

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

ISSN IMPRESO 0120-5323
JULIO-DICIEMBRE 2021

77
AÑO 38

ISSN EN LÍNEA 2346-2426
BOGOTÁ-COLOMBIA

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

NÚMERO 77 • AÑO 38
JULIO-DICIEMBRE 2021

ISSN impreso 0120-5323 – ISSN en línea 2346-2426

Facultad de Filosofía • Pontificia Universidad Javeriana • Bogotá-Colombia

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

FUNDADA EN 1983 por Manuel Domínguez Miranda, es una revista académica de filosofía y uno de los órganos de expresión y comunicación de la actividad académica, investigativa, docente y de servicio profesional de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, Colombia.

Universitas Philosophica está orientada a la promoción, divulgación y comunicación de la filosofía como tal, y a las relaciones de esta con otras ciencias, saberes y prácticas. Así mismo, está encaminada a la relación, socialmente responsable, con la comunidad humana local, nacional e internacional, a través de un diálogo vivo y significativo que le permita enriquecer la reflexión filosófica de la humanidad.

Con periodicidad semestral, *Universitas Philosophica* publica originales (o reediciones autorizadas) en español, inglés, francés y portugués. Las contribuciones son evaluadas por el Comité editorial y por árbitros académicos en el sistema doble ciego. *Universitas Philosophica* se reserva el derecho de aceptar o rechazar las contribuciones de acuerdo con las recomendaciones del Comité editorial y los resultados del arbitraje. *Universitas Philosophica* acoge los parámetros que consagran la ley y la Universidad sobre derechos de autor.

FOUNDED IN 1983 by Manuel Domínguez Miranda, *Universitas Philosophica* is an academic, peer-reviewed journal of Philosophy; and an organ of communication of the academic, research, teaching, continuing education and professional service activities of the Faculty of Philosophy, at the Pontificia Universidad Javeriana, Bogota, Colombia.

Universitas Philosophica focuses on the promotion of Philosophy as such, and its relationship with other sciences, practices, and forms of knowledge. This journal is aimed at promoting a socially responsible relation with the local, national, and international communities through a living dialogue that enriches humankind's philosophical reflection.

Universitas Philosophica publishes original editions—or authorized re-editions—in Spanish, English, French, and Portuguese every six months. Contributions are evaluated by the Editorial Committee and academic peer-reviewers in a double-blind system. *Universitas Philosophica* reserves its right to accept or reject contributions following the recommendations of the Editorial Committee and the results of the review process. *Universitas Philosophica* adheres to the copyright parameters established by the National Law and the University.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
ARTÍCULOS	
Morir dos veces: injusticia epistémica e identidad de género en Colombia ALICIA NATALI CHAMORRO MUÑOZ, GIOVANA SUÁREZ ORTIZ Y BIVIANA UNGER PARRA	15
O poder na teoria feminista da segunda onda: visões complementares AYDA ELIZABETH BLANCO ESTUPIÑÁN	43
Contra la hedonia depresiva: el aburrimiento como tratamiento estético DAVID A. JIMÉNEZ CABUYA	67
La noción de revelación en la filosofía de Hannah Arendt. El puente entre la fenomenología y la hermenéutica MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN	91
El ser humano es un acto encarnado: alternativa praxeológica al supuesto subjetivista de la fenomenología MANUEL LEONARDO PRADA RODRÍGUEZ	117
El instinto en la conducta humana según Max Scheler JEFFERSON DIONÍSIO	141
La razón compleja como base del pensamiento complejo RICARDO GONZÁLEZ PALACIOS	161
Consideraciones acerca del concepto de libertad en el pensamiento de Kierkegaard en <i>O lo uno o lo otro II</i> YÉSICA ROSA RODRÍGUEZ	185
Motivos escépticos para la filosofía ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA	209
El jardín de Zeus: la <i>Pítica</i> 9 de Píndaro y el Discurso de Diotima en el <i>Banquete</i> de Platón ALFONSO FLÓREZ	233

CONTENTS

PRESENTATION	9
ARTICLES	
Dying Twice: Epistemic Injustice and Gender Identity in Colombia ALICIA NATALI CHAMORRO MUÑOZ, GIOVANA SUÁREZ ORTIZ AND BIVIANA UNGER PARRA	16
Power in the Second-Wave Feminist Theory: Complementary Standpoints AYDA ELIZABETH BLANCO ESTUPIÑÁN	44
Against Depressive Hedonia: Boredom as an Aesthetic Treatment DAVID A. JIMÉNEZ CABUYA	68
Disclosure in the Philosophy of Hannah Arendt: The Bridge Between Phenomenology and Hermeneutics MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN	92
The Human Being is an Incarnated Act: A Praxeological Alternative to Phenomenology's Subjectivist Premise MANUEL LEONARDO PRADA RODRÍGUEZ	118
Instinct in Human Behavior according to Max Scheler JEFFERSON DIONÍSIO	142
Complex Reason as a Basis for Complex Thought RICARDO GONZÁLEZ PALACIOS	162
Considerations about the concept of freedom in Kierkegaard's thought in <i>Either/Or II</i> YÉSICA ROSA RODRÍGUEZ	186
Skeptical Motives for Philosophy ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA	210
The Garden of Zeus: Pindar's <i>Pythian</i> 9 and Diotima's Discourse in Plato's <i>Symposium</i> ALFONSO FLÓREZ	234



