jesus advém de seu carisma e de seu impacto na vida de seus seguidores, sem uma conotação sobrenatural. Montserrat Torrents argumenta que «[...] Jesus deve ser compreendido dentro das dinâmicas humanas de seu tempo, onde sua mensagem tocava o coração das pessoas sem necessitar de interpretações milagrosas» (1989, 62, tradução nossa). Francisco García Baján contribui situando Jesus em um cenário de dominação romana, onde qualquer mensagem que pregasse igualdade ou desafiasse a ordem era inevitavelmente uma afronta às autoridades. Para García Baján, «[...] o contexto romano não permitia uma pregação *neutra* de Jesus; a sua mensagem era, por natureza, política e de resistência» (2005, 45, tradução nossa).

Esses autores revelam um quadro no qual a marginalidade de Jesus não é uma condição de submissão, mas uma expressão de resistência. O Jesus que emerge da leitura de Bermejo Rubio e Piñero é menos um profeta isolado e mais um personagem politicamente engajado, que desafiava as estruturas opressivas do Império Romano e da elite religiosa. Esse contraponto é fundamental, pois ressalta como as interpretações confessionais tendem a suavizar as ações de

Jesus, ignorando o potencial revolucionário de sua mensagem. Meier, ao focar em Jesus como *marginal* no sentido estrutural, traz uma análise rica de suas interações sociais, mas, ao não destacar sua oposição ativa, talvez desconsidere a profundidade de sua resistência.

A questão ganha ainda mais complexidade ao ser discutida sob uma ótica contemporânea, como no caso da estética na Filosofia. Quando pensadores como Theodor Adorno e Rafael Haddock-Lobo analisam o poder da representação cultural, eles argumentam que as imagens e discursos construídos em torno de figuras históricas não são neutros. Adorno vê a arte como um espaço onde as contradições da sociedade se manifestam, e a representação de Jesus como um *judeu marginal* no imaginário cristão ocidental reflete e reforça uma visão conciliadora que ignora a crítica e a subversão inerentes a sua mensagem. Essa leitura é alinhada com a análise de Piñero e Bermejo Rubio, que reconhecem na figura de Jesus uma potência de resistência cultural e social que, segundo Haddock-Lobo, «[...] é muitas vezes neutralizada para se adequar a ideais dominantes» (2010, 51).

Conforme sugerido, pensemos que o diálogo entre as perspectivas confessionais e não confessionais nos fornece um retrato multifacetado da figura de Jesus, questionando as limitações e os vieses impostos por diferentes tradições interpretativas. A figura de Jesus, longe de ser um personagem singularmente marginalizado, é, na análise de autores como Bermejo e Piñero, uma figura de insurgência ativa, que se opunha não apenas às elites de seu tempo, mas a um sistema de opressão imperial que ele desafiava por meio de suas palavras e ações. Tal contraponto enriquece o estudo acadêmico e aponta para a importância de uma análise que integre tanto os elementos sociais e religiosos quanto o contexto político e econômico, permitindo uma compreensão mais abrangente e crítica da complexa figura de Jesus de Nazaré.

A análise das representações de Jesus à luz das perspectivas de John P. Meier, Antonio Piñero e Fernando Bermejo Rubio, em diálogo com a crítica estética de Theodor Adorno e Rafael Haddock-Lobo, evidencia a complexidade e a ambivalência dessa figura no imaginário ocidental.

Enquanto Meier desvela a discrepância entre o Jesus histórico e suas representações artísticas, Piñero e Bermejo Rubio ressaltam a potência de resistência cultural e social que Jesus encarna, uma figura que desafia não apenas as elites de seu tempo, mas também os sistemas de opressão imperial. Assim, o retrato de Jesus, longe de ser meramente marginalizado, revela uma insurgência ativa que, ao ser transformada esteticamente, é frequentemente neutralizada para se adequar a ideais dominantes, refletindo e reforçando discursos de poder e identidade cultural.

A intersecção dessas análises convida a uma reflexão crítica que busca compreender como as narrativas visuais e textuais do Jesus de Nazaré são moldadas por contextos sociopolíticos e ideológicos, ressaltando a importância de uma abordagem multidimensional que respeite a complexidade da sua figura.

Estética e representação ideológica: Teóricos da estética

A estética, como campo filosófico, propõe explorar a natureza da arte, da beleza e do gosto, bem como a gênese da criação e a apreciação daquilo que é examinado como belo. É de particular relevância para esta seção uma análise aprofundada da perspectiva de pensadores como Theodor Adorno, Rafael Haddock-Lobo, Jean Lacoste e Maria Reicher, destacando suas convergências e divergências. A estética filosófica explora a relação entre arte, beleza e gosto, mas também serve como ferramenta crítica para entender a sociedade e suas contradições. Autores como Theodor Adorno (1982), Rafael Haddock-Lobo (2010), Jean Lacoste (2011) e Maria Reicher (2009) oferecem perspectivas fundamentais para analisar a construção eurocêntrica das representações de Jesus Cristo na arte ocidental.

Para começar, Theodor Adorno (1982) sugere que a estética é um espaço de expressão das tensões entre autonomia artística e pressões sociais. Nesse contexto, a arte não apenas reflete essas contradições, mas também pode servir para reforçar ou desafiar ideologias. Assim, a estetização europeizada de Jesus se torna um

exemplo claro de como a arte foi mobilizada para estabelecer uma hegemonia cultural, promovendo uma visão que exclui e marginaliza outras etnias. Além disso, Rafael Haddock-Lobo (2010) amplia a discussão ao conectar a estética com o poder e o discurso. Segundo ele, a arte e a estética não apenas moldam, mas também perpetuam ideologias, tornando-se instrumentos para consolidar identidades culturais e narrativas de dominação. Nesse sentido, a imagem de Jesus com traços europeus não é uma simples questão de preferência artística, mas um meio poderoso de transmitir e naturalizar ideias de superioridade cultural.

Prosseguindo com essa linha de pensamento, Jean Lacoste (2011) analisa a relação entre arte e verdade, argumentando que a estética pode tanto revelar quanto distorcer a realidade. Assim, as representações de Jesus na arte ocidental evidenciam mais os valores e as ideologias das sociedades que as produziram do que qualquer traço historicamente verificável do Jesus histórico. Dessa forma, Lacoste reforça a ideia de que as imagens ocidentais de Jesus estão profundamente enraizadas nos conceitos culturais e ideológicos dos artistas.

Por fim, Maria Reicher (2009) foca na função simbólica da arte, ressaltando como a estética constrói significados que moldam identidades sociais e culturais. Nesse aspecto, a criação de imagens de Jesus não busca necessariamente refletir a realidade histórica, mas atua como um campo de disputas simbólicas em que valores específicos são transmitidos e reforçados.

Portanto, ao articular as ideias desses teóricos, percebe-se que a estetização de Jesus Cristo na tradição ocidental transcende questões meramente artísticas. Trata-se de uma prática ideológica que reflete narrativas de poder, distorce a diversidade cultural e marginaliza outras identidades, ao mesmo tempo em que reforça ideais eurocêntricos que continuam a impactar a percepção do sagrado e do humano.

Tanto Adorno quanto Haddock-Lobo veem a estética como intimamente ligada ao poder. Enquanto Adorno enfoca a arte como uma forma de resistência às pressões da sociedade capitalista, Haddock-Lobo vê a estética como uma ferramenta para a perpetuação de ideologias

dominantes. A similaridade entre os pensadores é detectada tendo em vista que ambos reconhecem o papel fundamental da arte e da estética na construção de contestação de narrativas de poder. No entanto, embora Adorno coloque mais ênfase na capacidade da arte de resistir a essas narrativas, Haddock-Lobo analisa como as representações artísticas podem servir a interesses hegemônicos.

Estética e Verdade, são melhor detectadas nos estudos de Adorno e Lacoste. Ambos compartilham a visão de que a arte tem uma relação especial com a verdade. Adorno vê a arte como uma forma de crítica social que pode explorar as contradições da sociedade, enquanto Lacoste argumenta que a estética revela aspectos ocultos da realidade. Entretanto, ambos autores consideram a arte como um meio no qual possibilita acessar a compreensão mais profunda da *realidade*, mas Adorno adiciona uma dimensão crítica explícita, focando na capacidade da arte de desafiar a ideologia dominante. Esta última questão põe em voga nosso objetivo com esse estudo, que é a nossa partida sobre a necessidade de uma reavaliação dessas representações também no contexto religioso, para promover uma estética representativa de uma determinada comunidade, além de inclusiva e precisa em aspectos históricos.

Reicher e Haddock-Lobo concordam que a estética desempenha um papel crucial na formação de identidades. Dessa forma, *Estética e Identidade*, aparecem nesses dois estudos. Reicher foca na função e dimensão simbólica das imagens e como elas ajudam a criar e sustentar identidades coletivas. Já Haddock-Lobo, por outro lado, enfatiza como a estética é usada para moldar e naturalizar identidades culturais através de narrativas de poder. Ambos reconhecem que a arte e a estética não são neutras, mas sim campos de disputa e construção de determinados tipos de significado.

Ao examinar e apresentar de forma detalhada as concepções de estética de Adorno, Haddock-Lobo, Lacoste e Reicher, podemos ver uma convergência em torno da ideia de que a arte e a estética são profundamente influentes na formação de significados sociais e culturais. Embora que de maneiras diferentes, todos os

autores, reconhecem que a estética se apresenta enquanto um campo onde se travam batalhas simbólicas e ideológicas. Além de possibilitarem versar suas contribuições a um estudo multidisciplinar, com base em uma compreensão multifacetada do papel da estética na sociedade em diferentes contextos.

Nas Artes Ocidentais, a representação de Jesus Cristo está longe de ser hegemônica e historicamente precisa

Nas artes ocidentais, a representação de Jesus Cristo não é hegemônica nem historicamente precisa, tema que atravessa séculos e conecta dimensões históricas, culturais, artísticas e teológicas. Estudos sobre o Jesus histórico, como os de John P. Meier, John Dominic Crossan e André Leonardo Chevitarese, distinguem Jesus como figura histórica do objeto de fé, destacando seu contexto judaico-palestino sob o domínio romano, utilizando métodos históricos-críticos para reconstituir sua vida. Contudo, o contexto eurocêntrico influenciou a representação de Jesus, desviando-o de suas características históricas, como sugerido por estudos antropológicos, que apontam traços típicos de um judeu do Oriente Médio do século I.

A perspectiva histórica sobre o Jesus histórico busca distinguir o objeto de fé da figura histórica, analisando-o como um judeu palestino do século I, vivendo sob o domínio romano. Pesquisadores como John P. Meier, John Dominic Crossan e André Leonardo Chevitarese utilizam métodos histórico-críticos para reconstituir sua vida, com base em textos bíblicos, escritos judaicos e romanos, além de achados arqueológicos. Esses estudos enfatizam sua condição sociopolítica e cultural, traçando um perfil que o apresenta como um pregador itinerante, defensor da justiça social, e como figura histórica separada das tradições teológicas posteriores.

É importante ressaltar que há nesses estudos de caráter histórico e ético sobre Jesus, uma tentativa em separar teoricamente o Jesus Cristo, o objeto de fé que rege toda uma tradição cristã entre o Jesus histórico, o objeto fruto de estudos

acadêmicos. Vale ressaltar que tal tentativa já se encontra consolidada no campo de pesquisa sobre o Jesus histórico, e ela é crucial para entender as variações nas representações de Jesus e sobre qual se objetiva dar ênfase⁵.

Quando se trata sobre precisão histórica, esses três estudiosos proeminentes que contribuíram significativamente para o estudo do Jesus histórico em seu contexto cultural e religioso da Palestina do século I, todos eles traçam um perfil no qual o Jesus histórico é retratado teoricamente como um judeu palestino, um homem qualquer que viveu naquela época, e vivendo sob domínio romano. Nota-se nesses estudos, pontos em comum entre eles. Os três se utilizam do método histórico-crítico para estudar a figura de Jesus. Portanto, eles buscam entender Jesus no contexto histórico do século I, na Palestina, utilizando de uma variedade de fontes, incluindo textos bíblicos, escritos judaicos e romanos da época, bem como achados arqueológicos. Esses que possuem maior ênfase nos estudos de André Chevitarese.

Cada estudioso, com sua contribuição singular, parte de um princípio metodológico em prol de uma reconstrução histórica mais aproximada de Jesus. André Chevitarese, em seus estudos sobre o cristianismo primitivo e o contexto histórico e social do século I, explora a vida de Jesus dentro desse contexto judaico e sob quais condições sócio-políticas da época ele pode ser lido. Já Dominic Crossan, parte de uma perspectiva histórico-crítica e sociológica para a reconstrução da vida de Jesus. Ele enfatiza Jesus como um pregador itinerante que defendeu a justiça social e desfiou as autoridades estabelecidas com suas práticas inofensivas.

John P. Meier, o pioneiro dos estudos sobre Jesus como um judeu, possui uma análise extensa e criteriosa das fontes históricas sobre Jesus. É um estudo multidisciplinar, rico em detalhes e em uma longa narrativa que busca distinguir entre o que pode ser historicamente verificado sobre Jesus e o que pertence à tradição teológica posterior.

Para finalizar esta parte, apesar das diferenças metodológicas e de foco, André Chevitarese, John Dominic Crossan e John Piper Meier, compartilham um compromisso em comum, que é com a investigação acadêmica rigorosa e objetiva

da figura histórica de Jesus. Seus trabalhos para entender Jesus dentro de seu contexto histórico, separam os fatos históricos das tradições teológicas, e fornecem uma imagem mais aproximada, com base em uma aferição histórica e, precisa, de um dos personagens mais influentes de toda a história da humanidade.

Uma questão controversa

Primeiramente, gostaria de chamar a atenção para um questão controversa que diz respeito a aparência física de Jesus. Não há

descrições estritamente físicas de Jesus nos textos dos evangelhos. A suposição histórica, com base em achados arqueológicos e estudos antropológicos (Antropologia Forense), poderá sugerir que esse homem histórico teria traços típicos dos judeus daquela região e época, ou seja, do Oriente Médio. Portanto, segundo uma concepção biológica, os aspectos de Jesus seriam de um homem de pele morena, cabelo escuro e encaracolado, estatura média (aproximadamente 1,60 m) de um homem judeu da época. E, talvez, olhos escuros, conforme a reconstituição facial forense de Cícero Moraes. Conforme abaixo.

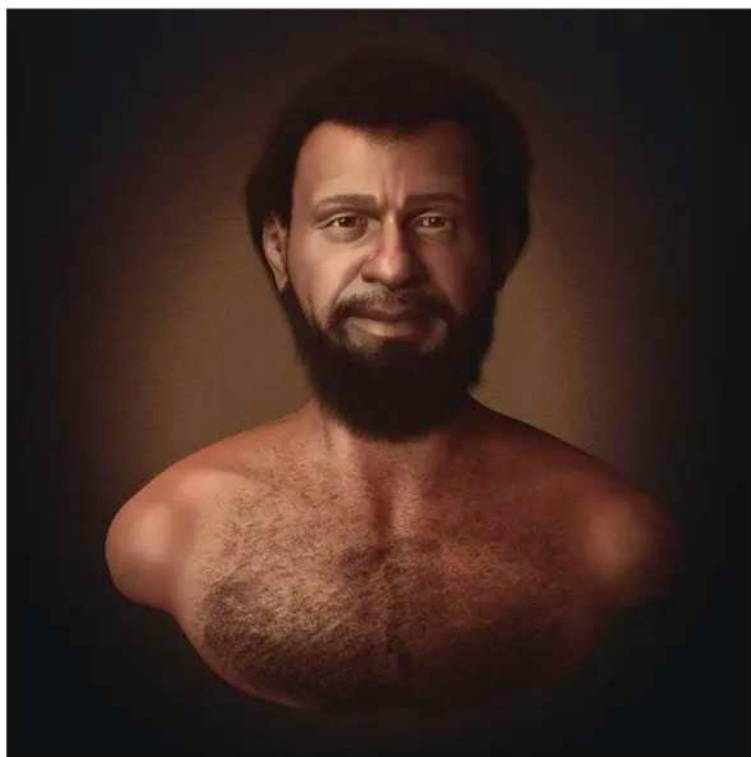


Figura 1: Concepção artística do designer gráfico especialista em reconstituição facial forense Cícero Moraes [...]. Fonte: BBC BRASIL, site da internet. Acesso em 01 de jul. 2024.

Jesus não foi um homem branco de traços europeus, como se consolidou na arte e religião ocidentais ao longo de séculos de eurocentrismo. Essa imagem, conforme Edison Veiga (2023), reflete uma transformação estética, ideológica e simbólica, destacada na arte renascentista de Leonardo Da Vinci e Michelangelo, que consolidou a hegemonia cultural europeia e promoveu uma visão de superioridade racial.

Tal representação eurocêntrica aliena culturas que não se veem refletidas nela, criando barreiras à inclusão na comunidade cristã. Durante o colonialismo, a figura europeia de Jesus foi usada como imposição cultural, justificando a colonização e acentuando a separação entre dominadores e dominados. O Jesus branco serviu como símbolo de poder e estratégia para atrair, aculturar e estabelecer normas europeias, moldando o sagrado em prol de interesses comerciais e políticos ocidentais.

O Eurocentrismo na Arte, marca esse lugar de *imprecisão* histórica. Artistas como Leonardo Da Vinci e Michelangelo, no Renascimento, representaram Jesus com traços europeus. Essa transformação não foi somente estética, mas também ideológica e simbólica. Representar Jesus com traços europeus, serviu para consolidar a hegemonia cultural europeia. O que promoveu, certamente, uma visão de superioridade racial e cultural por esta comunidade.

E quais seriam as consequências culturais? Essa representação eurocêntrica de Jesus pode alienar outras culturas e etnias que são se veem refletidas na imagem de seu salvador. Dessa forma, cria-se barreiras à inclusão e à aceitação dentro da comunidade cristã.

É interessante resgatar o contexto da era colonial. No colonialismo e missionarismo, a imagem europeia de Jesus foi exportada para outras partes do mundo, e não como uma forma de apreciação do sagrado, mas de imposição cultural e religiosa sobre outros povos. Ou seja, as imagens desse caráter, muitas das vezes esteve acompanhada por uma mensagem de superioridade cultural europeia, o que contribuiu para a imposição de valores e normas europeias sobre outras culturas.

O Jesus branco, foi para justificar a colonização. Seria impensável um Jesus negro na

colonização. Ele, jamais poderia estar assemechado aos menos favorecidos. Portanto, sua imagem precisou estar em uma categoria *acima* daquela comunidade majoritariamente menos favorecida. Jamais se representaria aqueles em que se objetiva dominar, sobrepor e aculturar. A imagem de um Jesus Cristo branco, em seus aspectos ideológicos, era também uma forma de demarcar territórios. Sobre tudo, uma forma simbólica e de poder, utilizada para atrair ao dito *belo*. Portanto, a forma estética do sagrado foi utilizada para fins comerciais, mas também estratégicos do Ocidente. Que teve por finalidade transformar algo esteticamente belo a fim de que fosse *aceito* ou um produto de convencimento.

Perspectiva Teológica: O Jesus da História e o Jesus da Fé

Retomaremos a discussão sobre a distinção entre o Jesus histórico e o Jesus Cristo somente para questionar que a teologia cristã desenvolveu uma imagem de Jesus que transcende as limitações históricas e culturais. É crucial tal separação, uma vez que, após um longo esforço para distinguir, a conclusão é que são inseparáveis. Ambos compõem a mesma figura, a de Jesus de Nazaré.

O Jesus Cristo, objeto de fé, na teologia cristã, é visto como o Salvador universal, cujo sacrifício é para toda a humanidade. Essa visão transcende as particularidades históricas e culturais. Portanto, com base nesse entendimento, podemos mensurar que o Ocidente, ao fabricar a imagem de Jesus e pô-la em uma patamar superior, cometeu um crime com a própria humanidade. Pois as representações de Jesus, passaram a integrar esse contexto eurocêntrico, que priva outros povos e comunidades de se identificarem com a forma na qual o símbolo religioso possa ser. Em nossa avaliação e objetivo com este artigo, ressaltamos a necessidade de uma reavaliação dessas representações também no contexto religioso, para promover uma estética representativa de uma determinada comunidade, além de inclusiva e precisa em aspectos históricos.

A própria diversidade é encontrada dentro da Igreja Cristã, com diferentes tradições (Ortodoxa, Católica, Protestante). Todas oferecem visões distintas de Jesus. Porém, quando se atenta à estetização e as supostas imagens que retratam Jesus nessas tradições, vê-se que em todas elas, ele é apreendido e retratado frequentemente para reafirmar a visão que se tem naquele ambiente religioso. Onde sua representação em nada se aproxima de um judeu oriundo do Oriente Médio.

uma visão que explora temas de justiça social, inclusão e diversidade através das representações de Jesus. Contexto esse no qual damos ênfase neste estudo.

Perspectiva Artística: A multiplicidade de representações

Há uma multiplicidade de representações de Jesus que variam enormemente, dependendo do contexto artístico e histórico. Poderíamos demonstrar como a arte cristã têm evoluído, refletindo mudanças teológicas, culturais e estilísticas. Até mesmo, quando se trata do contexto de representatividade e inclusão no qual objetivamos tratar neste estudo.

Contudo, esperamos difundir a reimaginação dessas representações em um contexto contemporâneo e vindouro. Que se enquadra melhor no que chamamos no título deste artigo como *acerto* histórico. Acerto este que pode ser entendido como uma prestação de contas com a história de um povo marginalizado. Para isso, movidos por nossa concepção que busca superar o que foi representado tradicionalmente em um contexto de supremacia branca.

Abaixo, proponho apresentar 10 imagens que retratam artisticamente como, supostamente, seria Jesus Cristo, mas com base em concepções em contextos artísticos e históricos distintos. Sem uma análise aprofundada e, buscamos não parecer redundante com as palavras, iremos somente apresentar algumas imagens que não são as melhores para destacar a estetização de Jesus nesses contextos históricos. Elas servem para que possamos contrastar com a [FIG.1], a fim de questionar como as épocas interpretam e se relacionam com a figura de Jesus. Todavia, chamando a atenção para um contexto recente, no decurso do contemporâneo, em que se nota

Jesus na Arte Bizantina:

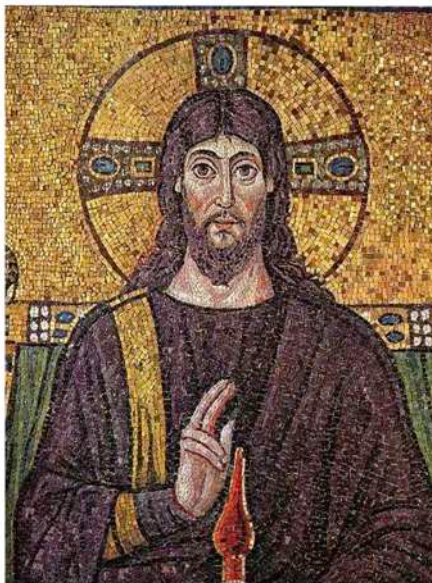


Figura 2: Mosaico Bizantino de Jesus Cristo



Figura 3: Christ Pantocrator (Sinai). Autor desconhecido

Na Arte Medieval:



Figura 4: A Crucificação. ca. 1330-35. Artista Mestre do Códice de São Jorge (Mestre do Codex De San George)



Figura 5: The Nativity with the Prophets Isaiah and Ezekiel, 1308-1311. Duccio di Buoninsegna, Sienese, c. 1250/1255

Estilo românico e gótico na arte medieval:



Figura 6: The Temptation of Christ on the Mountain
(A Tentação de Cristo) - Duccio di Buoninsegna, c. 1308-11



Figura 7: La Résurrection du Christ
(A ressurreição de Cristo) - Nicolas Bertin (1730)

Na Arte Moderna e Contemporânea: Imagens Ocidentais



Figura 8: Salvator Mundi (Salvador do Mundo):
atribuída a Leonardo Da Vinci



Figura 9: O Batismo de Cristo:
Leonardo Verrocchio e Leonardo Da Vinci

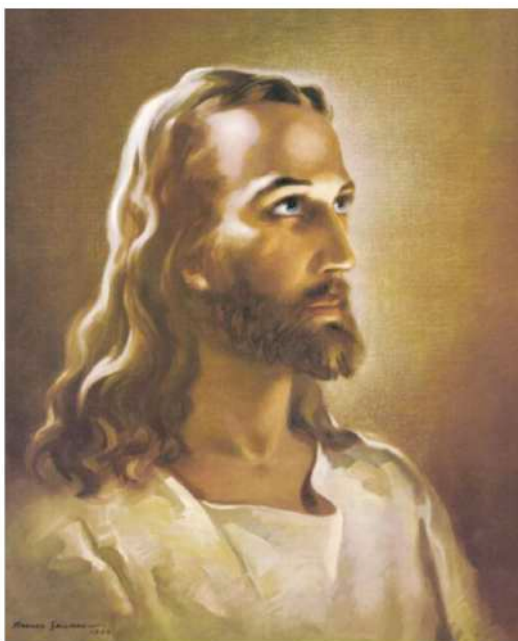


Figura 10: Cabeça de Cristo:
Warner Sallman, séc. XX

O que podemos apontar sobre as três imagens ocidentais: [FIG.8]; [FIG.9]; [FIG.10]

Argumentei em outro trabalho, que essas imagens refletem e reforçam relações de poder e dominação cultural, o que abrange mais do que a simples apreciação do belo. A estética, envolve a interpretação de significados, a crítica de formas culturais e a compreensão das funções simbólicas mobilizadas através de representações elaboradas conscientemente com base em percepções pessoais e de grupos específicos.

Através do referencial teórico da Filosofia contemporânea, sobre o conceito de estética, nossos questionamentos são sustentados. Isso porque, apostamos em um estudo multidisciplinar que envolveu a interpretação de significados, a crítica de formas culturais e a compreensão das funções simbólicas da arte. Adorno (1982), Reicher (2009), Haddock-Lobo (2010) e Lacoste (2011), são pensadores que nos possibilitaram, respectivamente, enfatizar a crítica cultural e a

capacidade da arte de desafiar as normas sociais e políticas; examinar a função simbólica da arte, considerando como as representações artísticas podem comunicar e reforçar valores culturais; explorar a função da estética e poder, analisando como as representações artísticas podem vir a servir a interesses hegemônicos e buscar entender como a arte revela profundidades da experiência humana.

A *Salvador Mundi* [FIG.8], atribuída a Leonardo Da Vinci, é uma obra que suscita diversas questões estéticas e teóricas, e elementos históricos que seriam melhor examinados por um(a) historiador(a) da arte. No entanto, nossa análise se pauta no referencial teórico de Theodor Adorno, Rafael Haddock-Lobo, Jean Lacoste e Maria Reicher. Esse que nos permite uma compreensão mais aprofundada de sua estética, significado simbólico e o impacto cultural que essas imagens permitem mensurar e questionar.

De forma geral, *Salvador Mundi* foi criada no Renascimento, um momento em que houve uma grande experimentação artística e intelectual, regida por novas formas de fazer arte. Conjecturamos que Leonardo Da Vinci, ao elaborar essa pintura de Jesus Cristo com uma expressão serena e misteriosa, não só apresentou uma visão com traços teológicos de um Cristo pacífico cuja mensagem salvadora é fortemente retratada. Mas também, uma profunda relação sobre a condição humana e o divino.

Talvez, possamos questionar essa pintura a partir da ideia defendida por Adorno de que a arte deveria ser autônoma e resistir às pressões do mercado e da sociedade de consumo. No entanto, optamos em ressaltar nesse estudo e nessa pintura, a realidade de expressar as tensões e sofrimentos da experiência humana, conforme Adorno destaca. Assim, o olhar de Cristo e a mão levantada em ato de bênçãos, sugerem uma profunda meditação sobre a dualidade da natureza divina e humana de Cristo.

Já em Haddock-Lobo, podemos explorar como essa arte pode ser usada para promover ideologias dominantes, mas também como resistência às mesmas. O próprio conteúdo da pintura, exprime uma representação idealizada de Cristo, que pode ser vista como uma resistência aos valores seculares, afirmando uma visão espiritual que transcende as preocupações materiais. Talvez, ao representar Jesus Cristo com características humanizadas, Da Vinci desencadeou a possibilidade de poder interpretar a *imagem* do sagrado a partir de uma visão acessível do divino. Porém, não de inclusão de outras culturas. Reforçando apenas a cultural ocidental.

A pintura *O Batismo de Cristo* [FIG.9], de Andrea del Verrocchio, em colaboração com Leonardo Da Vinci, enquanto seu aprendiz, é uma obra significativa do Renascimento italiano. Podemos fazer algumas considerações dessa pintura com base em Reicher (2009) e Lacoste (2011). Respectivamente, consideramos os símbolos e significados que são mobilizados na arte. Reicher, analisa como a arte comunica esses elementos através da pintura. E essa imagem está repleta de simbolismo cristão, pois nela aparecem João Batista, Jesus, anjos e a descida do Espírito Santo em formato de uma pomba

branca. A água do batismo simboliza purificação e renascimento espiritual. E enquanto Jesus adota uma postura submissa, reflete sua humildade e obediência divina.

Para Lacoste (2011), a estética e a verdade caminham de mãos dadas. Na pintura *O Batismo de Cristo*, pode-se destacar, com base nesse referencial teórico, a revelação de verdades espirituais e emocionais que transmitem uma verdade espiritual e teológica. Isso se questionamos que essa pintura possa comunicar a pureza e a santidade do momento do batismo, usando a beleza estética para reforçar essas verdades reforçadas pelo contexto religioso do ato batismal.

Tanto em Reicher quanto em Lacoste, podemos sinalizar que a interpretação estética pode variar conforme os contextos históricos em que são fabricadas, mas sua capacidade de comunicar significados profundos e complexos permanece. E essa pintura, revela a profundidade e a complexidade da obra. Lacoste mostra como a estética pode revelar verdades profundas, e Reicher nos ajuda a entender a função simbólica da arte. Juntas, essas perspectivas oferecem uma compreensão rica e multifacetada da estética desta obra-prima renascentista.

A pintura *Cabeça de Cristo* [FIG.10], de Warner Sallman, é melhor analisada na perspectiva de Adorno, esse pensador que sugere que a verdadeira arte é autônoma e resiste à assimilação pelas forças dominantes da sociedade. Porém, questionamos essa pintura entendendo-a dentro do contexto da cultura americana. Onde o artística cedeu à sua assimilação as forças do mercado e da ideologia religiosa dominante, perdendo a autonomia que Adorno considerava essencial para a arte verdadeira. Assim, a *Cabeça de Cristo*, não apresenta uma resistência estética significativa, como na [FIG.1]. Em vez de desafiar normas ou promover novas maneiras de ver o divino, a obra de Sallman reafirma visões tradicionais. Ao fazer isso, ela falha em cumprir a função crítica e subversiva que Haddock-Lobo valoriza na arte.

A verdade, vista em Lacoste, é confundida com o conforto e familiaridade. Pois com base na concepção desse pensador, beleza e verdade não estão em consonância nessa pintura, pois ela não busca conectar beleza com uma verdade

mais profunda que, embora eficazes em termos de devoção popular, não explora a complexidade ou as contradições inerentes à figura histórica de Jesus. A imagem de um Jesus com aparência europeia, comunica implicitamente a ideia de que a aparência é universalmente representativa do divino. No entanto, ela é, na verdade, uma noção imprecisa e problemática em um contexto contemporâneo que é multicultural, que deve ser reimaginada sobretudo no seu contexto principal, o religioso.

Longe de alcançar uma análise aprofundada sobre a evolução artística e a diversidade da representação de Jesus ao longo das épocas, cumprimos com nosso objetivo desta seção. Demonstrando o porquê que a representação artística de Jesus Cristo nas Artes Ocidentais está longe de ser hegemônica ou historicamente precisa. Isso porque em alguns contextos históricos e culturais, cada representação de Jesus adota uma determinada forma e função simbólica. Sendo assim, essas representações foram moldadas por influências culturais, estéticas e ideológicas específicas da Europa renascentista e colonial.

Notas sobre todas as imagens

Na arte bizantina [FIG.2]; [FIG.3], podemos apontar a uma estilização icônica e simbólica, cujo foco se dá na transcendência e na divindade de Jesus. A arte Medieval [FIG.4]; [FIG.5]; [FIG.6], mais simbólica e menos realista, retrata Jesus em cenas que destacam sua divindade e eventos milagrosos. Já no contexto do Renascimento [FIG.7], um movimento em direção ao realismo, traz uma humanização de Jesus, com um foco renovado na anatomia humana e nas expressões de caráter emocionais.

Já na arte moderna e contemporânea [FIG.8]; [FIG.9]; [FIG.10], a representação de Jesus tornou-se ainda mais diversificada. Como ressaltamos, ela reflete influências de diferentes culturas e movimentos artísticos. Nesse contexto, há uma atenção – ou ao menos deveria – a contextos característicos do mundo contemporâneo. Ou seja, a temas de justiça social, inclusão e diversidade. O que paradoxalmente, reflete nas

representações de Jesus que passam a surgir após uma crítica à estetização tradicional.

É nesse sentido, que foi proposto neste artigo questionar a estética nessas três representações características do contexto moderno e contemporâneo. Mas como a estetização eurocêntrica de Jesus Cristo, quando por uma corrente decolonial do mundo contemporâneo, sugere um retorno à representação artística de Jesus Cristo nas artes ocidentais do mundo moderno. Só seria possível explorar a profundidade estética, simbólica e crítica dessas pinturas, pelo fato de terem sido fabricadas em um contexto onde exerceu sobre elas grandes influências que moldaram suas composições, elaborando-as a fim de prescrever elementos da supremacia branca.

Considerações finais

O objetivo deste artigo foi introduzir as questões que norteiam a tese de doutorado, focalizando a crítica às representações artísticas de Jesus Cristo no contexto moderno e contemporâneo. Ao explorar essas imagens, buscamos expor como, sob uma ótica crítica, as representações tradicionais refletem e reforçam, em muitos casos, estruturas de poder e supremacia cultural eurocêntrica. Para enriquecer essa análise, consideramos essencial a inclusão de manifestações artísticas históricas e culturais diversas, embora o foco permaneça em três imagens de tradição ocidental, que exemplificam essas dinâmicas de dominação e exclusão.

A partir das contribuições de Fernando Bermejo Rubio e Antonio Piñero, introduzimos reflexões sobre a possibilidade de um Jesus cuja imagem não se limita ao *marginalizado*, mas que ativamente confronta e desafia o poder instituído. Como argumenta Bermejo Rubio, a figura de Jesus representa, antes de tudo, um ator subversivo dentro de seu contexto social, e é justamente essa postura de resistência que as representações ocidentais frequentemente deixam de enfatizar. Piñero, de forma semelhante, destaca que a visualidade de Jesus nas artes reflete uma intencionalidade política, que suaviza sua resistência em favor de uma imagem pacificadora, revelando, assim, a ideologia que permeia tais representações.

Do ponto de vista estético e filosófico, as ideias de Theodor Adorno e Rafael Haddock-Lobo também fundamentam a crítica às funções simbólicas e ideológicas dessas representações. Adorno, por exemplo, vê a arte como um espaço onde as tensões sociais e ideológicas se manifestam, de modo que a estética de figuras religiosas pode tanto desafiar quanto reforçar narrativas de poder. Dessa perspectiva, uma análise crítica das imagens de Jesus revela não apenas os elementos estéticos, mas também as camadas de significado político e cultural que carregam. Haddock-Lobo acrescenta que a estética está intrinsecamente ligada ao discurso de poder, observando que as representações artísticas não são meramente estéticas, mas instrumentos ideológicos que consolidam certas narrativas. Assim, a construção da imagem de Jesus em um formato eurocêntrico serve, historicamente, para legitimar uma hegemonia que marginaliza outras identidades culturais.

Nosso objetivo central, portanto, é promover uma reavaliação dessas representações tanto no contexto artístico quanto no religioso, incentivando uma estética que não apenas reconheça, mas celebre a diversidade cultural e histórica de Jesus. Inspirados pela concepção artística de Cícero Moraes na reconstituição facial de figuras históricas, sugerimos que essa revisão imagética deve buscar uma precisão histórica e uma inclusão cultural que ressoem com as experiências de comunidades marginalizadas. Essa perspectiva crítica desafia a concepção dominante nas artes ocidentais, que muitas vezes consolidam uma imagem monolítica e distorcida de Jesus.

A representação de um Jesus Cristo branco carece de um olhar que seja historicamente fiel, evidenciando a necessidade de revisitar e desconstruir essas construções imagéticas. A leitura crítica de imagens desempenha um papel essencial nesse processo, pois possibilita espaços para questionar as representações historicamente imprecisas, ao mesmo tempo em que abre caminhos para novas interpretações mais inclusivas e representativas. A partir de uma abordagem decolonial, propomos que essa reflexão imagética não apenas ressignifique a figura de Jesus Cristo, mas também atue como uma ferramenta

de resistência e transformação no campo artístico, histórico e religioso.

Lista de imagens

- Figura 1: Concepção artística do designer gráfico especialista em reconstituição facial forense Cícero Moraes [...]. Fonte: BBC BRASIL, site da internet. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cv2jx-gkyykro>. Acesso em 01 de jul. 2024.
- Figura 2: Mosaico Bizantino de Jesus Cristo. Disponível em: <https://dolcemorumbi.com/2021/07/16/arte-bizantina-o-primeiro-estilo-de-arte-crista/>. Acesso em 01 de jul. 2024.
- Figura 3: Christ Pantocrator (Sinai). Autor desconhecido. Disponível em: <https://arte-crista.blogspot.com/2017/01/cristo-pantocrator-do-sinai.html>. Acesso em 01 de jul. 2024.
- Figura 4: (The Crucifixion). A Crucificação. ca. 1330-35. Artista Mestre do Códice de São Jorge (Mestre do Codex De San George). Disponível em: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/471904>. Acesso em 01 de jul. 2024.
- Figura 5: The Nativity with the Prophets Isaiah and Ezekiel, 1308-1311. Duccio di Buoninsegna, Sienese, c. 1250/1255. Disponível em: <https://www.nga.gov/collection/art-object-page.10.html>. Acesso em 01 de jul. 2024.
- Figura 6: The Temptation of Christ on the Mountain (A Tentação de Cristo) - Duccio di Buoninsegna, c. 1308-11. Disponível em: https://artsandculture.google.com/asset/the-temptation-of-christ-on-the-mountain-duccio-di-buoninsegna/LAGcgFRm_8beXQ. Acesso em 01 de jul. 2024.
- Figura 7: La Résurrection du Christ (A ressurreição de Cristo) - Nicolas Bertin (1730). Disponível em: <https://artvee.com/dl/la-resurrection-du-christ/>. Acesso em 01 de jul. 2024.

Figura 8: Salvator Mundi (Salvador do Mundo): atribuída a Leonardo Da Vinci. Disponível em: <https://www.wikiart.org/pt/leonardo-da-vinci/salvator-mundi-1500>. Acesso em 02 de jul. 2024.

Figura 9: O Batismo de Cristo: Leonardo Verrocchio. Disponível em: <https://www.wikiart.org/pt/leonardo-da-vinci/o-batismo-de-cristo-1475>. Acesso em 02 de jul. 2024.

Figura 10: Head of Christ (1940). Cabeça de Cristo: Warner Sallman. Disponível em: <https://theconversation.com/the-long-history-of-how-jesus-came-to-resemble-a-white-european-142130>. Acesso em 02 de jul. 2024.