PRESENTACIÓN

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.pstc

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA tiene el placer de presentar al público el número 77 de su revista. En él encontrarán, como es habitual, una importante variedad de artículos de investigación, desarrollados a partir de metodologías distintas y que tratan temas diversos. Todos ellos tienen en común, sin embargo, la pertinencia de sus propuestas en los campos de los que se ocupan y el rigor con el que desarrollan sus hipótesis de trabajo. De esta manera, este número es una muestra del estado actual de la investigación en filosofía y de la multiplicidad de sus problemas presentes: desde las preocupaciones políticas, epistémicas y ontológicas de la violencia ejercida contra las personas transgénero en Colombia hasta los retos y las motivaciones que suponen los argumentos escépticos para el ejercicio de la filosofía, pasando por lecturas minuciosas de la relación entre la poesía de Píndaro y ciertos pasajes de la filosofía platónica, la revisión de algunos supuestos fenomenológicos en las obras de Max Scheler o de Antonio González Fernández o el papel del aburrimiento en la formación de las subjetividades del capitalismo contemporáneo.

Los artículos del primer grupo de este número están orientados al análisis filosófico de fenómenos sociales concretos: la violencia contra las comunidades transgénero en Colombia, específicamente la injusticia epistémica asociada al asesinato de mujeres trans; la relectura de ciertos conceptos clave del feminismo de la segunda ola en función de las formas actuales de dominación y poder patriarcal, y la reevaluación del aburrimiento, a través de las prácticas estéticas, como estado afectivo que puede contrarrestar la demanda subjetiva de consumo de estímulos en nuestras sociedades contemporáneas. Así, en “Morir dos veces: injusticia epistémica e identidad de género en Colombia”, Alicia Chamorro, Giovana Suárez y Biviana Unger se detienen sobre la injusticia epistémica, testimonial y

hermenéutica de la cual son objeto las mujeres trans víctimas de feminicidio, analizando el modo en que sus casos son tratados por los discursos mediático, médico y jurídico, y cómo estos discursos refuerzan la marginación de estas mujeres y las excluyen de la consideración de vidas que deben ser lloradas. Por su parte, Ayda Blanco Estupiñán, en “O poder na teoria feminista da segunda onda: visões complementares”, reconstruye dos posiciones prevalentes acerca de la definición del poder en el pensamiento feminista de las décadas de 1960 a 1980, a saber, aquella que define el poder como dominación y opresión y la que lo relaciona con los conceptos de empoderamiento, recurso, cuidado y libertad. Con base en esta revisión y el agrupamiento de sus respectivos argumentos, la autora sostiene que estas posiciones han de ser vistas como complementarias, en lugar de excluyentes, si se quiere lograr una comprensión de las complejidades del ejercicio del poder en el patriarcado que evite las dicotomías teóricas y permita dismantelar las relaciones jerarquizadas y verticales entre hombres y mujeres aún vigentes en nuestras sociedades. Cierra este grupo el artículo “Contra la hedonia depresiva: el aburrimiento como tratamiento estético”, de David Jiménez Cabuya. El diagnóstico de la experiencia contemporánea del consumo incesante de estímulos en la “*matrix* comunicacional”, que está en el origen de la hedonia depresiva, da paso a una reconstrucción de los modos en que el aburrimiento ha sido entendido en el pensamiento occidental, para luego señalar su valor para la vida en las condiciones de nuestro tiempo. La propuesta del aburrimiento como tratamiento estético se sustenta sobre un análisis museográfico, formal y contextual de la obra *Fragmentos*, de la artista colombiana Doris Salcedo.