Notas

1. Essa perspectiva busca dismantlar as estruturas de poder e dominação que foram estabelecidas durante a colonização, mas que continuam a influenciar as representações culturais e identitárias.
2. Opto por este termo, uma vez que ele nos permite melhor compreender que *fabricação* nos remete a uma ideia de algo que é feito conscientemente, objetivando algo com a forma final.
3. A beleza como um dos conceitos centrais da estética. Consultar a obra de Daniel Herwitz (2010).
4. Processo de rotulação de Becker (2008). Ou seja, quando o indivíduo é rotulado como desviante, pois existe o reconhecimento do comportamento do infrator e a percepção como desviante.
5. Ou seja, há um limite epistemológico para a produção de conhecimento histórico sobre Jesus. Todavia, existe um *entrecruzamento* entre o Jesus histórico e o Jesus Cristo, que diz respeito a um intercâmbio epistemológico que com base na figura tradicional da teologia produz uma história ao contrário dela, que não é de corrente teológica.

Referências bibliográficas

- Adorno, Theodor W. 2011 (1982). *Teoria Estética*. Tradução de Arthur Morão. Edições 70. Lisboa: reimp. (Arte & Comunicação; 14).
- Bastos, Paulo Roberto. 2009. «Jesus de Nazaré e a Palestina do seu tempo: uma análise do Jesus histórico em relação à opressão econômica, social e política.» CESRevista 23 (1): 103-113. Disponível em: <https://seer.uniacademia.edu.br/index.php/cesRevista/article/view/696/549>
- Becker, Howard Saul. 2008. Outsiders: estudos de sociologia do desvio. Tradução Maria Luiza X. de Borges. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bermejo Rubio, Fernando. 2018. *La invención de Jesús de Nazaret: Historia, ficción, historiografía*. Madrid: Akal.
- Charlesworth, James H. 1992. *Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas*/James H. Charlesworth; tradução Henrique de Araújo Mesquita. – Rio de Janeiro: Imago Ed. 268p. (Coleção Bereshit).
- Crossan, John Dominic. 1994. *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago Ed. (Coleção Bereshit).
- García Baján, Francisco. 2005. *Jesús de Nazaret: El hombre en su contexto*. Madrid: Síntesis.
- Haddock-Lobo, Rafael, org. 2010. *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Herwitz, Daniel. 2010. Estética: conceitos-chave em filosofia. Tr. Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed.
- Lacoste, Jean. 2011. *A filosofia da arte*. 2ª ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lourenço, Hudson. 2024. Notas de Pesquisas. Entre sentidos e significados: uma leitura antropológica e filosófica da subjetividade, como ferramenta construtiva na produção dos tipos de discursos sobre o Jesus Histórico. Cadernos de Pesquisa do CDHIS, [S. l.], v. 37, n. 1, p. 307-338. DOI: 10.14393/cdhis.v37n1.2024.72257. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/72257>
- Meier, Jon P. 1992. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago Ed. (Coleção Bereshit).
- . 1991. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, Volume 1: The Roots of the Problem and the Person*. New York: Doubleday.
- Mignolo, Walter. 2003. *Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, Saber Subalterno e Pensamento Liminar*.
- Montserrat Torrents, José. 1989. *El hombre de Nazaret: Aproximación crítica a la figura de Jesús*. Barcelona: Península.
- Piñero, Antonio. 2023. *Jesús y las mujeres*. Trotta.

Reicher, Maria E. 2009. *Introdução à estética filosófica*. Tradução de M. Ottermann. São Paulo: Loyola.

Veiga, Edison. 2023. «Qual era a real aparência de Jesus, segundo historiadores.» *BBC News Brasil*, 20 de dezembro de 2023. Seção artigos. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cv2jxgkyykro>

Hudson Silva Lourenço (hudson_history@ufrj.br). Licenciado em História e mestre em Ciências Sociais, ambos pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), onde fui bolsista FAPERJ até março de 2024. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) na mesma instituição e bolsista CAPES. Pesquisador no GT: *A interferência do Estado na vida da pessoa humana*. E-mail: hudson_history@ufrj.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4308590625917243>.

Recibido: 2 de julio, 2024.
Aprobado: 18 de octubre, 2024.

IV. CRÓNICA

Jorge Morales Delgado
Sergio Rojas Peralta

Propuesta Curricular para el Área de Lógica en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Resumen: Este trabajo presenta una propuesta curricular en el área de lógica para las personas estudiantes de la Universidad de Costa Rica de las carreras de Bachillerato en Filosofía, Bachillerato en Enseñanza de la Filosofía, Licenciatura en Filosofía y Licenciatura en Enseñanza de la Filosofía, así como para personas estudiantes provenientes de otras carreras. La propuesta se centra en reforzar los estudios avanzados en Lógica, y crear un plan curricular progresivo que atienda las diferentes áreas del estudio contemporáneo de la lógica. Para dar cuenta de lo anterior, se propone organizar la oferta académica en tres etapas distintas en función de las habilidades, competencias y contenidos de cada etapa.

Palabras Clave: *lógica, curriculum, enseñanza de la lógica, lógica simbólica, didáctica.*

Abstract: *This work presents a curricular proposal in the area of logic for students of the Universidad de Costa Rica of the bachelor's in philosophy, and the Bachelor's in Philosophy Teaching, the licentiate in philosophy and the licentiate philosophy Teaching, as well as for students from other majors. The proposal focuses on strengthening advanced studies in logic and creating a progressive curricular plan that addresses the various areas of study in contemporary logic. To address the above,*

we propose organizing the curriculum in three different stages according to the abilities, skills and contents of each stage.

Keywords: *logic, curriculum, logic teaching, symbolic logic, didactic.*

1. Introducción

Desde Aristóteles, la lógica ha sido una rama fundamental de la filosofía, no solo por su lugar histórico en el desarrollo de la filosofía y el pensamiento filosófico sino porque la instrucción en el campo de la lógica provee al estudiantado una serie de competencias y destrezas fundamentales que son aplicables a las demás ramas de la filosofía, así como del razonamiento en general (Rincón 2018). Es claro que cuando se realiza tanto investigación como docencia la aplicación de la lógica es necesaria en las otras ramas de la filosofía. No se puede, por ejemplo, entender cómo presentar o elaborar una teoría ética sin un recurso lógico que establezca requisitos de algún tipo de lo que se espera de dicha teoría (Ortiz 2017). Por ello, es necesario y conveniente fortalecer el estudio de la lógica. De este modo, es fundamental que la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica establezca una organización óptima y eficiente sobre su oferta académica, esclarezca tanto el propósito que



cumplen las diversas asignaturas de esta área, así como las competencias, destrezas y contenidos que se abarcan en cada uno de los cursos ofrecidos. En virtud de lo anterior, el presente trabajo propone una malla curricular del área de lógica organizada, sistemática y progresiva para aquellas personas estudiantes que cursan las diferentes carreras que la Escuela de Filosofía ofrece actualmente, así como personas estudiantes de la Universidad de Costa Rica que provienen de otras carreras.

La organización curricular que se construye tiene dos propósitos generales. El primero, atender al estudiantado que esté cursando alguna de las titulaciones que ofrece la Escuela de Filosofía, y que tiene un interés en obtener una formación general sólida o con un interés particular en el área de lógica con el objetivo de cursar alguna especialización de posgrado, ya sea a nivel nacional o internacional. El segundo, atender al estudiantado que desea cursar alguna asignatura del área para cumplir con alguna necesidad de créditos que pueda satisfacerse con un curso de esta rama de la filosofía. Estos dos objetivos pretenden abordarse a través de una organización curricular progresiva y sistemática que ofrezca los fundamentos académicos y las destrezas necesarias para los diferentes intereses y los diversos perfiles académicos de las personas estudiantes que quieran cursar algunas de estas asignaturas. La oferta curricular en el área de lógica varía considerablemente dependiendo de la universidad en particular, y el grado académico en el que ocurra la instrucción sobre esta materia. No obstante, para acotar este grado de variabilidad, la presente investigación se enfocará en la oferta académica de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Claramente, los argumentos y la propuesta aquí planteada podrán extrapolarse a otros centros de educación superior con una oferta académica similar.

2. Oferta Académica Actual

Actualmente, la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ofrece seis cursos del área de lógica, los cuales son (a) F-2054 Introducción a la Lógica, (b) F-2026 Lógica Informal

y Argumentación, (c) F-2034 Lógica Simbólica Básica, (d) F-2036 Lógica Modal, (e) F-2037 Lógica Simbólica Avanzada, y (f) F-1001 Filosofía: Escritura y Argumentación, tal y como lo resume la siguiente tabla:

Tabla 1. Oferta académica actual en el área de lógica

F-2054	Introducción a la Lógica
F-2026	Lógica Informal y Argumentación
F-2034	Lógica Simbólica Básica
F-2037	Lógica Simbólica Avanzada
F-2036	Lógica Modal
F-1001	Filosofía: Escritura y Argumentación

El curso *Introducción a la Lógica* (F-2054) es el primer contacto que las personas estudiantes tienen con la lógica como rama de la filosofía. Este curso ofrece una visión general de dicha rama desde dos enfoques importantes: (1) informal y, (2) formal. En cuanto a (1), la asignatura aborda temas como funciones del lenguaje y falacias informales, entre otros tópicos. En cuanto a (2), la asignatura introduce aspectos elementales y rudimentarios de la lógica formal, tales como proposiciones, variables y constantes proposicionales, así como traducción del lenguaje natural a lenguajes formales.

El curso *Lógica Informal y Argumentación* (F-2026), al igual que *Introducción a la Lógica*, se ocupa de la dimensión informal de la lógica, con la salvedad de que esta asignatura en particular se aboca por el estudio de los argumentos como unidades elementales en el intercambio argumentativo de agentes racionales, y estudia los diferentes mecanismos y fenómenos asociados a este proceso.

El curso *Filosofía: Escritura y Argumentación* (F-1001) busca fortalecer la redacción y la argumentación básica. Este curso busca compensar o completar posibles carencias que el estudiantado trae de la educación secundaria.

El curso *Lógica Simbólica Básica* (F-2034) se enfoca directamente en la dimensión formal de la lógica, y como tal estudia dos grandes

apartados de esta: (1) lógica de enunciados y (2) lógica de predicados. En ambos apartados abarcan temas de sintaxis, semántica y deducción natural. En línea con lo anterior, esta asignatura es preponderantemente técnica y emplea diferentes métodos formales asociados con la construcción de pruebas formales y la demostración de teoremas básicos.

El curso *Lógica Simbólica Avanzada* (F-2037) retoma los temas tratados en el curso *Lógica Simbólica Básica* y profundiza los diversos tópicos y conceptos atendidos en el curso básico. Asimismo, el curso avanzado incursiona en temas y conceptos nuevos que requieren mayor pericia técnica tales como completitud, consistencia, y la revisión de los teoremas de incompletitud de Gödel.

El curso *Lógica Modal* (F-2036) atiende los conceptos modales, a saber, conceptos de posibilidad y necesidad en términos formales y simbólicos. En este curso se trabajan sistemas de deducción natural modales y sistemas de *Tableaux modales*. Este curso, aun cuando no es avanzado técnicamente, requiere un dominio de los conceptos más básicos de la lógica simbólica, para extenderlos a sistemas modales. Se trata de un curso equivalente técnicamente al de lógica simbólica, pero que explora el aspecto modal de la lógica.

Estas asignaturas, aun cuando son concebidas como cursos de filosofía, tienen un acento preponderantemente técnico, en el que se emplean métodos formales para conducir las discusiones sobre diversos sistemas abstractos. En este sentido, los mismos requieren una serie de destrezas y habilidades cognitivas asociadas al razonamiento lógico-matemático (Autino, Digión y Llanos 2014). No obstante, no todas las personas estudiantes de las carreras para las cuales la Escuela de Filosofía ofrecen el curso cuentan con un bagaje adecuado en este tipo de habilidades y competencias (Ertola 2002), lo cual evidencia un importante vacío académico. Dicho vacío académico se manifiesta en la imposibilidad de las personas estudiantes para «expresar los conocimientos en las experiencias de formación educativa, corresponde a un trabajo en conjunto de la comunidad educativa en aras de ayudarlo con estrategias metodológicas

a entender todo lo que observa» (Moreira y Loor 2003, 210). Es decir, deficiencias en el área de lógica tienen repercusiones importantes en la formación de las personas estudiantes de Filosofía, en cuanto la lógica les ofrece una serie de habilidades y destrezas esenciales para desempeñarse exitosamente tanto como estudiantes, así como profesionales posteriormente (Moreira y Loor, 2003).

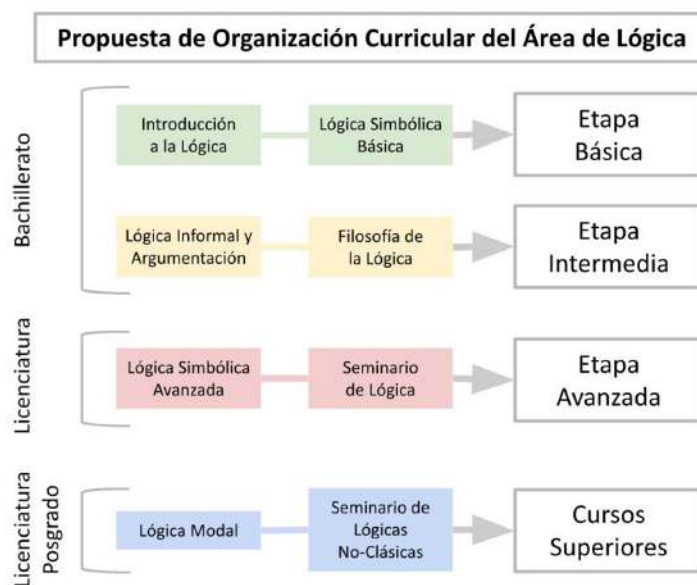
Así pues, el abordaje de estos contenidos con un acento preponderantemente formal, abstracto y matemático puede o bien representar retos para el estudiantado de filosofía o bien dificultar un estudio pormenorizado de los contenidos. Esto puede agudizarse especialmente en los cursos más técnicos y avanzados tales como las asignaturas *Lógica Simbólica Avanzada* (F-2037) y *Lógica Modal* F-2036, y se presenta en menor grado para la asignatura *Lógica Simbólica Básica* (F-2034). Este aspecto no suele ser pronunciado en cursos más introductorios y que requieren un menor grado de formalización tal como acontece en los cursos *Lógica Informal y Argumentación* (F-2026) e *Introducción a la Lógica* (F-2054), pero es un factor que puede disuadir al estudiantado de cursar dichas asignaturas.

Es en este contexto donde se propone el diseño de la malla curricular para la organización y gestión de los diferentes contenidos del área de lógica, de manera que se optimice la formación de las personas estudiantes de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

3. Propuesta Curricular

La propuesta que se presenta se enfoca en cuatro etapas: (a) etapa básica, (b) etapa intermedia, (c) etapa avanzada y, (d) cursos superiores. Cada una de estas etapas debería tener al menos dos cursos para satisfacer una formación básica y comprensiva para el estudiantado interesado en el área, tal y como se ilustra en la Figura 1.

Figura 1. Propuesta de Organización Curricular del Área de Lógica



En términos generales, cada una de las etapas concibe diferentes momentos de la formación académica de las personas estudiantes, tanto de alguna de las carreras que ofrece la Escuela de Filosofía, así como de otras carreras de la Universidad de Costa Rica. Las asignaturas se distribuyen de acuerdo con una progresión de contenidos, destrezas y habilidades que la persona estudiante irá adquiriendo a través de las asignaturas propuestas.

El modelo propuesto contempla una cuarta etapa que pretende atender las poblaciones de grado y posgrado en filosofía. Es decir, facilitar una formación comprensiva para aquellas personas estudiantes que contemplen realizar estudios de posgrado tanto a nivel nacional como internacional o bien que se encuentren cursando algún posgrado y deseen fortalecer el conocimiento en el área de la lógica.

3.1. Etapa Básica

La etapa básica es el primer punto de contacto del estudiantado con la lógica, la cual

contempla cursos eminentemente introductorios, y, por lo tanto, procuran cimentar las bases mínimas en la materia, pero suficientes como para continuar con cursos más avanzados. De este modo, esta etapa inicial cumple una doble función: (a) introducir a las personas estudiantes a esta rama de la filosofía y (b) sentar las bases para aquellas personas con un interés en el área que deseen continuar con las asignaturas más avanzadas. Los cursos contemplados en esta etapa son los siguientes:

- *Introducción a la Lógica*
- *Lógica Simbólica Básica*

La asignatura *Introducción a la Lógica* es el primer punto de contacto de las personas estudiantes con la materia y a veces, el único. Esta asignatura se enfoca en la dimensión preponderantemente informal de la lógica, al atender tópicos como falacias informales, usos del lenguaje e identificación de argumentos, entre otros aspectos. En términos de Botero (2006), se concibe esta aproximación a la lógica de la siguiente forma:

Se conoce con el nombre de lógica informal, retórica contemporánea o pensamiento crítico a la aplicación de la lógica en las más variadas áreas del conocimiento o la vida real. La lógica informal es el resultado de la combinación de una ciencia como es la lógica con un arte como lo es la argumentación discursiva (386).

No obstante, la asignatura no omite por completo atender tópicos generales correspondientes a la lógica simbólica, tales como conectivas, proposiciones y formalización de expresiones en lenguaje natural. En este sentido, el curso consiste en una revisión muy básica y general a esta rama de la filosofía y permite que la persona estudiante incorpore los conceptos y nociones más rudimentarias de la misma de forma tal que pueda hacerles frente a las demás asignaturas de la malla curricular.

De forma paralela, esta etapa de la propuesta curricular ofrece la asignatura *Lógica Simbólica Básica*. En dicha asignatura se atiende tanto la lógica de enunciados como la lógica de predicados. Para ambos aspectos se presentan los tópicos de sintaxis, semántica formal, y deducción natural, entre otras categorías elementales concernientes a los métodos y técnicas formales de la lógica. Este curso ofrece un estudio de los aspectos elementales de la lógica desde un enfoque eminentemente simbólico, lo que también se conoce como un enfoque matemático. En palabras de Cabanzo (2009), se tiene que:

Hay en el medio académico al menos dos teorías de la argumentación que asumen posturas casi opuestas sobre la manera como deben abordarse los problemas de reconocimiento, evaluación y creación de argumentos. La primera se deriva de la lógica matemática: afirma la necesidad de los métodos formales -el cálculo, la adopción de axiomas, reglas explícitas y esquemas argumentales fijos para analizar argumentos reales. (160).

De esta manera, ambos cursos de la etapa básica ofrecen a la persona estudiante una visión panorámica, robusta y comprehensiva de los principales elementos propios de la lógica como

rama de la filosofía, en tanto atienden dos énfasis o enfoques distintos pero complementarios. Asimismo, aun cuando dichos cursos son una introducción a la temática, es importante mencionar que los contenidos abarcados son lo suficientemente comprehensivos como para brindar una formación sólida de esta rama de la filosofía en caso de que la persona estudiante no procure cursar otras asignaturas de esta malla curricular. Asimismo, estos cursos no solo se ofrecen al estudiantado de las diversas titulaciones en filosofía, sino que los mismos están abiertos a estudiantes de otras carreras que los pueden cursar como repertorios.

3.2. Etapa Intermedia

La etapa intermedia está diseñada para continuar con el estudio de los tópicos y problemas introducidos en la etapa básica, y problematiza dichos contenidos en el marco de algunas de las discusiones contemporáneas más importantes en el área de la lógica, así como algunas de sus principales aplicaciones. El objetivo de estos cursos es servir de enlace entre la etapa introductoria y la etapa avanzada de la malla curricular de lógica, así como introducir a las personas estudiantes a algunas de las discusiones filosóficas y aplicaciones contemporáneas de la lógica. La etapa intermedia contemplaría los siguientes cursos:

- *Lógica Informal y Argumentación*
- *Filosofía de la Lógica*

El curso *Lógica Informal y Argumentación* retoma el enfoque de la asignatura *Introducción a la Lógica* y profundiza varios de los elementos abarcados en dicha asignatura de una etapa más básica. En particular, el problema central que atiende este curso consiste en estudiar con una considerable profundidad el argumento como objeto dentro de la lógica, analizarlo siempre desde una perspectiva informal, y problematizar la tensión con una aproximación de índole matemática. Tal y como señala Cabanzo (2009) «Se plantea la necesidad de desarrollar una técnica de enseñanza de la lógica que resalte aquellos aspectos deductivos de la demostración que

puedan ser usados dentro de la argumentación» (Cabanzo, 2009, 160).