El segundo grupo de artículos reelabora, a partir de la lectura de algún filósofo o filósofa del siglo XX, algunas de las nociones clave de interpretación de sus obras. María Camila Sanabria Cucalón, en “La noción de revelación en la filosofía de Hannah Arendt. El puente entre la fenomenología y la hermenéutica”, se pregunta por el modo en que, de acuerdo con Arendt, el sentido de los fenómenos aparece para los espectadores en su carácter de revelación. El concepto de revelación, sostiene la autora, constituye un puente entre los métodos fenomenológico y hermenéutico, en la medida en que el sentido es revelado, por una parte, como resultado del ejercicio de interrogación de los propios prejuicios, mientras que, por otra parte, lo hace como resultado del encuentro entre los pareceres de una comunidad de espectadores. Enseguida, en “El ser humano

es un acto encarnado: alternativa praxeológica al supuesto subjetivista de la fenomenología”, Manuel Leonardo Prada Rodríguez reivindica la importancia de la praxeología propuesta por el filósofo y teólogo Antonio González Fernández para encarar la cosificación actual del ser humano y de la naturaleza. Para ello, Prada retoma el postulado propio de la fenomenología husserliana de “ir a las cosas mismas” como tarea de la filosofía primera, para señalar la insuficiencia del *subjectum* como supuesto firme e incuestionable, y, dando desarrollo a las ideas de González Fernández, descarta las cualidades de lo esencial, sustancial y ahistórico que este supuesto metafísico conlleva para abrir paso a la comprensión del hombre desde sus actos, entendidos como situados, históricos y encarnados, lo que le permite dar cuenta del concepto de persona, central en la propuesta de la praxeología. Por su parte, Jefferson Dionísio, en “El instinto en la conducta humana según Max Scheler”, relea *El puesto del hombre en el cosmos* con el objetivo de sostener que la conducta instintiva, lejos de ser excluida de los ámbitos de lo racional y espiritual que definen lo propiamente humano, se expresa en ellos. Una revisión de las características del instinto de acuerdo con Scheler da paso al examen de los aspectos que permiten sostener la presencia del instinto en hechos humanos como el Estado, la justicia y la religión. Sanabria, Prada y Da Silva se preguntan, así, por ciertos límites de la tradición fenomenológica en Hanna Arendt, Antonio González Fernández y Max Scheler, respectivamente. Continúa este grupo el artículo “La razón compleja como base del pensamiento complejo”, de Ricardo González Palacios quien, inspirado en Edgar Morin, presenta algunas críticas generales al paradigma científico de la modernidad, en particular la hipertrofia de la razón instrumental y sus efectos sobre la relación del ser humano consigo mismo y con la naturaleza. Al no poder ser suficientemente contrarrestada por las propuestas posmodernas que se mantienen en un desapego con respecto a lo racional, la crisis de la razón moderna exige repensar el pensamiento científico y renovar el concepto de razón, buscando en ella un carácter humanista, incluyente, abierto y cambiante. El artículo que cierra este grupo, “Consideraciones acerca del concepto de libertad en el pensamiento de Kierkegaard en *O lo uno o lo otro II*”, de Yésica Rodríguez, presenta un rastreo de las raíces kantianas del modo en que Kierkegaard entiende la libertad. Con base en ello se sostiene que en los escritos poscríticos de Kant es posible encontrar una teoría de la subjetividad que habilita el giro psicologista del juez Guillermo

en *O lo uno o lo otro*, y que permite comprender la libertad en su relación con las aristas de la angustia, el pecado y la responsabilidad ética.

En el último grupo de artículos, Alfonso Flórez y Ángela Calvo de Saavedra nos brindan una atenta lectura de ciertos pasajes de Platón y Píndaro, el primero, y del *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume, la segunda. En “El jardín de Zeus: la *Pítica* 9 de Píndaro y el Discurso de Diotima en el *Banquete* de Platón”, el objetivo de Flórez, al perseguir lo que él llama la comunidad de la expresión “el jardín de Zeus”, tanto en el *Banquete* como en la *Pítica* 9 de Píndaro, consiste en poner al descubierto, a través de una lectura intertextual, la forma en que la pulsión erótica conduce, en ambos autores clásicos, al problema de lo cívico; de tal manera que tanto la filosofía como la poesía aparecen como ejercicios de “constitución de la bella ciudad”. Por su parte, en “Motivos escépticos para la filosofía” Calvo de Saavedra realiza un análisis detallado de la “Conclusión” del libro I del *Tratado*, señalando cómo los argumentos escépticos, que en un principio aparecen como obstáculos vitales y afectivos para el desarrollo de la filosofía, pueden transformarse en un motivo que moviliza diversas capacidades de la mente humana y en una disposición para “la verdadera filosofía”.

Cerramos esta presentación anunciando que nuestra revista, que está comprometida con la difusión de la investigación científica en acceso libre, vuelve a estar presente, con buena parte de su archivo histórico, en la red internacional de revistas de alta calidad científica Redalyc.