Esta asignatura se ofrecería a personas estudiantes de alguna de las carreras ofrecidas por la Escuela de Filosofía, así como al estudiantado proveniente de otras carreras de la Universidad de Costa Rica que desee matricularlo como repertorio. Este factor refuerza el carácter interdisciplinario de la lógica como rama de la filosofía, y como campo de trabajo que trasciende el dominio absoluto de esta.

El curso *Filosofía de la Lógica* es una asignatura que se tendría que crear, pues en la actualidad no existe dentro del catálogo de cursos de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. El objeto central de este curso es ofrecer un primer espacio de trabajo en el que las personas estudiantes puedan adentrarse a varios de los principales problemas de la lógica contemporánea desde un punto de vista eminentemente filosófico. En esta asignatura se atenderían problemas tales como las paradojas de la implicación material, problemas ontológicos de la cuantificación, y la relación entre lógica y lenguaje. El curso le facilitaría una síntesis filosófica de los tópicos y problemas atendidos en las asignaturas de la etapa básica e intermedia.

La función de la asignatura es ofrecerle al estudiantado una formación más avanzada que aquella que se propone con las asignaturas de la etapa básica, sin la necesidad de adentrarse en tópicos de mayor complejidad y tecnicismo como aquellos que se ofrecen en la etapa superior. Es decir, este curso brinda insumos de mayor peso en la formación de las personas estudiantes como para que puedan tener una mejor comprensión de los principales problemas de esta rama de la filosofía.

3.3. Etapa Avanzada

El propósito de esta etapa es consolidar los contenidos estudiados en la etapa básica e intermedia, así como incursionar en tópicos más avanzados pero necesarios para una formación adecuada en lógica que pueden ser retomados en el ámbito de posgrado, o bien que sean suficientes para abordar otras ramas de la filosofía y

sus discusiones contemporáneas (por ejemplo, la metafísica o la filosofía del lenguaje) que requieran de una adecuada comprensión de temas avanzados de lógica. Los cursos que se deberían ofertar en esta etapa son los siguientes:

- *Lógica Simbólica Avanzada*
- *Seminario de Lógica*

El curso *Lógica Simbólica Avanzada* es una asignatura que retoma los tópicos y contenidos vistos en el curso *Lógica Simbólica Básica*, y se adentra en un estudio más pormenorizado de los mismos. Por ejemplo, en cuanto a los sistemas de lógica de enunciados y de predicados, esta asignatura demuestra propiedades como la adecuación de diferentes conjuntos de conectivas lógicas para expresar diferentes fragmentos de ambos sistemas lógicos. En este sentido, uno de los focos centrales de la asignatura gira en torno al estudio del concepto de sistema lógico, el cual Mijangos (2008) subraya de la siguiente forma:

La comprensión de lo que es un sistema lógico, de cómo funciona podría generar en principio mayor interés en los estudiantes de la disciplina. No obstante, lo más importante para mí es que es una herramienta muy poderosa para estimular la creatividad en los estudiantes (158).

La importancia de un estudio pormenorizado de la noción de sistema lógico tanto desde una aproximación técnica como filosófica en un curso de lógica simbólica avanzada radica en que permite la problematización de los múltiples fragmentos de la lógica clásica. Un estudio pormenorizado de esta naturaleza le permite al estudiantado comprender mejor las diversas variaciones contemporáneas tales como las lógicas no-clásicas. Tal y como lo señala Mijangos (2008):

la noción de sistema lógico, la cual al igual que las tablas de verdad no es comprendida en su contexto primigenio (el matemático). Este defecto en la didáctica de la lógica se debe en parte a una gran gama de libros introductorios a la lógica que no hacen

explicita tal noción. En el mejor de los casos, tales libros asumen la noción pero no la hacen explícita. En el peor, ni siquiera la asumen y ello se muestra en la estructura misma del libro (Mijangos 2008, 152).

Asimismo, el curso de Lógica Simbólica Avanzada presenta a las personas estudiantes temas de mayor complejidad técnica, tales como los teoremas de completitud y consistencia de los diversos fragmentos de la lógica. Esto último, son contenidos propios de la metalógica, los cuales son discutidos en una asignatura de este nivel.

El curso *Seminario de Lógica* presupone un dominio elemental de algunos conceptos tanto técnicos como filosóficos concernientes a la lógica. El objeto de un seminario de lógica es atender durante un ciclo lectivo, y con pronunciado detalle y profundidad. Por ejemplo, durante un ciclo lectivo, este seminario podría dedicarse al estudio de la deducción natural, con el propósito de estudiar estos sistemas de deducción con la profundidad que no pudo ser atendida en alguna de las asignaturas previas. Asimismo, la asignatura también podría centrarse en el estudio de la noción de sistema lógico, el cual es de fundamental importancia en la investigación contemporánea sobre la temática, tal y como lo señala Mijangos (2008), cuando afirma:

La importancia de la noción de sistema lógico se muestra cuando tal noción es comprendida no teniendo una estructura fija, sino una estructura flexible cuyos elementos pueden modificarse. Así, tanto símbolos como reglas pueden modificarse y con ello dar pie a la creación de nuevos sistemas (154).

Este tipo de discusiones, aun cuando podrían parecer periféricas se tornan esenciales para aquellas personas estudiantes que muestren interés y aptitud en especializarse en lógica a nivel de posgrado, y deviene fundamental que estas personas tengan acceso a una formación robusta en este tipo de temáticas. Este aspecto es discutido por Mijangos (2008), cuando acota que «¿Cuáles podrían ser algunas consecuencias de no introducir la noción de sistema lógico? Quizás la principal es la de que se genera una

comprensión inadecuada de la lógica» (155). De esta forma, el Seminario de Lógica es el espacio idóneo para que las personas estudiantes con el perfil previamente descrito puedan profundizar sobre estos contenidos académicos propios de la lógica a un nivel avanzado.

De igual forma, el seminario podría ofrecerse con motivo de un tema o problema en particular que haya sido discutido en alguna de las asignaturas previas, o bien que sea un tema académico de relevancia en el momento de ofertar el curso. En este sentido, el curso tiene un amplio margen para seleccionar aquel tópico que sea de interés para la persona docente, siempre y cuando se centre en la discusión y reflexión filosófica sobre algunos de los aspectos técnicos y los principales resultados de la lógica contemporánea, que satisfagan conocimientos técnicos avanzados.

3.4. Cursos Superiores

Las asignaturas de la etapa denominada Cursos Superiores podrían ofrecerse con doble sigla, de modo que se pueda captar a ambas poblaciones con una sólida formación previa en lógica, que quieran incursionar en una especialización con miras a estudios doctorales tanto a nivel nacional como internacional.

1. *Lógica Modal*
2. *Seminario de Lógicas No-clásicas*

El curso *Lógica Modal* estudia una de las principales extensiones de la lógica clásica, en la que se formalizan nociones de posibilidad y necesidad lógica. La lógica modal tiene una amplia variedad de aplicaciones tanto en filosofía (e.g. metafísica y epistemología) como en otros campos de estudio (e.g. computación y lingüística). En este curso se analizan sus límites y alcances en los diferentes campos de aplicación, tanto propios de la filosofía como de otras disciplinas en la que diversos sistemas modales son empleados.

El curso *Seminario de Lógicas No-clásicas* propone un análisis comprehensivo sobre algunos de los principales sistemas de las lógicas

no-clásicas desarrollados contemporáneamente, tales como lógica de la relevancia, lógicas no-monotónicas, lógica subestructurales, etc. Todas estas alternativas lógicas parten de divergencias, ampliaciones o reducciones de algunos supuestos filosóficos de la lógica clásica. En este sentido, este curso requiere un conocimiento robusto de la lógica clásica, tal y como lo señala Mijangos (2008) cuando afirma:

Por mucho tiempo se concibió a la lógica clásica como la lógica, sin cuestionar siquiera el carácter absoluto de los sistemas clásicos. La lógica así concebida era una estructura fija, estructura en todos los casos sobre reglas que cumplían siempre con un cierto conjunto de propiedades y sobre ciertos símbolos que repetían las mismas funciones bivalentes. No obstante, la posibilidad de modificar las propiedades del sistema así como las funciones veritativo-funcionales no se vislumbraba y, por ende, la función de modelaje de la lógica era casi nula (Mijangos 2008, 155).

En línea con lo anterior, este curso es la culminación de los diferentes cursos de las etapas previas y, como tal, el mismo sintetiza los diferentes tópicos y contenidos atendidos de manera separada con anterioridad. Tal y como lo señala Morado (2005):

Puedes o bien estudiar desarrollos contemporáneos de lógica clásica o ver algunas de las extensiones de ella para complementarla, o bien ver algunas de las lógicas que se han ofrecido como rivales a la LC. Cualquiera de esas tres son maneras de avanzar; una te permite profundizar en los temas centrales, las otras te ayudan a diversificar y cubrir más terreno en el territorio lógico, el cual es muy vasto (8).

Asimismo, en esta asignatura, se estudia las posibles aplicaciones de las diferentes lógicas no clásicas en diferentes campos de conocimiento, y se analizan las motivaciones teóricas de estas aplicaciones, tal y como lo señala Morado (2005), cuando afirma:

A partir de mediados del siglo XX hay gente que dice: «yo quiero mi lógica» y son

psicólogos, entonces desarrollas la lógica operatoria por ejemplo; o dicen: «yo quiero mi lógica y son abogados, entonces surgen las lógicas deónticas; o dicen: «yo quiero mi lógica y son computólogos y debido a que están tratando de manejar bases de datos, entonces creas lógicas no monotónicas o lógicas lineales; o dicen: «yo quiero mi lógica» y son lingüistas, entonces aparece toda una tradición de lógicas intensionales especialmente para lingüistas. De hecho, los que menos parecen estar aportando hoy día para el desarrollo de la lógica son los filósofos (Morado 2005, 22).

Así, esta asignatura ofrece un muy robusto y minucioso estudio de las diferentes aristas y rangos de aplicación de la lógica en diferentes disciplinas y campos de investigación contemporáneos, todo lo cual, permite que la persona estudiante pueda procurar estudios avanzados en lógica o bien conducir investigaciones especializadas en algún campo específico de la lógica contemporánea.

4. Discusión

Habiendo presentado la propuesta curricular, existen varios puntos que atender en torno a dicha malla, así como diversos problemas didácticos de la lógica como asignatura de filosofía. En particular, es de importancia atender: (1) la utilidad de la lógica y, (2) los límites y alcances de la enseñanza de la lógica. La razón para atender estas dos dimensiones en particular consiste en que esta rama de la filosofía demanda una serie de destrezas y habilidades muy específicas (tales como el razonamiento abstracto, y la capacidad de generalizar principios básicos a casos nuevos), para las cuales no siempre resulta evidente la mejor forma de presentarlas a la persona estudiante. En este sentido, es necesario subrayar los criterios didácticos relevantes que fundamentan la enseñanza de las diferentes asignaturas de lógica indistintamente de su grado de dificultad o el grado académico para el cual se imparte.

En primer lugar, se puede localizar el problema de la utilidad de la lógica. Este asunto suele ser más prominente en las etapas más básicas de

la enseñanza de la lógica, puesto que el estudiantado, al estar completamente desinformado sobre la materia, puede mostrar algún grado de reserva o escepticismo de todo el andamiaje técnico y formal que subyace a una serie de principios básico como las leyes de Morgan, o la semántica de la implicación material (Benítez 2006). Por ello, y a pesar del amplio consenso que existe en torno a la enseñanza de la lógica en función del desarrollo de una variedad de destrezas y habilidades, su utilidad no siempre es inmediata para las personas estudiantes que cursan esta asignatura. En particular, una de las críticas que suelen esbozarse en contra de los supuestos beneficios de la enseñanza de la lógica giran en torno a su aplicabilidad a la vida cotidiana, en contraposición a contextos muy delimitados o abstractos como aquellos que se presentan en los textos de lógica (Hernández 2017), lo cual es un prejuicio puesto que la lógica atiende temas de actualidad y cotidianidad tanto como lo hacen la ética o la filosofía política entre otras.

En línea con lo anterior, es imperioso que las asignaturas de la etapa básica dediquen considerable esfuerzo a comunicarle al estudiantado la utilidad de la lógica tanto en filosofía como en otras áreas de estudio (como matemática, psicología, computación, lingüística, derecho, etc.). Este esfuerzo no requiere un contenido programático necesariamente, sino que demanda que los diversos contenidos curriculares se asocien con ejemplos relativamente concretos y asequibles a las personas estudiantes que cursan estas asignaturas de forma tal que estas personas puedan trazar conexiones y asociaciones de utilidad con sus experiencias académicas particulares. Una vez que las personas desarrollan un interés por la materia, y procuran continuar sus estudios con cursos más avanzados, esto suele ser una preocupación que tiende a desaparecer en tanto la persona ya muestra una iniciativa y curiosidad académica propia, en gran medida resultante de las experiencias de aprendizaje significativo que pudo haber tenido en la etapa básica.

En segundo lugar, tenemos la discusión sobre los límites y alcances de la lógica. Este aspecto está íntimamente ligado con el tema de la utilidad y requiere transparencia y mesura por parte de la persona docente a la hora de

analizar críticamente la lógica como sistema formal con diferentes rangos de aplicación. La persona docente debe señalar aquellas rutas en las cuales se ha explorado aplicaciones de alguna lógica contemporánea, o bien donde se estén llevando a cabo esfuerzos por emplear algún sistema formal, sin embargo, la persona docente también debe ser transparente a la hora de reconocer limitaciones importantes que tienen estos sistemas formales (Cabanzo 2009).

En virtud de lo anterior es necesario enfatizar las diversas formas y los diferentes campos en los que distintos conceptos pueden ser empleados, pero también es imperioso reconocer las limitaciones que tiene. La conectiva lógica conocida como implicación material es un claro ejemplo de lo anterior. Es importante que desde un inicio el estudiantado tenga una noción preliminar de las formas en que la semántica formal de esta conectiva lógica tiene severas limitaciones en capturar todo el abanico de posibilidades que tiene la expresión en los diversos lenguajes naturales, y que la lógica formal lo mejor que puede hacer es capturar un pequeño fragmento de sus múltiples usos. De esta forma, las personas estudiantes, aun cuando no tienen que analizar en profundidad el problema de las paradojas de la implicación material en sus primeros cursos, tienen presente que estos sistemas formales no resuelven por completo la cognición humana (Ertola 2009).

Este aspecto se torna importante cuando, por ejemplo, se discuten diferentes aspectos de la deducción natural. Este suele ser un tema relativamente complejo pero atractivo para el estudiantado (especialmente aquellas personas estudiantes con habilidades matemáticas). No obstante, las personas estudiantes deben tener anuencia a que los sistemas de deducción que ofrece la lógica contemporánea son meramente herramientas formales para modelar procesos de inferencia en dominios muy específicos y con reglas bien definidas, lo cual no implica necesariamente que estos sean un fiel reflejo de los diversos procesos de inferencia que llevan a cabo los seres humanos.

Sobre los procesos de deducción e inferencia, Cabanzo (2009) señala que «Es más que un juego abstracto, y los profesores deben enseñar

a los estudiantes a obtener resultados por sí mismos, llevándolos a participar en un proceso constructivo, explicándoles las razones para seguir un procedimiento y no otro» (164). De este modo, la persona estudiante construye un criterio sobre la forma en que estos sistemas formales y sus herramientas de inferencia se asemejan o se alejan de sus propios procedimientos deductivos. En este sentido, es imperioso que, a través de las diferentes etapas y asignaturas, el estudiantado pueda reflexionar críticamente tanto sobre los alcances de la lógica, como de sus limitaciones.

5. Conclusiones

Habiendo detallado la propuesta curricular para la enseñanza de la lógica en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, concluimos con algunas reflexiones finales que atañen a dicha propuesta, tales como sus límites, alcances y aplicabilidad a diferentes entornos pedagógicos.

Primero, y en relación con los límites de esta propuesta, es necesario mencionar que, existen condiciones administrativas que son propias de la Universidad de Costa Rica, y no se pueden extrapolar a otras universidades u otros entornos académicos. Por ejemplo, dado que la oferta de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica es abierta a todas las carreras, es posible encontrar una persona estudiante de la institución en cualquier curso de la carrera. Esto no es un problema en sí mismo, pero si se toma en cuenta que actualmente debido a problemas económicos muchas personas matriculan cursos -se podría incluso decir que sin criterio- con el único objetivo de alcanzar el mínimo de créditos necesarios para optar a una beca socioeconómica, entonces existen estudiantes que o bien no acuden nunca a la asignatura, lo abandonan tarde o temprano, o bien acuden de manera regular, más sin interés alguno. Este factor y el carácter más especializado de los últimos cursos exigen establecer de alguna manera una restricción o requisito. Este problema no es específico de los cursos de lógica, pero es uno de los tantos donde este efecto es más pronunciado y puede tener efectos adversos en los cursos más avanzados.

En línea con lo anterior, es importante observar que parte de las dificultades que puede encontrar esta propuesta curricular precisamente reside en que, en un momento determinar, potencialmente no existan suficientes estudiantes con la intención de cursar las asignaturas más avanzadas, lo cual dificultaría la apertura de estos. Esto sumado al hecho de que con al avance progresivo de dificultad y detalle de la materia en los cursos posteriores a la etapa intermedia, una porción importante decida no continuar con los cursos superiores o que, por el contrario, encuentre la necesidad académica de incrementar sus conocimientos en lógica, y tenga la posibilidad de hacerlo.

Ahora bien, las limitaciones previamente mencionadas son considerablemente particulares y propias de la Universidad de Costa Rica, varios de los aspectos estructurales y de distribución de matrícula, así como de interés académicos coyunturales. No obstante, el mismo modelo en otros entornos educativos podría no adolecer de las limitaciones previamente mencionadas.

Segundo, y en relación con los alcances de la propuesta, podemos rescatar varios aspectos. Por un lado, la malla curricular planteada es estructural y tiene una progresión escalonada en cuanto a la dificultad y la profundidad de los diferentes temas y contenidos curriculares propios de la lógica como una rama de la filosofía. Es decir, esta propuesta no solo dispone de los contenidos curriculares más importantes de la lógica en la actualidad, sino que los ofrece a través de una progresión secuencial en la que la persona estudiante va a adquiriendo diferentes habilidades y destrezas conforme va progresando a través de las diferentes asignaturas.

Nuestra propuesta curricular procura subsanar un enorme vacío histórico que ha adolecido la Escuela de Filosofía en las últimas décadas, el cual radica en que, además de no tener especialistas en esta rama de la filosofía, no ha tenido una estructura curricular en el área de la lógica deliberadamente diseñada para estos fines con miras a ofrecer una formación robusta. Es decir, más allá de que existan de manera dispersa algunos cursos sobre lógica dentro del plan de estudios, esta propuesta viene a materializar una oferta académica pensada para que la persona

estudiante pueda optar por una formación robusta y de calidad en el área y que pueda o bien desempeñarse profesionalmente una vez concluya su titulación, o bien procurar estudios de posgrado a nivel internacional (sea de maestría o doctorado) teniendo un manejo sólido en los fundamentos de la lógica.

Finalmente, y a modo de conclusión, esta propuesta curricular es un primer paso en atender una necesidad histórica que ha tenido la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica en el área de lógica, y como tal, es una primera de potencialmente varias iteraciones que ocurran con base en la retroalimentación que pueda ofrecer el estudiantado a las diversas asignaturas de esta propuesta y el modo en que se organizan. Así, este diseño curricular no está exento de ulteriores modificaciones que permitan optimizar la enseñanza de la lógica en la Universidad de Costa Rica.