ARTÍCULOS



MORIR DOS VECES: INJUSTICIA EPISTÉMICA E IDENTIDAD DE GÉNERO EN COLOMBIA

ALICIA NATALI CHAMORRO MUÑOZ*

GIOVANA SUÁREZ ORTIZ**

BIVIANA UNGER PARRA***

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.ieig

RESUMEN

El presente artículo analiza las violencias e injusticias epistémicas que sufren las mujeres trans*, que se pueden rastrear en enunciados convencionales de los discursos médico, jurídico y mediático en torno al asesinato de mujeres trans*; dichos enunciados se refuerzan entre sí, perpetuando injusticias epistémicas contra estas mujeres en Colombia. Para esto, usaremos la noción de *injusticia epistémica* de Miranda Fricker y las propuestas de otrxs autorxs contemporáneos, como Moira Pérez, Blas Radi y Judith Butler, y mostraremos cómo los prejuicios identitarios y la injusticia testimonial y hermenéutica a la que se ven expuestas las feminidades trans* implican marginarlas por medio de prácticas sociales de significación.

Palabras clave: injusticia epistémica; estudios transgénero; objetivación epistémica; espejismo hermenéutico; laguna hermenéutica

* Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

Correo electrónico: anchamom@uis.edu.co

** Universidad del Quindío, Armenia, Colombia.

Correo electrónico: kratosemilio@gmail.com

*** Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: bunger@javeriana.edu.co

Para citar este artículo: Chamorro Muñoz, A. N., Suárez Ortiz, G. y Unger Parra, B. (2021). Morir dos veces: injusticia epistémica e identidad de género en Colombia. *Universitas Philosophica*, 38(77), 15-41. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.ieig

Las autoras agradecen las lecturas anónimas desarrolladas por pares que sirvieron para enriquecer, perfilar y mejorar el documento que ahora presentamos.



DYING TWICE: EPISTEMIC INJUSTICE AND GENDER IDENTITY IN COLOMBIA

ABSTRACT

This article analyzes the violence and epistemic injustices suffered by trans* women that can be traced in conventional statements of the medical, legal, and media discourses about the murder of trans* women; these statements reinforce each other perpetuating epistemic injustices against trans* women in Colombia. We will use Miranda Fricker's notion of *epistemic injustice* and the proposals of other contemporary authors such as Moira Pérez, Blas Radi, and Judith Butler and we will show how identity prejudices and the testimonial and hermeneutic injustice to which trans* femininities are exposed, imply marginalizing them through social practices of signification.

Keywords: epistemic injustice; transgender studies; epistemic objectification; hermeneutic mirage; hermeneutic gap

*Las personas trans morimos dos veces;
primero, cuando nos matan, cuando nos apuñalan,
cuando nos ponen el pie encima del Estado negligente.
Segundo, cuando la Fiscalía registra las muertes
sin legitimar nuestra construcción de género.
Toda la vida en ese proceso para que cuando llegue el día de nuestra muerte
salgamos mediáticamente como un alias, como un hombre vestido de mujer,
o como un hombre con peluca; eso es muy doloroso.*
Juli Salamanca (Cano, 2020)

1. Introducción

EXISTEN DIFERENTES TIPOS DE INJUSTICIAS EPISTÉMICAS que recaen sobre las mujeres trans*¹ en Colombia. Aquí nos preguntaremos específicamente por algunos enunciados que producen y reproducen injusticias de este orden y que hacen parte de los discursos médico, jurídico y mediático. En concreto, revisaremos el uso y el rechazo del término *feminicidio*, con el que se tratan los asesinatos de mujeres trans*, para ver cómo se manifiesta, a través de gestos y criterios de exclusión, la injusticia epistémica en sus niveles de injusticia testimonial y de injusticia hermenéutica cuando se perpetúan ciertos prejuicios identitarios. Para lograr tal objetivo propondremos una serie de ampliaciones a la propuesta inicial de Miranda Fricker, que permiten entender las dimensiones ontológicas, políticas y epistémicas de la marginalización de las mujeres trans*; posteriormente, discutiremos el alcance de la configuración del feminicidio y sus aplicaciones a los asesinatos de mujeres trans*, y, finalmente, conectando la injusticia epistémica con la propuesta de Judith Butler, rastreamos diferentes violencias epistémicas a las que se han enfrentado las mujeres trans* en Colombia.

1 Aquí hemos optado por el uso del término *trans** siguiendo la propuesta de Radi (2019b) y Cabral (2010), que llaman la atención sobre la necesidad de una marca escritural, en este caso el asterisco, que evoque la diversidad irreductible de las identidades trans*.

2. Objetivación epistémica, espejismo hermenéutico y resistencias: ampliaciones a la propuesta frickeriana

LAS INDAGACIONES EN TORNO A LA NOCIÓN DE INJUSTICIA EPISTÉMICA abrieron un campo que ha llevado a cuestionar la forma de entender la relación entre academia y luchas sociales, y a encontrar nuevas formas de ver y transformar los dramas de la injusticia a la que nos enfrentamos continuamente, incluso aquellos que se dan de forma soterrada. En 2007 Miranda Fricker presenta la cuestión en los siguientes términos: primero, la ampliación de la epistemología, junto con los avances de los feminismos y las filosofías de la raza, ha permitido mostrar su lugar dentro de las discusiones sociales y políticas, es decir, lo epistémico no se reduce a la mera producción y generación de conocimiento, sino que tiene conexiones con los ámbitos político, ético y simbólico. Segundo, la comprensión de la injusticia epistémica como un vicio mixto con dimensiones intelectuales y morales implica la constitución de un paradigma de análisis complejo del discurso, que tiene una afectación dentro de la ontología social. Tercero, la actualización del lugar central del discurso ha permitido repensar la configuración de las identidades y su interacción con la lucha por el poder de diversas comunidades epistémicas².

En este marco general, consideramos esencial, por un lado, resaltar algunos aspectos que han evolucionado dentro de la comprensión de la injusticia

2 Una de las preguntas fundamentales en la última parte del siglo XX es ¿quién es un agente epistémico? Cuestión que llegó para derribar la idea de una “neutralidad epistémica” que ocultaba la existencia real de un grupo reducido y generalmente caracterizado por ser blanco, de clase alta, heterosexual, hombre, de Europa o Estados Unidos. Como muestra McHugh (2017), los diferentes estudios descentran y develan los límites de ese agenciamiento, hasta el punto de que se necesita hablar de comunidades epistémicas como una crítica a la individualización exagerada de las reflexiones tanto tradicionales como alternativas: “Esta visión individualista de la agencia epistémica hace que sea un desafío entender cómo las comunidades, especialmente las comunidades oprimidas, experimentan la injusticia epistémica y cómo estas comunidades se involucran colectivamente en las resistencias epistémicas. Afortunadamente, se han propuesto modelos alternativos de agencia epistémica que reconocen una agencia epistémica colectiva”. [*This individualistic view of epistemic agency makes it challenging to understand how communities, especially oppressed communities, experience epistemic injustice and how these communities collectively engage in epistemic resistance. Fortunately, there have been alternative models of epistemic agency proposed that recognize the epistemic agency of communities.*] (p. 270).

epistémica y que han asumido la agencia de los grupos oprimidos a pesar de los tipos de injusticia que estos últimos sufren y, por otro lado, entender que el daño generado por la injusticia epistémica afecta a la comunidad entera, pues elimina, a partir del prejuicio, la posición discursiva de ver y experimentar el mundo compartido, es decir, se da un empobrecimiento del mundo cada vez que un prejuicio identitario se hace lo suficientemente fuerte e invisibiliza a un grupo social que podría ofrecer nuevas narraciones y comprensiones del mundo.

La configuración del prejuicio, en cuanto es una limitación de la comunicación clara y equilibrada entre diferentes sectores sociales, termina por convertir ciertos grupos en seres subyugados, menospreciados epistémicamente e, incluso, oprimidos en todas las dimensiones de la justicia. Así, los prejuicios se encuentran internalizados de tal forma que inclusive pueden ir en contra de nuestras propias creencias; por ejemplo, de manera frecuente, cuando aceptamos en general la diversidad de géneros, pero consideramos que aceptar la feminidad de las mujeres trans* es injusto contra las feminidades *cis*³ en certámenes de belleza o competencias deportivas. El inconveniente de no darse cuenta de la existencia de los prejuicios radica en que el vicio epistémico no puede ser modificado, en tanto puede acusarse al sujeto no solamente de perezoso, sino, aún peor, de no desarrollar una reflexión sobre sus propias debilidades y límites y de no tener la capacidad de responder a los retos epistémicos que el mundo plural le presenta. Este es el caso de los feminismos TERF (acrónimo en inglés de *feminista radical*

3 Según Schilt y Westbrook (2009), “*Cis* es el prefijo latino que significa ‘del mismo lado’. Complementa a *trans*, el prefijo para ‘a través’ o ‘sobre’. ‘Cisgénero’ sustituye a los términos ‘no trans’ o ‘biohombre/biomujer’ para referirse a las personas que tienen una coincidencia entre el género que se les asignó al nacer, su cuerpo y su identidad personal” [“*Cis is the Latin prefix for ‘on the same side.’ It compliments trans, the prefix for ‘across’ or ‘over.’ ‘Cisgender’ replaces the terms ‘nontransgender’ or ‘bio man/bio woman’ to refer to individuals who have a match between the gender they were assigned at birth, their bodies, and their personal identity.*”] (p. 461; traducción propia). Siguiendo a Radi (2019a), cabe aclarar que esta comprensión ha generado discusiones profundas dentro de los estudios de género y estudios trans, al punto que aún hoy es tema de debate: “aplicado a cuestiones de género, el término ‘cis’ comenzó a usarse en los 90 para hacer referencia a aquellas personas que no son trans. Se invoca sobre todo para quitarle centralidad a sus experiencias y para invertir roles: ‘cis’ no es la norma respecto de la cual se definen las personas trans sino que es al revés. Tal vez por eso, o porque el término fue acuñado por personas trans (se le atribuye comúnmente a Carl Buijs), su uso encuentra resistencias. Hay quienes sostienen que la palabra ‘cis’ inaugura un binario que debe ser abandonado” (Radi, 2019a, s.p.).

transexcluyente) que, en nombre de la diversidad por la que luchan tantos feminismos en el mundo, no solo reinstauran un cierto determinismo biológico y algunos de sus prejuicios hétero y cisnormativos, sino que menoscaban la dignidad de aquel que sufre la injusticia, siendo este último, como veremos a continuación, uno de los agravios de la injusticia testimonial.