Referencias

- Amor, José Alfredo (2003). «La enseñanza del análisis lógico». Campirán Salazar, Ariel, compilador, *La razón comunicada II. Materiales del taller de didáctica de la lógica*, México: TDL–UX–AML–Torres Asociados, 39-58.
- Autino, Beatriz del Carmen, Digión, Marissa Anegélica, & Llanos, Lydia María. (2014). «Procedimientos heurísticos en la enseñanza de la lógica». *Pensamiento Matemático Avanzado*.
- Benítez, Juan Manuel. (2006). «La lógica medieval y la enseñanza de la lógica». *La lámpara de Diógenes: Revista semestral de filosofía*, 7(12), 207-217.
- Botero, Clara Helena. (2006). «Lógica informal: una alternativa para la enseñanza de la lógica». *Lecturas matemáticas*, 27(3), 385-398.
- Cabanzo, Alfonso. (2009). «La enseñanza de la lógica y el análisis del texto argumentativo». *Actualidades Pedagógicas*, 1(54), 159-172.
- Ertola, Rodolfo. (2002). «La enseñanza de la lógica con el uso de problemas». En *IV Jornadas de Investigación en Filosofía 7 al 9 de noviembre de 2002 La Plata, Argentina*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía.
- Mijangos, Teresita. (2008). «El impacto de la noción de "Sistema Lógico" en la enseñanza de la lógica» *Ergo* (12), 149-160
- Morado, Raymundo. (2005). «Sobre la enseñanza de las lógicas no-clásicas». *Ergo* (17), 7-36.
- Moreira, Saulo, & Loor, Francisco. (2023). «Estrategia metodológica basada en la resolución de problemas para la enseñanza del razonamiento lógico-matemático». *Revista Cognosis*. (EEI), 207-216.
- Hernández, Héctor. (2017). «¿Ayuda la enseñanza de la lógica a los estudiantes a argumentar mejor?» *Quadripartita Ratio*, (3), 30-34.
- Rincón, Diana. (2018). «De los caminos para la enseñanza de la lógica. Las condiciones de invisibilidad de la lógica desde la academia». *Miscelánea Filosófica ἀρχή Revista Electrónica*, 2(4), 113-134.
- Rivera, Jose Luis. (2003). «Tópicos para la enseñanza de la lógica». *Ergo* (12), 59-75
- Trillas, Eric., & Sobrino, Alexandre. (1991). «Nota sobre la enseñanza de la lógica». *Suma*, 19.
- Jorge Morales Delgado** (jorge.moralesdelgado@ucr.ac.cr) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Victoria en Wellington, Nueva Zelanda, con una especialidad en Lógica y Epistemología. Máster en Ciencias Cognoscitivas de la Universidad de Costa Rica con una disertación sobre la no-monotonía del razonamiento científico. Sus áreas de especialización son lógica, epistemología, filosofía de la lógica y razonamiento. Actualmente es profesor de Filosofía en la Universidad de Costa Rica.
- Sergio Rojas Peralta** (sergio.rojas@ucr.ac.cr) es graduado en Derecho y Filosofía por la Universidad de Costa Rica y catedrático de esa misma universidad. Ha publicado artículos sobre Spinoza y filosofía política. Actualmente es director de la Escuela de Filosofía.

Recibido: 12 de marzo 2025.
Aprobado: 13 de marzo 2025.

V. TRADUCCIÓN

Angus Nicholls

Dämonisch, das Dämonische (Demoniaco, lo demoniaco)

Resumen: Debido a su prominencia en la autobiografía de Goethe (*Dichtung und Wahrheit*, Poesía y verdad) y en las *Gespräche mit Goethe* (Conversaciones con Goethe) de Johann Peter Eckermann, los estudios goetheanos han asociado los lexemas *dämonisch* y *das Dämonische* con la vida de Goethe, y especialmente con su aparente inspiración divina en la producción artística. Aun cuando estos lexemas se consideran en relación con el antiguo término griego del cual son derivados —*δαίμων* (alemán: *Dämon*; inglés: *daimon* o *daemon*)—, aparecen como parte de una larga tradición de pensamiento europeo que se ocupa de fuentes de inspiración no racionales, así como a los límites de la razón misma. Lejos de ofrecer una teoría o concepto consistente de lo demoniaco, Goethe utiliza estos términos y sus cognados en varias maneras: para referirse a una fuerza misteriosa y terrible que influye la vida de una persona y parece operar en el nexo entre carácter y destino; como un topos poético que describe la relación entre el esfuerzo del sujeto y su mundo externo; como el núcleo morfológico de la personalidad asociado con la tradición astrológica, un núcleo que es visto como el lugar de la propia productividad; y como un nombre o denominación para fenómenos que escapan a nuestra comprensión racional. Precisamente, debido a la flexibilidad y ambigüedad de estos términos, el uso que Goethe hace de ellos ha disfrutado de una fructífera recepción en

campos tan variados como la teología, los estudios religiosos y la filosofía desde el siglo XIX hasta el presente.

Palabras clave: Demonio, demoniaco, lo demoniaco, yo, mundo, personalidad, destino, razón, concepto, mito.

Abstract: Due to their prominence in Goethe's autobiography (*Dichtung und Wahrheit*, Poetry and Truth) and in Johann Peter Eckermann's *Gespräche mit Goethe* (Conversations with Goethe), Goethe scholarship has associated the lexemes *dämonisch* and *das Dämonische* with Goethe's life, and especially with his seemingly divinely inspired artistic productivity. Yet when these lexemes are considered in relation to the ancient Greek term from which they are derived —*δαίμων* (German: *Dämon*; English: *daimon* or *daemon*) — they appear as part of a larger tradition in European thought that is concerned with non-rational sources of inspiration, as well as with the limits of reason itself. Far from offering a consistent theory or concept of the daemonic, Goethe uses this term and its cognates in various ways: to refer to a mysterious and terrifying force that influences one's life and seems to operate at the nexus between character and fate; as a poetic topos that depicts the relation between the striving subject and its external world; as the morphological core of the personality associated



with the tradition of astrology, a core which is seen as the locus of one's productivity; and as a name or placeholder for phenomena that escape our rational comprehension. Precisely due to the flexibility and ambiguity of these terms, Goethe's use of them has enjoyed a rich reception in fields as various as theology, religious studies, and philosophy from the nineteenth century until the present.

Key words: *Dämon, dämonisch, Das Dämonische, Self, World, Character, Fate, Reason, Concept, Myth.*

Introducción

El uso que Goethe hace del término *dämonisch* (demoníaco o demoniaco) y su forma sustantivada *das Dämonische* (lo demoníaco o demoniaco) ha ocasionado generaciones de debates académicos e intentos de definición conceptual, comenzando con la propia discusión retrospectiva de Goethe en *Gespräche mit Goethe* (1835; *Conversaciones con Goethe*) de Johann Peter Eckermann, que añadió combustible al fuego interpretativo y extendiéndose a la crítica literaria a finales del siglo XX e incluso a inicios del siglo XXI. La lista de germanistas con inclinación filosófica que han contribuido para una interpretación definitiva del uso goetheano de estos términos incluye algunos nombres seminales, tales como Friedrich Gundolf, Elsie Butler, Benno von Wiese, Walter Muschg, Eduard Spranger y Hugh Barr Nisbet, entre muchos otros.¹

Además de la importancia de estos términos para los estudios goetheanos —y especialmente para una cierta imagen de Goethe como un genio de inspiración divina, para ser discutida más adelante— un tratamiento filosófico de estos debe reconocer su recepción más allá de los confines de la *Germanistik*, en figuras clave provenientes de los campos de la teología y estudios religiosos (Rudolf Otto, Paul Tillich y Karl Jaspers), así como de la filosofía y teoría crítica (Georg Lukács, Walter Benjamin, Giorgio Agamben, y Hans Blumenberg, entre otros). Extendiendo más allá de esos filósofos que hicieron referencia

explícita a las ideas de Goethe acerca de cosas *dämonisch*, existe una categoría mayor de pensadores y escritores que usan el término *Dämon* y *dämonisch* en formas similares a Goethe y que pudieron haber sido influenciados por él, aunque sin mencionar su nombre. Esta lista incluye a Søren Kierkegaard, Sigmund Freud, Stefan Zweig y Thomas Mann, pero podría incluir a muchos otros.² Mientras que podrían ser difíciles de probar linajes directos en todas estas últimas instancias, una especulación sobre la influencia general de Goethe sobre cómo los lectores educados del alemán entendieron estos términos se podría hacer respecto a las definiciones de *Dämon* y *dämonisch* en el segundo volumen del *Deutsches Wörterbuch* (1860; *Diccionario alemán*) de Grimms, que atribuye a Goethe el uso de ambos en alemán moderno:

DÄMON, m. genius. der griechische *δαίμων* bezeichnet einen bösen sowol [sic] als einen guten geist, einen schutzgeist; dem christenthum gegenüber trat er in die dunkelheit und treibt die menschen, über die er macht hat, zum bösen. doch nehmen ihn einzelne wieder im sinne der alten, besonders GÖTTE.³

DÄMON, m. genio. el griego *δαίμων* refiere tanto a un malvado como a un buen espíritu, un espíritu tutelar; para el cristianismo, en contraste, se adentra en la oscuridad y conduce al mal a aquellos sobre quienes tiene poder. Pero algunos han vuelto a la recepción de esta idea en el sentido de los antiguos, en especial GÖTTE.

Como el Grimms muestra, parte de la razón del interés filosófico más amplio en cosas *dämonisch* reside en el hecho de que Goethe prestó atención a los orígenes de esta idea en la filosofía griega antigua. La idea de lo *δαίμων* (*daimon*, o *daemon*) —generalmente concebido como un aspecto divinamente determinado de una personalidad o como un tipo de espíritu divino o voz— puede ser encontrado en fuentes que abarcan desde Empédocles y Heráclito, a través de la obra de Platón y en especial su representación de Sócrates y su ‘signo divino’ o *daimonion*, hasta

varios estoicos y fuentes neoplatónicas.⁴ Esta idea a su vez prevaleció en los discursos del periodo tardío del siglo XVIII respecto a la idea de genio como una forma divina, inspiración inconsciente o no-racional, discursos sobre los cuales Goethe estaba directamente expuesto a través de la influencia de Johann Georg Hamann (1730-1788) y Johann Gottfried Herder (1744-1803).⁵

Con esta historia intelectual más amplia en mente, el resto de esta entrada tiene una estructura en tres partes. Para empezar, la parte dos examinará las referencias clave goetheanas al *Dämonen* y cosas *dämonisch*, para así revelar cómo este término está relacionado a uno de los temas claves del Idealismo alemán: la relación entre el yo o sujeto y su mundo, con la categoría ‘mundo’ también incluyendo Dios y dioses. Aquí el enfoque estará en cuatro obras principales: el libro 20 de la parte cuarta del *Dichtung und Wahrheit* (1811-33; *Poesía y verdad*), el cual fue compuesto en 1813 y es la fuente más frecuentemente usada; el soneto «Mächtiges Überraschen» (1807-8; *Poderoso asombro*); el ciclo de poemas «Urworte. Orphisch» (1817; *Palabras primordiales. Órfico*) y su contexto circundante en los volúmenes en los cuales primeramente aparecieron (primero en *Zur Morphologie* [1820; *Sobre la morfología*]; y segundo, esta vez con un comentario de Goethe, en una parte de *Über Kunst und Altertum* [1820; *Sobre arte y antigüedad*]); y, finalmente, las conversaciones con Goethe registradas y embellecidas por Eckermann durante finales de los 1820s e inicios de los 1830s.

En las partes tres y cuatro, será propuesto qué es justamente la imprecisión no-conceptual de las ideas de Goethe sobre lo *Dämonen* y *das Dämonische* lo que hace estas nociones maleables para su posterior adaptación teológica (parte tres) y teórico-filosófica (parte cuatro). Aquí el enfoque será largamente confinado a pensadores que directamente refieren a estos términos en sus respectivas discusiones de *Dichtung und Wahrheit*, «Urworte. Orphisch» y *Gespräche* de Eckermann. En relación con los estudios teológicos y religiosos, los intérpretes clave de Goethe sobre *das Dämonische* son Rudolf Otto, Paul Tillich y Karl Jaspers. En la tradición de la teoría continental —en la frontera misma entre

literatura y filosofía— cuatro pensadores despliegan la noción de Goethe sobre *das Dämonische* más hacia sus propios fines teóricos: Georg Lukács, Walter Benjamin, Giorgio Agamben y Hans Blumenberg.

***Das Dämonische* y la relación entre yo y mundo**

Junto a *Gespräche* de Eckermann, el libro 20, parte cuatro de *Dichtung und Wahrheit* constituyen el recurso más prominente sobre *das Dämonische* para el llamado *Goethekult* (culto de Goethe) del temprano siglo XX, ejemplificado por la monografía de Gundolf sobre Goethe de 1916. Gundolf nos enseña que *das Dämonische* es un «heimlich bildende Gewalt» (poder formador secreto) asociado con el «Schicksal» (destino) de los más grandes seres humanos, incluido Goethe (*Goethe*, 3). La más profunda posición planteada por Gundolf entre *das Dämonische* y el destino personal de Goethe es atribuible de forma más obvia a la aparición del término como un *leitmotiv* autobiográfico en *Dichtung und Wahrheit*. Aunque una aproximación biográfica de *das Dämonische* podría ser justificable en términos de género, su efecto también ha sido el de oscurecer la historia filosófica más amplia del término antes de Goethe. Como Peter Sprenger ha escrito en su comentario sobre los más famosos pasajes de Goethe acerca de *das Dämonische*,⁶ su función dentro de la narrativa de *Dichtung und Wahrheit* es de un marco interpretativo a través del cual Goethe intenta sintetizar las tendencias de sus años finales en Frankfurt: su amor por Lili Schönenmann, su producción artística temprana y su decisión de mudarse a Weimar:

Man hat im Verlaufe dieses biographischen Vortrags umständlich gesehen, wie das Kind, der Knabe, der Jüngling sich auf verschiedenen Wegen dem Übersinnlichen zu nähern gesucht, erst mit Neigung nach einer natürlichen Religion hingeblickt, dann mit Liebe sich an eine positive festgeschlossen, ferner durch Zusammenziehung in sich selbst seine eignen Kräfte versucht und sich endlich dem allgemeinen Glauben freudig

hingegeben. Als er in den Zwischenräumen dieser Regionen hin und wider wanderte, suchte, sich umsah, begegnete ihm manches was zu keiner von allen gehören mochte, und er glaubte mehr und mehr einzusehn, daß es besser sei den Gedanken von dem Ungeheuren, Unfaßlichen abzuwenden. Er glaubte in der Natur, der belebten und unbelebten, der beseelten und unbeseelten etwas zu entdecken, das sich nur in Widersprüchen manifestierte und deshalb unter keinen Begriff noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden könnte. Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig, nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand, nicht teuflisch, denn es war wohlthätig, nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge, es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles was uns begrenzt schien für dasselbe durchdringbar, es schien mit den notwendigen Elementen unsres Daseins willkürlich zu schalten, es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus. Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen. Dieses Wesen, das zwischen alle übrigen hineinzutreten, sie zu sondern, sie zu verbinden schien, nannte ich *dämonisch* nach dem Beispiel der Alten und derer die etwas Ähnliches gewahrt hatten. Ich suchte mich vor diesem furchtbaren Wesen zu retten, indem ich mich, nach meiner Gewohnheit, hinter ein Bild flüchtete. (FA 1.14:839–40)⁷

En el curso de este relato biográfico, hemos visto en detalle como el niño, el muchacho y el joven intentaron acercarse a lo metafísico por varios caminos, primero mirando afectivamente a la religión natural, luego se une a sí mismo amorosamente a uno positivo, después probando sus propias habilidades retirándose en sí mismo, y, al final, entregándose dichoso a la fe universal. Mientras merodeaba en estos espacios entre esas áreas, buscando y mirando a su alrededor, encontró algunas cosas que no parecían encajar en ninguna de esas categorías y se convenció crecientemente de que era mejor desviar sus pensamientos de temas vastos e incomprensibles. Él creyó que percibió algo

en la naturaleza (ya sea viva o sin vida, animada o inanimada) que se manifestaba a sí misma solo en contradicción y, por lo tanto, no podría ser expresada por ningún concepto, mucho menos por ninguna palabra. No era solo divino porque parecía irracional; no humano, porque no tenía inteligencia; no diabólico, porque era beneficioso; y no angelical, porque a menudo traicionaba malicia. Era como el azar, porque carecía de continuidad y como la providencia, porque sugería contexto. Todo lo que nos limita parecía penetrable por eso, y parecía disponer a voluntad sobre los elementos necesarios de nuestra existencia, para contraer el tiempo y expandir el espacio. Parecía solo aceptar lo imposible y desdeñosamente rechazar lo posible. A esta esencia, la cual parecía infiltrar todas las otras, separando y combinándolas, la llamo demoniaca, tras el ejemplo de los antiguos y otros quienes han percibido algo similar. Traté de salvarme de esta esencia terrible tomando refugio, como es usual, detrás de una imagen.⁸

Aquí Goethe alude a la obra de tal poder formativo sobre su propia vida, un poder el cual él describe como un «algo» (*etwas*) o «esencia» (*Wesen*), la cual parece «mit den notwendigen Elementen unseres Daseins willkürlich zu schalten» (disponer a voluntad sobre los elementos necesarios de nuestra existencia). Notoria es la afirmación de Goethe de que esta esencia no puede ser fijada dentro de ningún «Begriff» (concepto) singular, porque se manifiesta en sí misma solo en «Widersprüche» (contradicciones). Esto está inicialmente delimitado por una serie de negaciones: ser descrito como no divino, no humano, no diabólico y no angelical; en el lado positivo, no es observado en las fuerzas de la naturaleza y se parece a «Zufall» (coincidencia o azar), «Vorsehung» (providencia) y un sentido de «Zusammenhang» (orden o contexto). Es también «furchtbar» (terrible) y así Goethe elige llamarlo *dämonisch* «nach dem Beispiel der Alten» (tras el ejemplo de los antiguos) en un intento de poner esta fuerza bajo algún tipo de control semántico: «Ich suchte mich vor diesem furchtbaren Wesen zu retten, indem ich mich, nach meiner Gewohnheit, hinter ein Bild flüchtete» (FA 1.14:839–40; traté de salvarme de esta

esencia terrible tomando refugio, como es usual, detrás de una imagen).

Después en el libro 20, parte cuarta de *Dichtung und Wahrheit*, también descubrimos que la fuerza amoral de *das Dämonische* es más terrible cuando se manifiesta en un ser humano singular. Estos individuos, de acuerdo con Goethe, «üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe» (FA 1.14:841–42; ejercitan una increíble fuerza sobre todas las criaturas), de tal manera que pueden cautivar a las masas y, por esta razón, solo pueden ser superados por el universo mismo: «sie sind durch nichts zu überwinden als durch das Universum selbst.» De esto Goethe deriva el dicho latín (el cual parece haber sido acuñado por él mismo) *nemo contra deum nisi deus ipse* (FA 1.14:841–42; nadie puede contra Dios excepto Dios mismo).

Estos hiperbólicos pasajes ciertamente prestan poca atención a la precisión conceptual y funcionan dentro de varios registros interdependientes que pueden ser registrados como biográficos, estéticos, teológicos, filosóficos e inclusive políticos. Como ha mostrado el estudio de dos volúmenes de Jochen Schmidt,⁹ hay al menos otra palabra prominente o concepto que tuvo una multivalencia similar en su función estético-política en alemán durante la vida de Goethe, a saber, la de genio (*das Genie*) y, como apunta la entrada sobre *Dämon* del Grimms, el uso que hace Goethe del término *dämonisch* y *das Dämonische* puede ser interpretado a través de la analogía con la idea de genio. Cuando, por ejemplo, examinamos las referencias filosófico-religiosas de cosas *dämonische* hechas por los contemporáneos mayores que Goethe, Johann Georg Hamann y Johann Gottfried Herder, estamos rápidamente confrontados con el debate sobre el genio en el pensamiento alemán de finales del siglo XVIII, un debate que a su vez ejerció una influencia sobre el periodo que vino a ser conocido como el *Sturm und drang* (*Tempestad e ímpetu*).