Fundamentalmente estamos ante un tipo de prejuicio identitario que mantiene cohesionado a un grupo de personas negociando la forma en que se entiende y comprende la verdad a partir del discurso. Por ende, el lugar de la credibilidad del testimonio se considera un punto central de la injusticia epistémica. El testimonio es el acto lingüístico proferido, generalmente en primera persona, sobre algunos hechos ocurridos en el pasado. Su intención comunicativa es traspasar información a otra persona que no estuvo en el momento en que sucedieron los hechos relatados o que no tiene la experiencia de lo que se relata. Ahora bien, cuando hay una falta de credibilidad por un prejuicio negativo de tipo identitario, la persona que da el testimonio es demeritada. El problema se profundiza cuando el prejuicio es resistente, es decir, sucede constantemente, y se da una objetivación epistémica; en este caso, el prejuicio negativo se convierte en la forma en que la sociedad predominante trata de ver y representar a los hablantes que son víctimas del prejuicio (Fricker, 2007, p. 97). Por ejemplo, en el caso del migrante, como también ocurre con las mujeres trans*, una condición identitaria se vuelve más relevante que el contenido mismo de lo que afirma para creer sus enunciados; tal situación, a todas luces injusta, se replica, de nuevo, no por la falsedad de la afirmación, sino porque un prejuicio social niega al migrante la posibilidad de haber tenido una formación profesional. Por su parte, al trans* se le niega la posibilidad de desempeñarse laboralmente en ámbitos donde sus elecciones sexuales o de género no tienen relevancia alguna⁴.

4 Este tipo de injusticia epistémica se denuncia con claridad en la canción “Putas o peluqueras” de Fly So High y Mr. More (2013), en donde se afirma que la comunidad trans* queda reducida a estos dos oficios debido a que, por su identidad, se les desconocen otras alternativas laborales: “Fue que me tocó, ser puta o peluquera. // Es una decisión difícil, donde abundan los machistas, / Donde juzgan cómo eres, te critican cómo vistas, / Pelea real, no insistas en que son diferentes, / aceptan su naturaleza entre tanta gente, / violan sus derechos, garantías y deberes, / no es nada raro que también les cobren aranceles, / vacunas, no hay duda, la vida sin censura”.

Sally Haslanger (2017) plantea el concepto de *objetivación epistémica* como una ampliación de la propuesta frickeana. Este desarrollo se expresa en tres niveles, que conectan el nivel de incidencia del prejuicio tanto a nivel individual como grupal. La *objetivación contrakantiana*: considerar a otro como medio y no como fin; la *objetivación proyectiva*: asumir que las condiciones sociales pertenecen a un proceso de reificación y consolidación que no puede cambiarse y que, por ende, se naturaliza, es decir, cuando se juzga que si algo ha sido de cierta manera, entonces, es porque debe ser así; y la *objetivación ideológica*: apropiarse, como molde de pensamiento, de las formas de reflexión sobre la realidad y engeguer la capacidad para ver los orígenes de las estructuras sociales y su pluralidad (Haslanger, 2017).

Un aspecto de la objetivación epistémica lo desarrolla Blas Radi (2019b) a propósito del tokenismo. Este último se entiende como las inclusiones superficiales de grupos minoritarios en empresas o espacios sociales para evitar acusaciones de discriminación a un sujeto de cierta minoría, tratando de generar igualdad y diversidad, pero solo ficticiamente. En ese sentido, podemos considerar el tokenismo como parte de la objetivación epistémica, en cuanto es una estrategia que va en contra de procesos reales de visibilización y justicia social. La inclusión de la minoría no se hace por lo que una persona puede aportar por sí misma, sino como un adorno que hace *ver mejor* a la empresa o a la sociedad ante los otros, produciendo así una objetivación contrakantiana. Lo anterior, siguiendo a Radi (2019b), tiene graves consecuencias a nivel de la lucha llevada por las comunidades minoritarias: por un lado, al situar a una sola persona (*token*) dentro de un grupo mayoritario, se la obliga a responder por una voz colectiva, olvidando la pluralidad que se da de manera interna en cualquier grupo; por otro lado, el tokenismo puede ser aún más excluyente, ya que los centros de poder llegan a considerar que han cumplido con las exigencias de igualdad y reconocimiento (Radi, 2019b). Como afirma Radi (2019a):

Un ejemplo clásico son las “políticas inclusivas” de empresas y organizaciones que reclutan, por ejemplo, a *una* persona con discapacidad, racializada o migrante sin asumir los desafíos o ajustes necesarios para desafiar dinámicas de poder existentes dentro de ese mismo espacio ni dar otros pasos fundamentales para garantizar la equidad (s. p.).

Este es el caso de la adecuación física de las instalaciones o la necesidad de adoptar formas diversas de comunicación. Asimismo, nos encontramos con este tipo de objetivación en producciones culturales que integran personajes de minorías resaltando aspectos naturalizados, prejuicios implícitos o visiones planas, como lo muestra la objetivación proyectiva evidente en las series de televisión con la idea de incluir un personaje *latino, homosexual o pobre*.

Una segunda ampliación de la postura de Fricker se puede hallar en el trabajo de Radi y Moira Pérez (2018) acerca del concepto de *espejismo hermenéutico*. Ellxs reconocen un problema grave en la configuración de la mayoría de las leyes de género, a saber, la identificación apresurada entre violencia de género y violencia contra la mujer, por la que se asume dentro de los casos de violencia una descripción determinada por aquellas violencias que pueden sufrir las mujeres *cis*. La dificultad radica en que las leyes se basan en una ontología determinada o, incluso, en un determinismo biológico, como se dijo líneas atrás. La anterior ampliación apunta a que no nos enfrentamos específicamente a una injusticia hermenéutica, que asumiría la falta de herramientas conceptuales dentro de la estructura social para comprender el fenómeno vivido por un grupo, sino que estamos ante otro nivel de la objetivación epistémica, a saber: un falso reconocimiento de los grupos afectados por el prejuicio identitario, un *espejismo* de igualdad y reconocimiento que está ocultando la pluralidad de voces de los grupos vulnerables. Por lo tanto, el espejismo hermenéutico es tan peligroso y a la vez tan ponzoñoso como las otras formas de injusticia epistémica, e incluso puede socavar profundamente las luchas de grupos minoritarios, al punto que las injusticias de este tipo se pueden llegar a ver como exageradas, fuera de lugar y “desconsideradas” ante lo que la mayoría de la sociedad cree que ya ha resuelto. Como afirman Radi y Pérez (2018):

El efecto más evidente de este espejismo es que tendemos a confiar en que hay un marco normativo que es comprensivo de un fenómeno que en realidad está siendo ignorado sistemáticamente, con graves consecuencias para quienes no están incluidxs en él. Esto desactiva eventuales iniciativas de ampliación de derechos, ya que se sostiene la ilusión de que el marco existente los contempla y garantiza (pp. 84-85).

Una tercera y última ampliación a la que queremos aludir es la que hace Medina cuando relaciona las nociones de poder y de resistencia, siguiendo a Foucault y su idea de que “donde hay poder hay resistencia” (Foucault, 2012, p. 116). Con esto se quiere resaltar las resistencias y la agencia de los grupos subordinados y excluidos, pues para Medina el texto de Fricker está monopolizado por soluciones dirigidas a quien está dentro del prejuicio o del grupo mayoritario; en cierta forma, la propuesta de la *oyente virtuosa*⁵ es un llamado al grupo mayoritario para mejorar y perfilar sus formas de percepción del mundo. Medina señala que se dejan de lado las luchas que los grupos minoritarios generan y las virtudes que, a causa de sus exclusiones, estos desarrollan y que son fundamentales para una sociedad epistémicamente plural y virtuosa. Si las comunidades excluidas desarrollan cierto tipo de virtudes epistémicas, necesarias para la sociedad, entonces es posible suponer que donde existen altos grados de injusticia epistémica se están perdiendo formas fundamentales de comprender y construir el mundo, es decir, la injusticia epistémica nos afecta a todos, aunque no de la misma manera⁶. Por ello Medina (2013) afirma: “la incapacidad incluso de registrar ciertas formas de exclusión y de estigmatización y ser sensibles a ellas implica una falta de imaginación” (p. 309).

El concepto de *epistemología ampliada* de Medina –centrado tanto en lo ético como en lo político– nos resulta útil, puesto que alude a problemas de conocimiento e ignorancia, tal y como estos aparecen en nuestras vidas epistémicas e interacciones diarias. Para Medina (2013) “nuestras vidas epistémicas están inextricablemente interconectadas con nuestras vidas sociales y políticas” (p. 314); de hecho, para él, la imaginación cumple un rol en la posibilidad de humanizar o deshumanizar al otro y de sustentar el prejuicio o permitir comunicarse con lo diferente. En esta posibilidad de ampliar la imaginación, Medina evidencia la

5 Fricker (2007) dedica un esfuerzo importante a la configuración de una “oyente virtuosa” como posible salida a las perplejidades que deja la injusticia epistémica. La oyente virtuosa corresponde a la persona que puede cumplir con cierto tipo de virtudes que le permiten enfrentar de manera adecuada, aunque no siempre suficiente, los problemas de los prejuicios y las lagunas epistémicas (p. 139).