En su *Kalligone* (1799-1800), Herder asocia la idea de la noción griega de *δαίμων* con el «Himmlesgabe» (regalo celestial) del genio, el cual está también relacionada a un espíritu localizado en la naturaleza (*Naturgeist*).¹⁰ La visión de Herder, inspirada en Spinoza, de una naturaleza

permeada por fuerzas (*Kräfte*) divinas —fuerzas que pueden manifestarse en los afectos (*Affekte*) del poeta antes de ser finalmente canalizadas por el lenguaje poético— saturan sus escritos estéticos de finales de la década de 1760 e inicios de la de 1770, el periodo de su mayor influencia formativa en Goethe.¹¹ Y existe una pequeña duda de que la aprensión de Herder sobre cosas *dämonisch* fuera originalmente influenciada por su importante interlocutor en las dimensiones teológicas del lenguaje —Hamann— cuyo extraño y psicodélico tratado *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759; *Recuerdos socráticos*) posiciona la socrática voz divina o *Dämon* (de otra manera conocida como su *daimonion*, ver la *Apología* de Platón, 31c-d) en el centro de una visión anti-racionalista de cristianismo pietista.¹² Esta embriagadora mezcla de ideas formó parte de la fundación del llamado *Genie-Periode* (periodo del genio) de Goethe, y no es coincidencia que el libro veinte, parte cuarta, de *Dichtung und Wahrheit* ofrezca un tipo de resumen concluyente de esta fase, marcando el punto de inflexión de la mudanza de Goethe a Weimar en 1775.

El discurso consciente de Goethe sobre lo *dämonisch* no empieza sino hasta después del periodo comúnmente referido como el clasicismo de Weimar (aproximadamente entre 1786-1805) e incorpora algunas de estas ideas clave del clasicismo. Como es sugerido por las citas anteriores de *Dichtung und Wahrheit*, el acto retrospectivo de nombrar y abordar estos fenómenos es presentado como una forma de venir a término con ellos. En este sentido, lo que alguna vez fue abrumantemente inexplicable al menos recibe contornos accesibles. El problema propiamente, al menos en su versión del *Sturm und drang*, relaciona al genio como una forma de subjetividad desmesurada y potencialmente patológica; una transgresiva pérdida de contacto con las normas estéticas, epistemológicas y, en última estancia, sociales. Los poemas líricos tempranos de Goethe —especialmente «Prometheus» (1773; *Prometeo*), pero también «Mahomets Gesang» (1773; *Canción de Mahoma*)— presentan la dimensión estética de este problema en miniatura, y su descripción social ampliada puede ser encontrada en *Die Leiden des jungen Werthers*

(1774/87; *Las penas del joven Werther*) y en ambas partes de *Faust* (1806, 1832; *Fausto*).

Un sentido antiguo del término *δαίμων* es la idea de un intermediario entre el mundo divino y el humano (ver, por ejemplo, el *Symposium* de Platón, 202d-303a), y tanto en «Prometheus» como en «Mahomets Gesang» somos presentados ante sujetos cuyo deseo es encontrarse e incluso competir con las fuerzas divinas. El protagonista de «Prometheus» desea competir y finalmente desplazar la posición de Dios como creador: como muestra su transgresivo reto a Zeus: «hier sitz ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde» (FA 1.1:204; aquí me tienes, formo humanos / según mi imagen). Similarmente, la efusiva corriente poética de «Mahomets Gesang» —llamativamente nombrado en referencia al profeta religioso— eventualmente se fusiona con su padre, el océano, después de haber nombrado y fertilizado las tierras por las que él y sus hermanos han pasado. Ambos poemas pueden ser leídos como representación de actos juveniles e hipermasculinos de autoafirmación, asociados con crisis de identidad: mientras que el frágil sentido de autonomía de Prometeo parece ser completamente dependiente del mordaz rechazo a Zeus, «Mahomets Gesang» termina con un fracaso para obtener la individuación por parte de su protagonista, lo que promueve su fusión con el padre. En ambos poemas, la cuestión filosófica sobre la relación entre yo y mundo está en juego. ¿Es el Zeus de «Prometeo» un Dios creador externo, o meramente el figmento de la mente temerosa y desorientada de Prometeo cuando vuelve sus ojos hacia el sol? ¿Y no termina la corriente de «Mahomets Gesang» renunciando a su propia identidad para temerosamente huir del desierto y el sol, de los cuales ella y sus parientes se creen amenazados, regresando así a la protección paternal? En términos de la relación yo-mundo, estos poemas pueden ser leídos como imágenes invertidas uno del otro: en el primero, el sujeto niega su real o supuesto padre para levantarse a sí mismo al absoluto, egoístamente apuntándose como creador de su propia raza; mientras que, en el segundo, el sujeto niega de sí mismo en un acto de total sumisión a su creador. Ambas posiciones son extremas, y ningún texto

describe lo que podría ser considerado como un sentido balanceado de la identidad adulta.

Uno de los usos más tempranos y decisivos del término *dämonisch* en Goethe puede ser leído como uno clásico o postclásico (y en términos de Goethe: saludable) respuesta a este problema de la desbalanceada relación entre yo y mundo, especialmente como es planteada en «Mahomets Gesang». El soneto «Mächtiges Überraschen» ha sido visto como una secuela a «Mahomets Gesang» en la que retoma el mismo *topos* de genio encontrado en el poema anterior, pero esta vez dentro de las restricciones de la forma de soneto.¹³ La imagen de una corriente furiosamente bajando por la montaña ha funcionado como metáfora para la creatividad poética al menos desde Horacio,¹⁴ y reapareció en la parte dos de *Faust*, cuando el protagonista de la obra se compara con una «Wassersturz» (cascada o catarata) que ha irrumpido «von Fels zu Felsen [...] / Begierig wütend nach dem Abgrund zu» (FA 1.7/1:144; de roca a roca [...] / con ansiosa furia hacia el abismo). En la versión presentada en «Mächtiges Überraschen», una corriente emerge desde una bóveda de rocas en su urgencia por unificarse con el océano, pero es detenida por Oreas, una ninfa mitológica de la montaña. En la segunda estrofa del poema, en el que Oreas impide esta efusiva subjetividad es descrito como *dämonisch*:

Dämonisch aber stürzt mit einem Male –

Ihr folgen Berg und Wald in Wirbelwinden –

Sich Oreas, behagen dort zu finden,

Und hemmt den Lauf, begrenzt die weite Schale. (FA 1.2:250)

Pero con súbita fuerza demoniaca –

Seguido en torbellinos por montañas y bosques –

Oreas cae, ahí para encontrar contento,

Y limita el flujo, restringe el ancho cuenco.

Este momento demoniaco funciona como el punto de inflexión del poema, ya que el sujeto-corriente es entonces represado en un lago el cual refleja serenamente las constelaciones, y que representa positivamente «ein neues Leben» (FA 1.2:250; una nueva vida).

Mientras que los dos poemas anteriores se enfocan ya en la expansión ilimitada del sujeto en un Dios («Prometheus»), o en la disolución de los límites del sujeto dentro de un sentido panteísta mayor de lo divino («Mahomets Gesang»), «Mächtiges Überraschen» es un caso de estudio de la subjetividad forzada dentro de un sentido de limitación saludable por fuerzas mitológicas e inexplicables descritas como *dämonisch*. No es dejado claro si estas fuerzas son internas o externas al sujeto, y esto es precisamente porque *das Dämonische* se vuelve sobre la propia relación entre sujeto y objeto, entre yo y mundo.

Este clásico sentido de subjetividad en limitación está reincorporado en el ciclo de poemas «Urworte. Orphisch», (*Palabras primordiales. Órfico*) escrito en 1817 y publicado en el volumen *Zur Morphologie* (*Sobre morfología*) en 1820. La primera sección del poema de Goethe está intitulada «Δαίμων, Dämon», y describe esta idea en términos órficos como la divinidad decretada «Gesetz» (ley) que preside sobre el nacimiento de los individuos y que regula su desarrollo, mientras que también es trabajado («geprägt») por una fuerza externa: eso es la «geprägte Form, die lebend sich entwickelt» (FA 1.20:492; forma impresa que, viviente, se desarrolla en sí misma). La fuente clave aquí parece ser la idea de Heráclito del *δαίμων* como representante del nexo entre destino y personalidad (ver núm. 119 de los *Fragmentos*), pero en el comentario que acompaña a los poemas publicados en *Über Kunst und Altertum*, Goethe también menciona el signo divino de Sócrates o *daimionion* (él lo llama simplemente *Dämon*), el cual ve como una representativa y necesaria «individualidad» adscrita a cada persona («nothwendig aufgestellte Individualität,» FA 1.20:494). Goethe entonces mejora

este sentido de determinismo fuerte en cuatro secciones más del poema, las cuales se centran respectivamente en los principios formativos de *Tyche* (*Das Zufällige*, coincidencia u oportunidad), *Eros* (*Liebe*, amor romántico) *Ananke* (*Nötigung*, necesidad externa) y *Elpis* (*Hoffnung*, esperanza), todas las cuales son vistas interactuar con lo *Dämon* en la vida del individuo.

La publicación de «Urworte. Orphisch» en *Zur Morphologie*, al lado de otros poemas naturalistas de desarrollo titulados «Die Metamorphose der Pflanzen» (1798/99; *La metamorfosis de las plantas*), brindan a *das Dämonische* proximidad con los estudios sobre ciencias naturales de Goethe. Ambos poemas invocan la idea de que cada organismo o individuo se desarrolla de acuerdo con una ley interna (en poemas posteriores esto es referido como una «ley secreta» o *geheimes Gesetz*, MA 12:74-75), lo cual, lejos de ser una estática forma platónica, es un principio generativo de desarrollo que se despliega en el tiempo y sobre el que trabajan fuerzas externas, en línea con la idea general de Goethe de morfología como una «Verwandlungslehre» (teoría de transformación).¹⁵

Aquí la principal fuente clásica parece ser la idea de Aristóteles de entelequia (*entelecheia*), significando «actualidad». Una *entelecheia* es la «actualidad completada» de algo —por ejemplo, una escultura puede ser la actualidad completada de un bloque de mármol— y es entendida en combinación con la idea de *dunamis*, la capacidad de algo de cambiar (Aristóteles, *De Anima*, II.i, 412b). Traducido literalmente, *entelecheia* significa tener consigo el final o meta (*telos*),¹⁶ lo cual resuena con la idea de *Dämon* como una forma determinante o núcleo (*Kern*) que se desarrolla a través de la vida. La conexión entre esos dos términos —*Dämon* y entelequia— no está explícitamente hecha en *Zur Morphologie* o *Über Kunst und Altertum*, pero Goethe va a asociarlos directamente en sus conversaciones con Eckermann.

La decisiva contribución de Eckermann para nuestra comprensión, o tal vez nuestra confusión, sobre *das Dämonische* es que brinda los cinco registros mencionados antes —biografía, estética, teología, filosofía, política— en una interacción desconcertante y a tiempos burlesca,

que de nuevo presta poca atención a la claridad conceptual. Esto ocurre en las conversaciones más decisivas —fachadas el 11 de marzo, 1828— donde Goethe asocia la producción artística de su juventud con *das Dämonische*, desde «jede Produktivität höchster Art [...] ist dem Dämonischen verwandt» (FA 2.12:656–57; toda productividad de orden superior [...] está relacionada con lo demoniaco). Aquí Goethe se basa en la antigua idea griega de inspiración divina, describiendo lo individual como mero «Gefäß» (receptáculo) de influencia divina, y los aspectos geniales de la personalidad son, según dice, directamente relacionados a la fuerza de la propia *Entelechie* (FA 2.12: 656–57).

Después en esa conversación, Goethe asocia esta idea del genio demoniaco con Napoleón, en línea con la premisa de que «jeder außerordentliche Mensch hat eine gewisse Sendung, die er zu vollführen berufen ist» (FA 2.12:660; todo ser humano excepcional tiene cierta misión a la cual está llamado a completar). De interés aquí es el hecho de que una vez esta misión es completada, *Dämonen* aparentemente externos pueden impedir a tales individuos: «so stellen ihm die Dämonen ein Bein nach dem andern, bis er zuletzt unterliegt. So ging es Napoleon und vielen Anderen» (FA 2.12:660; de esta forma, los demonios le hacen tropezar una pierna tras otra, hasta que sucumba. Así fue para Napoleón y muchos otros).

Esta afirmación establece un dualismo implícito entre el *Dämon* aparentemente innato de individuos extraordinarios como Napoleón —en otras palabras, su entelequia poderosa— y los demonios aparentemente externos que eventualmente pueden deshacer a tales individuos tan ambiciosos. Esto puede, a su vez, ser relacionado de vuelta a la figura obstructora de productividad de Oreas en «Mächtiges Überraschen» y a la idea, encontrada en el dicho latín de *Dichtung und Wahrheit*, de que, en política, los individuos demoniacos pueden finalmente ser sobrepasados por el propio universo (FA 1.14:841-42). Por lo tanto, de nuevo la relación entre yo y mundo parece ser la cuestión precedente abordada en las declaraciones de Goethe sobre *das Dämonische*. Notablemente, sin embargo, Goethe se esfuerza por poner su personalidad a distancia de

los peligros de lo demoniaco. En el 2 de marzo de 1831, él dice a Eckermann, «Das Dämonische [...] ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist. In meiner Natur liegt es nicht, aber ich bin ihm unterworfen» (FA 2.12:455; Lo demoniaco es aquello que no puede ser resuelto a través del entendimiento o la razón. Eso no yace en mi naturaleza, pero soy sujeto de ella). Esta críptica y altamente retórica distinción —la cual, como podremos ver, es uno de los mayores intereses de Hans Blumenberg— parece implicar que, a pesar de que lo demoniaco puede estar *relacionado* a la productividad artística de Goethe, no *define* su personalidad en la misma extensión como en el caso de Napoleón.

La recepción teológica de Goethe sobre *das Dämonische*

La entrada *Dämon* en el *Deutsches Wörterbuch* de Grimm demuestra que la idea griega de *δαίμων* y todo su contexto politeísta fue crecientemente rechazado por la tradición judeocristiana, la cual tiende a interpretar *daemons* —generalmente entendido como espíritus tutelarios moralmente neutrales o ambivalentes en el sentido clásico— como demonios heréticos por los cuales se podría ser poseído.¹⁷ Aquí es importante notar que en alemán no hay distinción entre *daemon* y *demon*, con las palabras *Dämon* y *dämonisch* se conjuran resonancias que son potencialmente tanto del griego antiguo como del judeocristianismo. Importantes pensadores cristianos y estudiosos de la religión —de quienes los más influyentes son Søren Kierkegaard, Rudolf Otto, Paul Tillich, y Karl Jaspers— hacen de esa ambigüedad un punto de enfoque en sus respectivas discusiones sobre el término, a menudo basándose directamente en Goethe.

Kierkegaard —quien no referencia a Goethe directamente, pero que es importante para Otto y Tillich— ofrece una exploración teológica de cosas *dämonisch* en *Begrebet Angest* (1844; *El concepto de la angustia*). Aquí *das Dämonische* (*det dæmoniske*) designa un sentido de «angustia acerca del bien» y una «relación no libre con el bien» la cual acompaña pecado. Lo

demoniaco en Kierkegaard no puede ser definido ni comunicado directamente, porque es siempre «lo reservado y lo involuntariamente revelado». Esto es porque la persona que busca comunicar lo demoniaco siempre podría ser sospechosa de ser demoniaca, lo que significa «en la esclavitud del pecado», en un estado de angustia acerca del bien y, por lo tanto, desconfiable.¹⁸

En *Das Heilige* (1917; *Lo santo*) el teólogo protestante Rudolf Otto asocia *das Dämonische* con el «bedeutende Rolle» (rol importante) interpretado por «die lebendig geübte Divination» (la adivinación, practicada en una forma viva) en la vida de Goethe. Directamente referenciando los pasajes sobre *das Dämonische* en *Dichtung und Wahrheit* y en las *Gespräche* de Eckermann, Otto enmarca *das Dämonische* en su noción de que lo divino o numinoso es una categoría *a priori* de la experiencia humana, similar a la manera de la filosofía de Kant de lo *a priori*. Para Otto, lo demoniaco es «das ganz Irrationale, durch Begriff Unerfaßliche, das Mysteriöse» (lo completamente irracional, aquello que no puede ser atrapado mediante conceptos, lo misterioso).¹⁹

En 1926 el teólogo protestante Paul Tillich publicó dos ensayos sobre *das Dämonische*, ambos referenciando a Goethe y extendiendo su uso del término. En «Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie» (1926; *El concepto de lo demoniaco y su significancia para la Teología sistemática*), Tillich dice que, lejos de estar meramente asociado con una «Sündenlehre» o teoría del pecado, *das Dämonische* debe ser considerado como un concepto central en la filosofía de la religión.²⁰ En esto Tillich sigue la importante observación de Goethe en *Dichtung und Wahrheit* sobre que *das Dämonische* es «nicht teuflisch» (FA 1.14:840; no diabólico). En efecto, para Tillich, «Der Widerspruch gegen den unbedingten Anspruch des Heiligen ist also selbst getragen vom Heiligen, ist 'heiliges Widergöttliches,' d. h. Dämonisches» (Tillich, «Der Begriff», 286; La oposición a la afirmación incondicional de que lo santo es producido por lo santo mismo, es lo santo anti-divino, es decir, lo demoniaco). Para Tillich, postular lo santo es al mismo tiempo, postular su principio opuesto, lo demoniaco. Este principio opuesto no debe ser considerado como

meramente negativo o destructivo, sino también como creativo: «Und so hat der Sprachgebrauch z.B. bei Sokrates, Plato, Goethe u. a. den Dämon zum Schicksalsträger oder das Dämonische zur genial-produktiven Kraft werden lassen» (286–287; y así, por ejemplo, el uso de Sócrates, Platón y Goethe, entre otros, permitió al demonio volverse un portador del destino, o a lo demoniaco volverse un poder genial y productivo).

En un segundo ensayo extenso, publicado como libro independiente en 1926 bajo el título de *Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinn-deutung der Geschichte* (*Lo demoniaco: Una contribución a la interpretación del significado de la Historia*), Tillich alude a *das Dämonische* como un fenómeno contradictorio, uniendo dentro suyo «ein gestaltendes und gestaltzerstörendes Element» (un elemento creador de formas y uno destructor de formas).²¹ Tillich apunta que, debido a su poder dador de forma, lo demoniaco no puede simplemente ser igualado con lo satánico, lo cual es puramente negativo y destructivo. Más bien, lo satánico representa solo el principio negativo y destructivo dentro de lo demoniaco, el cual está en tensión dialéctica con su igualmente importante potencial creativo (*Das Dämonische*, 8–9). En el nivel de la psicología individual y escribiendo bajo la influencia de Freud, Tillich asocia la idea de lo demoniaco con «Besessenheit» (posesión) y con una «Einbruch» (incursión) en el centro de la personalidad humana que emerge del inconsciente (15). Esta relación dialéctica entre creación y destrucción también se manifiesta en la historia de la religión; de acuerdo con Tillich, las religiones emergen de sus fuerzas demoniacas y se refinan en sus batallas con ellas (24).

Investigando lo demoniaco en la perspectiva más secular de la psicología de la religión, Karl Jaspers, en su *Psychologie der Weltanschauungen* (1919; *Psicología de las concepciones del mundo*), ve la creencia en fuerzas demoniacas como correspondiente a las creencias mitológicas encontradas en las llamadas sociedades 'primitivas'. Para Jaspers, tales creencias son prelógicas y preconceptuales, inherentes en las imágenes y narrativas que pertenecen a lo que él llama la «mythologisch-dämonisches Weltbild» (imagen del mundo mitológico-demoniaca). Pero

para Jaspers, lo demoníaco no está confinado a las sociedades antiguas o supuestamente primitivas. En apoyo de su afirmación de que lo demoníaco es una fuerza mitológica que excede los límites de la racionalidad moderna, Jaspers refiere a la discusión del término de Goethe en *Dichtung Wahrheit*, argumentando que Goethe vio lo demoníaco como un elemento tanto productivo como desestabilizador en su experiencia.²²

La recepción de Goethe sobre *das Dämonische* en la teoría del siglo XX

Como un estudio reciente de Kirk Wetters ha mostrado,²³ en la Europa germanohablante el interés filosófico y literario en lo demoníaco tuvo un resurgimiento durante el periodo alrededor de la Primera Guerra Mundial y los primeros momentos de la República de Weimar. Los pasajes de Goethe en *Dichtung und Wahrheit* sobre una fuerza críptica, contradictoria y terrorífica que actúa en la naturaleza, en su biografía y en política, parecen resonar en una generación de pensadores —dentro de los que destacan Georg Lukács y Walter Benjamin— que fueron confrontados con los horrores de la Gran guerra y con la aparentemente imposible tarea de reestablecer sentido y orden en su camino.

Elaborada en su *Theorie des Romans* (1920; *Teoría de la novela*), la teoría de Lukács sobre lo demoníaco sigue directamente a Goethe en la medida en que enfatiza la relación entre yo y mundo, pero con un giro modernista: lejos de ser alineados uno con el otro, la era moderna pone al yo y al mundo en una relación de discordancia violenta. En el contexto modernista de Lukács, esta relación es manifestada como un anhelo por significado que emerge del sujeto desorientado, héroe o genio de la novela en una época en la cual los dioses han desaparecido decididamente. Según como lo comprende Lukács, el fondo del libro es formado sobre la diferencia entre antigüedad y modernidad, una preocupación que él hereda del clasicismo de Goethe y especialmente del ensayo de Friedrich Schiller (1759-1805) «Über naïve und sentimentalische Dichtung» (1795; *Sobre poesía ingenua y poesía*

sentimental). Ya en *Die Seele und die Formen* (1911; *El alma y las formas*; edición alemana publicada en 1911, originalmente publicada en una versión húngara más corta en 1910), Lukács presenta una versión del pensamiento clásico que ha sido refractada por sus lentes modernistas y por la proto-existencialista representación kierkegaardiana de Sócrates en *El concepto de la angustia* (1841).²⁴ En la modernidad, de acuerdo con Lukács en el ensayo «Sehnsucht und Form» (*Anhelo y formación*), le pregunta por las formas platónica se ha hecho enteramente infructuosa y no correspondida, y el joven Lukács irónicamente dice que Sócrates enfatiza la «Hoffnungslosigkeit aller Sehnsucht» (desesperanza de todo anhelo).²⁵ El individuo demoníaco es de este modo, para Lukács, el héroe que reconoce esta desesperanza, pero que irónicamente sigue esforzándose por significado a pesar de ello, y la novela es la forma estética en la cual este esfuerzo es representado.

En *Theorie des Romans*, el principal punto de contraste de Lukács es entre la épica y la novela. En la era de la épica, el «Seele [. . .] weiß noch nicht, daß sie sich verlieren kann» (alma no sabe todavía que puede perderse), la divinidad es «bekannt und nahe» (familiar y cercana) y «es kommt nur darauf an, in ihr [d. h. die Welt] den Einem zubestimmten Ort zu finden» (todo lo que es necesario es encontrar el *lugar* que ha sido predestinada para cada individuo).²⁶ Mientras que el mundo de la épica es representado como una totalidad cerrada y homogénea cuyo orden simplemente tiene que ser revelado por el protagonista, el mundo de la novela es, por contraste, radicalmente heterogéneo, abierto y fragmentado. La novela es tanto la «Epopöe eines Zeitalters, für das die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällig gegeben ist» (*Theorie des Romans*, 43; épica de una era en la cual la totalidad extensiva de la vida ya no es dada directamente) y la «Epopöe der gottverlassenen Welt» (58; épica de un mundo que ha sido abandonado por Dios).²⁷ Esta condición primaria es, de este modo, el «transzendente Obdachlosigkeit» (40; desamparo trascendental) y la «Psychologie des Romanhelden ist das Wirksamkeitsgebiet des Dämonischen» (70; psicología del héroe psicológico es el campo de acción para lo demoníaco).²⁸

Echado fuera del significado predeterminado, el protagonista demoniaco experimenta «eine Sehnsucht der Seele, wo der Heimatsdrang so heftig ist, daß die Seele den ersten Pfad, der heimzuführen scheint, in blindem Ungestüm betreten muß» (68; un anhelo de hogar tan violento que su alma tiene, con impetuosidad ciega, que tomar el primer camino que parece dirigirlo ahí).²⁹ Este héroe demoniaco es sujeto de un tipo de doble consciencia irónica: sabiendo que «der Sinn die Wirklichkeit niemals ganz zu durchdringen vermag, daß aber diese ohne ihn ins Nichts der Wesenlosigkeit zerfallen würde» (68; el significado nunca puede penetrar del todo la realidad, pero que, sin significado, la realidad podría desintegrarse dentro de la nada y la inesencialidad).³⁰ La teoría de Lukács de lo demoniaco está así en directo dialogo no solo con Goethe, sino también —especialmente cuando es visto dentro de los límites del contexto de sus obras tempranas, que incluye *Die Seele und die Formen*— con Platón: el protagonista demoniaco todavía pretende mediar entre la experiencia empírica y el poder del significado dado de la forma trascendente, aunque se da cuenta de que esta búsqueda clásicamente enmarcada no puede cumplirse en una época postclásica.

Este sentido tardío de lo postclásico también caracteriza el ensayo de Walter Benjamin de 1924 «Goethes *Wahlverwandtschaften*» (*‘Las afinidades electivas’ de Goethe*), en el cual brevemente esboza una teoría de lo demoniaco en la obra de Goethe que alinea este termino con lo que llama «die Astrologie als den Kanon des mythischen Denkens» (la astrología como el canon del pensamiento mítico).³¹ El título de la novela de Goethe *Die Wahlerwandtschaften* (1809; *Las afinidades electivas*), el cual es prestado de la química contemporánea, compara explícitamente la situación argumental del texto con un experimento químico, en el cual ciertos elementos pueden mostrar sea atracción o repulsión uno del otro. La cuestión implícita en la novela es entonces la relación entre la ciencia moderna y la idea clásica de destino.

Esta relación entre literatura, ciencias naturales y clasicismo forman solo una línea de la argumentación en el complejo ensayo de Benjamin, y es esta línea la que dirige a Benjamin

a abordar *das Dämonische*. Benjamin sitúa las investigaciones científicas sobre la naturaleza de Goethe en el contexto del pensamiento postkantiano, subrayando como su cuestión central la relación entre fenómenos empíricos —como, por ejemplo, las plantas individuales— y la intuición de ideas genéricas o arquetipos (*Urphänomene* or «primordial phenomena») los cuales pueden proveer una clave más general para interpretar científicamente tales fenómenos. Un ejemplo prominente de estos arquetipos propuestos fue la idea de Goethe de la *Urpflanze* o «planta originaria», la cual inicialmente parece haber imaginado que podría encontrarse en una ladera en Italia, pero que fue posteriormente referida por Schiller como una idea —en el sentido kantiano de un concepto racional derivado de una serie de experiencias empíricas— cuando Goethe le reveló esta teoría en un encuentro en 1794.³²

Con este trasfondo postkantiano en mente, Benjamin escribe que el concepto de naturaleza de Goethe está atravesado con un profundo sentido de dualidad o ambigüedad («Doppelsinn»), refiriéndose por una parte a una colección de objetos empíricos perceptibles y por la otra a *Urbilder* o «imágenes primordiales» que son solo dispuestas a la mente mediante los poderes de la intuición. De acuerdo con Benjamin, Goethe nunca fue exitoso en sintetizar su experiencia empírica con estos arquetipos generales o «Urphänomene» (fenómenos primigenios), porque tales arquetipos están disponibles solo en la forma de intuición, los cuales a su vez solo pueden ser percibidos dentro del reino no-racional del arte (Benjamin, 147).³³

Ese es el abismo infranqueable entre naturaleza sensorial e intuición abstracta al que Benjamin se refiere como la «Erfahrung unfäßbarer Naturzweideutigkeit» (experiencia de la incomprendible ambivalencia en la naturaleza) de Goethe, una experiencia que «begleitet Goethes Anschauung sein Leben lang» (acompaña la visión de Goethe durante toda su vida), y que corresponde con su idea de lo demoniaco (150).³⁴ La elaboración posterior de Goethe sobre una morfología que invoca la astrología clásica —la cual representa para Benjamin la definitiva coincidencia entre lo demoniaco y lo que él describe como «mythisches Denken» (pensamiento

mítico). En la perspectiva de Benjamin, lo demoníaco —aquí consignado a la categoría de mito— es invocado por Goethe cuando la ciencia falla para establecer un nexo entre fenómenos individuales y sus *Urphänomene*, y en la novela de Goethe esto corresponde con la concepción extra científica del destino asociada con astrología (150).³⁵ Aquí la asociación hecha por Benjamin entre la noción de Goethe del *Urphänomen* y su idea de *das Dämonische* de ninguna manera es arbitraria; respaldo para ello puede ser encontrado en una cata escrita por Goethe a Hegel, en la cual se refiere al *Urphänomene* como «dämonische Wesen» (FA 2.9:164; esencia demoníaca).

En una obra reciente y menor (2015; *L'avventura*; traducida como *The Adventure*, 2018), Giorgio Agamben sigue de cerca y construye alrededor del análisis de Benjamin sobre lo demoníaco en «Urworte. Orphisch». El «culto al demonio», de acuerdo con Agamben, es una «superstición a la cual Goethe dedicó su vida [...] una especie de credo, donde astrología y ciencia emergen».³⁶ En un análisis vacío de ironía, Agamben ofrece al lector el gran drama de un Goethe que, enfrentado por la elección entre los varios *Urworte* subrayados en ese poema —*Daimon*, *Tyche*, *Eros*, *Ananke* y *Elpis*— decide exclusivamente en favor del *Daimon*. Para Agamben esta elección

también clarifica la estrategia guía del poeta; inscribiendo su propia existencia en una constelación demoníaca, intentó distanciarla de todo juicio ético [...] El demonio con el cual Goethe hizo un trato informal, pero no menos firme que el de Fausto, es el poder ambiguo que garantiza el éxito del individuo a condición de renunciar a toda decisión ética. Es gracias a este pacto que Goethe pudo moldear su vida como si el más insignificante episodio o la máxima más casual mostraran la firma demoníaca que sancionaba su resultado inevitable. (*Adventure*, 13-14)

Con Agamben regresamos a la lectura biográfica de *das Dämonische* en la cual la intención autoral y visión de mundo de Goethe son combinadas no solo con sus declaraciones

poéticas, sino también con la trayectoria moral de uno de sus personajes: Fausto.

Una visión bastante más escéptica sobre la idea de Goethe respecto a *das Dämonische* es ofrecida por Hans Blumenberg en *Arbeit am Mythos* (1979; *Trabajo sobre el mito*). Aquí los pensamientos de Goethe sobre este tema son puestos en el centro de la teoría más influyente del mito que ha emergido del pensamiento alemán de la postguerra.³⁷ Para Blumenberg, los discursos de Goethe sobre lo demoníaco sirven para resumir la función del mito: el de proveer a los seres humanos angustiados con orientación y consuelo existencial al tomar refugio o huyendo detrás de una imagen, para parafrasear las palabras de Goethe en *Dichtung und Wahrheit*.³⁸ Para Blumenberg, la toma de vuelo (*Fluchy*) de Goethe no es explícitamente el «Flucht in die 'Logoi'» (volar dentro del 'Logoi') tomado por Sócrates, el filósofo; más bien es «Flucht hinter ein Bild» (volar detrás de una imagen). En efecto, «Philosoph ist Goethe gerade deshalb nicht, weil er hinter das Bild flieht» (*Arbeit am Mythos*, 437; Goethe es por lo tanto no precisamente un filósofo, porque el vuela detrás de las imágenes).³⁹ Esto es, por lo tanto, de no poca consecuencia para un *Goethe-Lexicon of Philosophical Concepts* que Blumenberg asocie *das Dämonische* con lo que él en otra parte llama *Unbegrifflichkeit* (no-conceptualidad): fenómenos que caen por debajo de los umbrales de la claridad y distinción requeridos por los conceptos filosóficos, pero que, sin embargo, necesitan ser nombrados para el propósito de la orientación.⁴⁰

Direccionando la noción de Goethe sobre *das Dämonische*, mientras que también parece parafrasear el prólogo (*Vorrede*) a la edición A de la *Kritik der reinen Vernunft* (1781; *Crítica de la razón pura*), Blumenberg observa:

Niemals ist präziser ausgesprochen worden, weshalb sich die Vernunft Bedürfnisse zugesteht, die sie selbst erweckt, ohne sie in ihrer regulären Disziplin erfüllen zu können. (*Arbeit am Mythos*, 437)

Nunca se ha expresado con mayor precisión por qué la razón admite necesidades que

ella misma despierta, sin poder satisfacerlas dentro de su disciplina regular.⁴¹

El término demoniaco, por lo tanto, representa la función compensatoria de meramente dar un nombre a aquello que Blumenberg llama «der ungelöste Rest» (el resto no resuelto) de la experiencia de Goethe. Lo demoniaco así «gehört der Kategorie des Mythischen an» (437; pertenece a la categoría de lo mítico) porque da un nombre, y por lo tanto provee al sujeto con alguna medida de orientación, hacia una «unaufgelöste historische Potenz» (559; potencia histórica no resulta).⁴² Estrictamente hablando, para Blumenberg, no hay tal cosa como *lo demoniaco*; esto es simplemente una palabra, consistentemente usada por Goethe, para referirse a varios aspectos de su experiencia que escapa a la conceptualización racional. La desmitologización de Blumenberg sobre lo demoniaco muestra así un extremo nominalismo y pragmatismo fragante del pensamiento de William James, mostrando menor interés en la etimología o historia intelectual del término antes de Goethe y, en su lugar, concentrándose en función sincrónica dentro de ciertos pasajes o actos de habla.

Uno de esos actos de habla es el citado episodio en Eckermann fechado el 2 de marzo de 1831, donde Goethe dice que, a pesar de que lo demoniaco ha influenciado su vida, a diferencia del caso de Napoleón, no yace en su naturaleza («in meiner Natur liegt es nicht, aber ich bin ihm unterworfen» [FA 2.12:455]). Aquí el nombre de lo demoniaco es visto por Blumenberg como una herramienta retórica, permitiendo a Goethe compartir la divina inspiración de Napoleón por un lado, pero también protegiendo su propia identidad de las amenazas de la inmoralidad y el desastre por el otro: «Den Namen des dämonischen Dämon gebraucht er [...] gleichsam versetzt: für das Geschick des anderen, während er ihn auf sich gerade bezogen hatte» (*Arbeit am Mythos*, 518; Él usa el nombre del ‘demonio’ [...] de una manera cuasi-desplazada: para el destino de otra persona, cuando justo lo ha relacionado consigo mismo).⁴³ El aparente distanciamiento de Goethe de lo demoniaco es así un intento de autopreservación moral, una interpretación que se posiciona en tensión con el retrato más

unidimensional de Agamben de un ‘demoniaco’ y fáustico Goethe.

Otro de esos actos de habla es la frase latina que Goethe atañe a lo demoniaco: *nemo contra deum nisi deus ipse*: «nadie puede (enfrentarse) contra Dios excepto Dios mismo». En la República federal de Alemania de la década de 1970, esta sobredeterminada frase se convirtió en el tema de un debate entre Blumenberg —que fue un sobreviviente del holocausto— y Carl Schmitt, uno de los teóricos constitucionales más prominentes bajo el nacionalsocialismo.⁴⁴ Schmitt ofreció una interpretación «cristológica» de la frase de Goethe, de acuerdo con la cual se aproxima a la diferenciación entre el Padre y el Hijo en la teología cristiana.⁴⁵ Blumenberg por su parte se opone a la interpretación de Schmitt —y, por extensión, a su llamada «teología política»— mediante el argumento según el cual se expresa una de las características estructurales clave del mito: la evasión del absolutismo mediante la «división de poderes» (*Gewaltenteilung*) entre muchos dioses (*Arbeit am Mythos*, 576–577).⁴⁶ Mientras que Goethe parece haber aplicado esta frase a Napoleón y a otros líderes demoniacos que eventualmente convocaron a los demonios que los derrotaron, Blumenberg sugiere que las palabras de Goethe han ofrecido un «heimlicher Trost» (secreto confort) a aquellos alemanes que habían sido testigos del desastroso intento de Hitler de sobrepasar a Napoleón durante la campaña alemana en el frente oriente en 1941–42 (578).⁴⁷ Este debate entre dos pensadores prominentes demuestra cómo las declaraciones de Goethe sobre lo demoniaco pudieron retener su potencia estética y política en Alemania bien entrado el siglo XX.

Porciones de este artículo son derivados de mi entrada sobre «Daemonic» para la Oxford Encyclopedia of Literary Theory. Agradezco a los editores de la Encyclopedia y a la Oxford University press por el permiso para reproducir este material.

--

Este texto original en inglés conforma una entrada del *Goethe-lexicon of philosophical concepts*, vol. 4 (2024), a cuyos responsables

agradezco junto al autor por la autorización para traducirlo. El original está disponible en:

<https://goethe-lexicon.pitt.edu/GL/article/view/70#part-4>

Traducción de Arturo Rojas Alvarado.

Notas

1. Ver Friedrich Gundolf, *Goethe* (Berlin: Georg Bondi, 1920 [1916]); E. M. Butler, *The Tyranny of Greece Over Germany* (Boston, MA: Beacon Press, 1935); Benno von Wiese, *Das Dämonische in Goethes Weltbild und Dichtung* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949), 13; «Goethes Glaube an das Dämonische,» *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 32 (1958): 321–44; Eduard Spranger, *Goethe: Seine geistige Welt* (Tübingen: Hermann Leins, 1967); H. B. Nisbet, «Das Dämonische: On the Logic of Goethe's Demonology,» *Forum for Modern Language Studies* 7 (1971): 259–81. Para una mayor discusión de la literatura secundaria ver Angus Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic: After the Ancients* (Rochester, NY: Camden House, 2006), 4–10. Ver también, más reciente, Kirk Wetters, *Demonic History from Goethe to the Present* (Evanston, IL: Northwestern UP, 2014), para ser discutido más adelante.
2. La teorización de Kierkegaard sobre *das Dämonische* es discutida adelante; Stefan Zweig, *Der Kampf mit dem Dämon* (Leipzig: Insel, 1928); Freud discute el término *dämonisch* en su ensayo «Das Unheimliche» (1919; *The Uncanny*) y en *Jenseits des Lustprinzips* (1920; *Beyond the Pleasure Principle*). Thomas Mann, «Deutschland und die Deutschen», en *Essays*, vol. 5, 1938–1945, eds. Hermann Kurzke y Stephan Stachorski (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1996), 260–81, aquí 276. Para más autores del siglo XX sobre *das Dämonische*, ver Wetters, *Demonic History*.
3. Jacob Grimm y Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 2 (Leipzig: S. Hirzel, 1860), 713–14.
4. Ver, por ejemplo, Empedocles, *The Extant Fragments*, ed. y trad. M. R. Wright (New Haven, CT: Yale UP, 1981), 270; Heraclitus, *Fragments*, trad. T. M. Robinson (Toronto: U of Toronto P, 1987), 69 (fragmento 119); Plato, *Symposium* 202d–303a, *Apology* 31c–d, *Timaeus*, 90a–d; Posidonius, *Posidonius*, ed. y trad. L. Edelstein y I.G. Kidd, vol. 2, *The Commentary, Fragments 150–293* (Cambridge: Cambridge UP, 1988), 675 (fragment 187); Marcus Aurelius, *Meditations*, ed. y trad. A. S. L. Farquarson, 2 vols. (Oxford: Oxford UP, 1944), 1:91–93; Plutarch, «On Socrates's Personal Deity», en *Essays*, trad. Robin Waterfield (Harmondsworth: Penguin, 1992), 294–358. Para una mirada narrativa de estas fuentes, ver Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic*, 32–76.
5. Para una visión general de la historia intelectual, ver Christos Axelos, «Das Dämonische,» en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, eds. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, et. al., 12 vols. (Basel: Schwabe, 1971–2004), 2:4–5. Sobre Hamann, Herder y *das Dämonische*, ver Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic*, 77–105.
6. Ver el comentario de Sprengel en Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, eds. Karl Richter, Herbert G. Göpfert, Norbert Miller, y Gerhard Sauder, 21 vols. (Munich: Carl Hanser, 1985–98), 16:1073. De ahora en adelante citado como MA en el cuerpo del texto.
7. Al menos que se indique lo contrario, las obras de Goethe son citadas de acuerdo con la edición de Frankfurt (FA): Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, eds. Hendrik Birus, Dieter Borchmeyer, Karl Eibl, et. al., 40 vols. (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1987–2013). De ahora en adelante citado como FA en el cuerpo del texto.
8. Johann Wolfgang von Goethe, *From My Life: Poetry and Truth*, vol. 5 of *Goethe's Collected Works*, eds. Thomas Saine y Jeffrey Sammons, trad. Robert R. Heitner (Princeton, NJ: Princeton UP, 1987), 596–97 (traducción alterada).
9. Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik, 1750–1945*, 2 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985).
10. Johann Gottfried Herder, *Kalligone*, en *Werke*, eds. Günter Arnold, Martin Bollacher, et. al., 10 vols. (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985–2000), 8:835.
11. Ver, en particular, Herder, *Fragmente einer Abhandlung über die Ode* (1765), *Über die neuere deutsche Literature. Fragmente* (1765–67), and *Abhandlung über den Ursprung der*

- Sprache* (1772), todo discutido en Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic*, 89–105.
12. Johann Georg Hamann, *Hamann's Socratic Memorabilia: A Translation and Commentary*, trad. James C. O'Flaherty (Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, 1967 [1759]), especialmente 170.
 13. Ver Ernst Loeb, *Die Symbolik des Wasserzyklus bei Goethe* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1967); Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic*, 213–25.
 14. Horace, *The Odes and the Centennial Hymn*, trad. James Michie (Indianapolis, IN: Bobbs Merrill, 1963), 187.
 15. Johann Wolfgang von Goethe, *Werke: Weimarer Ausgabe*, eds. Gustav von Loeper, Erich Schmidt, et al., 4 parts, 133 vols. (Weimar: Hermann Böhlau, 1887–1919), 2.6:446.
 16. Wilfried Franzen, Konstantin. Georgulis, y Herbert. M. Nobis, «Entelechie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, eds. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, et. al., 12 vols. (Basel: Schwabe, 1971–2004), 2: 506–509.
 17. Ver, por ejemplo, la entrada de Werner Foerster sobre *δαίμων* (daemon) en Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. y trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: W. M. B. Eerdmans, 1964), 2:1–20.
 18. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation in View of the Dogmatic Problem of Hereditary Sin*, ed. y trad. Alastair Hannay (New York: Norton, 2014), 143–44, 149 (énfasis en el original). Ver también Peter Fenves, «Kierkegaard and the Definition of the Demonic,» en *Das Dämonische: Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*, eds. Lars Friedrich, Eva Geulen y Kirk Wetters (Paderborn: Wilhelm Fink, 2014), 193–200.
 19. Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 4th ed. (Breslau: Trewendt und Garnier, 1920 [1917]), 135–36, aquí 179. Para Otto sobre lo demoníaco en Goethe, ver *Das Heilige*, 177–83.
 20. Paul Tillich, «Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie,» en *Gesammelte Werke*, vol. 8, *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, ed. Renate Albrecht (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970), 285–91, especialmente 285.
 21. Paul Tillich, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1926), 8. Sobre Tillich, ver también *Das Dämonische: Kontextuelle Studien zu einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs*, eds. Christian Danz y Werner Schüßler (Berlin: De Gruyter, 2018).
 22. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin: Julius Springer, 1919), 166–72.
 23. Wetters, *Demonic History*.
 24. Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates*, trad. Howard V. Hong y Edna N. Hong (Princeton, NJ: Princeton UP, 1989), 45–46.
 25. Georg Lukács, *Die Seele und die Formen* (Berlin: Egon Fleischl, 1911), 202; *Soul and Form*, trad. Anna Bostock (London: Merlin Press, 1974), 93.
 26. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*, eds. Frank Benseler y Rüdiger Dannemann (Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2009 [1920]), 22, 24; *The Theory of the Novel*, trad. Anna Bostock (London: Merlin Press, 1971), 12. De ahora en adelante citado como *Theorie des Romans* en alemán y *Teoría de la novela* en español. (traducción alterada de esta nota)
 27. Lukács, *Theory of the Novel*, 56, 88.
 28. Lukács, *Theory of the Novel*, 40, 90.
 29. Lukács, *Theory of the Novel*, 87–88.
 30. Ibid.
 31. Walter Benjamin, «Goethes Wahlverwandschaften», en *Gesammelte Schriften*, vol. 1.1, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 123–202, aquí 150. Traducción en inglés: Walter Benjamin, «Goethe's Elective Affinities» en *Walter Benjamin: Selected Writings*, vol. 1, 1913–1926, eds. Marcus Bullock y Michael W. Jennings, trad. Stanley Corngold (Cambridge, MA: Harvard UP, 1996), 297–360, aquí 316–17.
 32. Ver Goethe a Johann Gottfried Herder en abril 17, 1787, FA 1.15/1:286; el relato de Goethe de este encuentro está en «Glückliches Ereignis» (*Encuentro afortunado*), en FA 1.24:436–7.
 33. Benjamin, «Goethe's Elective Affinities,» 314.
 34. Benjamin, «Goethe's Elective Affinities,» 316.
 35. Benjamin, «Goethe's Elective Affinities,» 316–317.
 36. Giorgio Agamben, *The Adventure*, trad. Lorenzo Chiesa (Cambridge, MA: MIT Press, 2018), 5, 7.
 37. Para una mirada general, ver Angus Nicholls, *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth* (London and New York: Routledge, 2015), 166–69; Angus Nicholls, «The Goethe Complex: Hans Blumenberg on *Das*

- Dämonische*,» en *Das Dämonische: Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*, eds. Lars Friedrich, Eva Geulen y Kirk Wetters (Paderborn: Wilhelm Fink, 2014), 97–119.
38. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 437. Traducciones de Hans Blumenberg, *Work on Myth*, trad. Robert M. Wallace (Cambridge, MA: MIT Press, 1985), aquí 401.
 39. Blumenberg, *Work on Myth*, 401 (traducción alterada).
 40. Ver Blumenberg's *Theorie der Unbegrifflichkeit* (*Theory of Non-Conceptuality*), publicada en *Nachlass* en 2007, pero escrita a mediados de la década de 1970, ed. Anselm Haverkamp (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007).
 41. Blumenberg, *Work on Myth*, 401.
 42. Blumenberg, *Work on Myth*, 401, 515.
 43. Blumenberg, *Work on Myth*, 477 (traducción alterada).
 44. Para una visión más amplia de este debate, extendida por los trabajos publicados por Blumenberg y Schmitt, así como su correspondencia póstuma publicada, ver Nicholls, *Myth and the Human Sciences*, 205–10.
 45. Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie* (Berlin: Duncker and Humblot, 1970), 123. *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, trad. Michael Hoelzl y Graham Ward (Cambridge: Polity, 2008), 127.
 46. Blumenberg, *Work on Myth*, 531.
 47. Blumenberg, *Work on Myth*, 531.
- Bibliografía y otras lecturas**
- Agamben, Giorgio. *The Adventure*. Translated by Lorenzo Chiesa. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.
- Aurelius, Marcus. *Meditations*. Translated and edited by A. S. L. Farquarson. 2 vols. Oxford: Oxford UP, 1944.
- Axelos, Christos. «Das Dämonische.» In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Edited by Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, et. al. 12 vols. Basel: Schwabe, 1971–2004.
- Benjamin, Walter. «Goethes Wahlverwandtschaften.» In *Gesammelte Schriften*, vol. 1.1. Edited by Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser, 123–202. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- . «Goethe's Elective Affinities.» In *Selected Writings*, Vol. 1, 1913–1926. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Translated by Stanley Corngold, 297–360. Cambridge, MA: Harvard UP, 1996.
- Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- . *Work on Myth*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge, MA: MIT Press 1985.
- . *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Edited by Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Butler, E. M. *The Tyranny of Greece Over Germany*. Boston, MA: Beacon Press, 1935.
- Danz, Christian and Werner Schüßler. *Das Dämonische: Kontextuelle Studien zu einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Edited by Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften and Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. 33 vols. Leipzig and Munich: S. Hirzel and Deutscher Taschenbuch Verlag, 1854–1972.
- Empedocles. *The Extant Fragments*. Translated and edited by M. R. Wright. New Haven, CT: Yale UP, 1981.
- Fenves, Peter. «Kierkegaard and the Definition of the Demonic.» In *Das Dämonische: Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*. Edited by Lars Friedrich, Eva Geulen and Kirk Wetters, 193–200. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014.
- Franzen, Winfried, Konstantin Georgulis, and Herbert M. Nobis. «Entelechie.» In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Edited by Joachim Ritter, Karlfried Gründer and Gottfried Gabriel. 12 vols. Basel: Schwabe, 1971–2004.
- Friedrich, Lars, Eva Geulen and Kirk Wetters. *Das Dämonische: Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014.
- Goethe, Johann Wolfgang. *From My Life: Poetry and Truth, Part Four*. Vol. 5 of *Goethe's Collected Works*. Edited by Thomas P. Saine and Jeffrey Sammons. Translated by Robert R. Heitner. Princeton, NJ: Princeton UP, 1987.
- . *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Edited by Karl Richter, Herbert G. Göpfert, Norbert Miller, and Gerhard Sauder. 21 vols. Munich: Carl Hanser, 1985–1998.
- . *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Edited by Hendrik Birus, Dieter Borchmeyer, Karl Eibl, et. al. 40 vols. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1987–2013.

- . *Werke: Weimarer Ausgabe*. Edited by Gustav von Loeper, Erich Schmidt, et. al. 133 vols. Weimar: Hermann Böhlau, 1887–1919.
- Gundolf, Friedrich. *Goethe*. Berlin: Georg Bondi, 1920 [1916].
- Hamann, Johann Georg. *Hamann's Socratic Memorabilia: A Translation and Commentary*. Translated by C. O'Flaherty. Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, 1967 [1759].
- Heraclitus. *Fragments*. Translated by T. M. Robinson. Toronto: U of Toronto P, 1987.
- Herder, Johann Gottfried. *Werke*. Edited by Günter Arnold, Martin Bollacher, et. al. 10 vols. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985–2000.
- Horace. *The Odes and the Centennial Hymn*. Translated by James Michie. Indianapolis, IN: Bobbs Merrill, 1963.
- Jaspers, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Julius Springer, 1919.
- Kierkegaard, Søren. *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation in View of the Dogmatic Problem of Hereditary Sin*. Translated and edited by Alastair Hannay. New York: Norton, 2014.
- . *The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates*. Translated by Howard V. Hong and Edna N. Hong. Princeton, NJ: Princeton UP, 1989.
- Kittel, Gerhard, and Gerhard Friedrich. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: W. M. B. Eerdmans, 1964.
- Loeb, Ernst. *Die Symbolik des Wasserzyklus bei Goethe*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1967.
- Lukács, Georg. *Die Seele und die Formen*. Berlin: Egon Fleischl, 1911.
- . *Soul and Form*. Translated by Anna Bostock. London: Merlin Press, 1974.
- . *Die Theorie des Romans*. Edited by Frank Benseler and Rüdiger Dannemann. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2009 [1920].
- . *The Theory of the Novel*. Translated by Anna Bostock. London: Merlin Press, 1971.
- Mann, Thomas. «Deutschland und die Deutschen.» In *Essays*. Vol. 5, 1938–1945. Edited by Hermann Kurzke and Stephan Stachorski, 260–281. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1996.
- Nicholls, Angus. «Daemonic.» In *The Oxford Encyclopedia of Literary Theory*. Edited by John Frow, Mark Byron, Pelagia Goulimari, Sean Pryoyr, and Julie Rak. Oxford: Oxford UP, 2022.
- . *Goethe's Concept of the Daemonic: After the Ancients*. Rochester, NY: Camden House, 2006.
- . «The Goethe Complex: Hans Blumenberg on *Das Dämonische*.» In *Das Dämonische. Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*. Edited by Lars Friedrich, Eva Geulen and Kirk Wetters, 97–119. Munich: Fink, 2014.
- . *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*. London and New York: Routledge, 2015.
- Nisbet, H. B. «Das Dämonische: On the Logic of Goethe's Demonology.» *Forum for Modern Language Studies* 7 (1971): 259–81.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 4th ed. Breslau: Trewendt und Garnier, 1920 [1917].
- Plutarch, «On Socrates's Personal Deity.» In *Essays*. Translated by Robin Waterfield, 294–358. Harmondsworth: Penguin, 1992.
- Posidonius. *Posidonius*. Vol. 2, *The Commentary, Fragments 150–293*. Translated and edited by L. Edelstein and I. G. Kidd. Cambridge: Cambridge UP, 1988.
- Schmidt, Jochen. *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik, 1750–1945*. 2 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Berlin: Duncker and Humblot, 1970.
- . *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*. Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward. Cambridge: Polity, 2008.
- Spranger, Eduard. *Goethe: Seine geistige Welt*. Tübingen: Hermann Leins, 1967.
- Tillich, Paul. *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1926.
- . «Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie.» In *Gesammelte Werke*. Vol. 8, *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*. Edited by Renate Albrecht, 285–91. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970.
- Wetters, Kirk. *Demonic History from Goethe to the Present*. Evanston, IL: Northwestern UP, 2014.
- Wiese, Benno von. *Das Dämonische in Goethes Weltbild und Dichtung*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949.

———. «Goethes Glaube an das Dämonische.»
*Deutsche Vierteljahrsschrift für
Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 32
(1958): 321–44.
Zweig, Stefan. *Der Kampf mit dem Dämon*. Leipzig:
Insel, 1928.

Angus Nicholls (BA Hons., PhD)
(a.j.nicholls@qmul.ac.uk) es profesor y director
de investigación en Literatura Comparada y
Lenguas Modernas en la Universidad de Queen
Mary en London, su trabajo se centra principal-
mente en las tradiciones alemana y anglófona
desde finales del siglo XVIII hasta el siglo XX.
Su tesis doctoral es sobre J. W. von Goethe y sus
contextos filosóficos antiguos y modernos (véase
su monografía *Goethe's Concept of the Daemo-
nic*, Camden House, 2006).

Recibido: 17 de diciembre, 2024.
Aprobado: 28 de diciembre, 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 currículum, 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 (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 *italica*; 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



www.vinv.ucr.ac.cr

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en Mayo 2025.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

Volumen LXIV

Número 169 / Mayo - Agosto 2025

Motivo de portada: Florencia Urbina. Los amantes (acrílico, óleo, carbón y tiza sobre tela, 200x100cm, 1999)..... 7-8

I. Dossier 1:

Fred Jameson: al filo de la izquierda y la hondura de los tiempos. Editora invitada: Ileana Rodríguez

1. Ileana Rodríguez, Rocio Zamora-Sauma. "Presentación: Fred Jameson: al filo de la izquierda y la hondura de los tiempos"..... 11-14
2. Fredric Jameson. "La estética de la singularidad"..... 15-34
3. Ileana Rodríguez. "La hondura de los tiempos en sus singularidades: Utopías/Distopías"..... 35-42
4. John Beverley. "La sonrisa de Jameson. (Fredric Jameson 1934—2024)"..... 43-51
5. Bruno Bosteels. "La utopía en tiempos de barbarie: Homenaje a Fred Jameson"..... 53-58
6. George García Quesada. "Mediación y totalidad: Jameson ante el giro lingüístico"..... 59-66
7. Sergio Villalobos-Ruminott. "Fredric Jameson: el imperativo crítico"..... 67-78
8. Rocio Zamora Sauma. "Ahí está la idea. La justicia como utopía. Fredric Jameson, *in memoriam*"..... 79-88

II. Dossier 2:

A los 300 años del nacimiento de Kant. Editor invitado: Adrián Ramírez Jiménez

1. Adrián Ramírez Jiménez. "Presentación Dossier: A los 300 años del nacimiento de Kant"..... 91-92
2. Alejandra Merino Mora. "Lecturas de las «Anticipaciones de la percepción» de Kant: el origen de las filosofías de la intensidad"..... 93-99
3. Jason Andrey Bonilla. "Apocatástasis de la mente: Kant y el paralogismo del «yo»"..... 101-108
4. Juan Diego Moya Bedoya. "La aporía kantiana fundamental"..... 109-118
5. Jorge Morales Delgado. "Sobre los caminos inacabados e inciertos de la lógica: El caso de las lógicas no-monotónicas"..... 119-129
6. Adrián Ramírez Jiménez. "Kantianos post-darwinianos y darwinianos post-kantianos: epistemología, metafísica y ciencia"..... 131-136
7. Darío Fragomeno González. "La sensibilidad del sujeto como condición de su libertad: contrapunto entre Kant y Schiller"..... 137-150
8. Sergio E. Rojas Peralta. "Sobre el vínculo matrimonial. Entre Foucault y Kant"..... 151-158

III. Artículos

1. Ricardo J. Herrera Luna. "TFG de grado y posgrado en filosofía defendidos en la Universidad de Costa Rica (1944-2024). Análisis de un tópico en la historia del pensamiento filosófico costarricense"..... 161-180
2. Octavio Marino Pedoni. "Justicia racial y justicia social en La Revolución India"..... 181-191
3. Agustín Aranco Bagnasco. "La teoría de la forma valor de Moishe Postone frente a las teorías ampliadas de la producción/reproducción de la vida en el capitalismo"..... 193-206
4. Stuart Chavarria. "El discurso jurídico del estado de emergencia: Un paradigma del riesgo"..... 207-220
5. Sara Alarcón, Leandro Giri, Erick Rubio. "Redes neuronales artificiales como dispositivos de regulación en el capitalismo digital"..... 221-235
6. Julia Isabel Figueroa Gonzalez. "El concepto de persona en la filosofía de Robert Spaemann"..... 237-247
7. Melissa Rivera Fallas. "El argumento de los casos marginales: ¿degradación moral o sesgo capacitista?"..... 249-259
8. Jorge Granados Zúñiga. "An Analysis of Darwin's Theory of Natural Selection from Leibniz's Perspective"..... 261-280
9. Manuel Mora, Tomhet. "Una aproximación al dodecafonismo de Schoenberg desde la metafísica musical de Schopenhauer"..... 281-293
10. Hudson Silva Lourenço. Jesus Histórico: "Uma perspectiva multidisciplinar e a estética nas imagens ocidentais do Sagrado"..... 295-314

IV. Crónica

1. Jorge Morales Delgado, Sergio Rojas Peralta. "Propuesta Curricular para el Área de Lógica en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica"..... 317-327

V. Traducción

1. Angus Nicholls. "Dämonisch, das Dämonische (Demoniaco, lo demoniaco)"..... 331-348

Requisitos para la presentación de manuscritos 349-351