6 Esto es así ya que para identificar la injusticia epistémica se debe tener en cuenta el enfoque interseccional.

agencia de las comunidades marginalizadas que están continuamente en procesos de resignificar, configurar y darse un lugar dentro de la pluralidad de discursos. Por ende, se necesita apelar a “la constitución de una imaginación pluralista, polifónica y experimental” (Medina, 2013, p. 252). Cabe precisar que lo anterior pone de relieve que la imaginación necesita una formación de su sensibilidad y del perfilamiento de sus prácticas, cuestión que insta una salida a la ceguera que se deriva de los prejuicios y la insensibilidad social. Una posibilidad de cómo la resistencia de las comunidades excluidas enriquece los mundos sociales puede ser la inclusión de los relatos de sujetxs trans* sobre la forma en que habitan y experimentan sus corporalidades, ya que se ha visto un desarrollo polifónico, de mezcla, de variaciones que proyectan las complejidades propias de ser un cuerpo.

Conectando esta idea de las imaginaciones resistentes, podemos afirmar que uno de los espacios que posibilitan la injusticia epistémica es la falta de la “imaginación polifónica” dentro de los discursos académicos. Thalia Bettcher (2014a) ha apuntado muy bien que los errores de análisis en la configuración epistémica del sujetx trans* en la academia parten de dos lecturas tradicionales propias de la visión academicista y externa, que se alejan de las comunidades y ejercen no solo injusticia sino también violencia epistémica contra ellas. Así, según Bettcher (2014b), tanto la lectura que asume lo trans* a partir de la explicación de tener el cuerpo erróneo como la lectura de eliminar el género implican una violencia epistémica, pues en la primera se patologiza una vivencia y en la segunda se va en contra del sentir de un grupo amplio de personas trans*, que se identifican con los roles masculinos y femeninos. Siendo más enfáticas, las vivencias corporales de las personas trans* han tratado de ser segmentadas por las versiones epistémicas que se adaptan a discursos muy tecnificados, como los de las disciplinas universitarias, obviando los discursos polifónicos y la posibilidad de una configuración académica que asuma dentro de sí misma las contradicciones. Por eso, continuando con Medina (2013), en una línea foucaultiana, se necesita un trabajo de ampliación en relación con lo que se ha catalogado como *marginal* o *excluido* dentro de los discursos epistémicamente válidos. La apuesta de esta ampliación aspira a alcanzar una polifonía que pueda superar los prejuicios de los que se valen los grupos de poder para sostener sus verdades como únicas (p. 304). Se trata de un tipo de resistencia colectiva que debe darse en todos los

niveles de la sociedad y que pretende abrir las puertas a una inclusión cada vez mayor, que nos involucre a todxs:

Necesitamos buscar posibilidades de resistencia en cada práctica discursiva y cada lugar social, en cada barrio y cada calle de esta imaginaria ciudad discursiva, para identificar el amplio espectro de prácticas de resistencia en las que se pueden encontrar fricciones epistémicas (Medina, 2013, p. 16).

De esta manera, las ampliaciones elaboradas nos permiten, en cuanto herramientas conceptuales, abordar la situación de injusticia epistémica que sufren las mujeres trans* y evidenciar que la mirada heteronormativa se reproduce en enunciados recurrentes dentro de los discursos médico, jurídico y mediático. Con esto nos inscribimos en campo de reflexión que está pensando los diferentes tipos de violencia y de resistencia que se presentan en la comunidad de mujeres trans* en Colombia.

3. Femicidio, femicidio, transfemicidio

EN *FEMICIDE. THE POLITICS OF WOMAN* (1992), editado por Diana Russell y Jill Radford, se expone la categoría de feminicidio refiriéndose a esta como crimen de odio hacia mujeres por su condición de género. Marcela Lagarde, a partir del trabajo hecho por Russell y Radford, tradujo el término al español como *feminicidio* y no como *femicidio*, pues:

en castellano femicidio es una voz homóloga a homicidio y sólo significa asesinato de mujeres [...] para diferenciar los términos, prefería la voz *feminicidio* para denominar así al conjunto de delitos de lesa humanidad que contienen los crímenes, los secuestros y desapariciones de niñas y mujeres en cualquier colapso institucional. Se trata de una fractura del Estado de derecho que favorece la impunidad. El feminicidio es un crimen de Estado (Lagarde y de los Ríos, 2005, p. 155).

A pesar de que la RAE (s. f.) trata a *femicidio* y *feminicidio* como sinónimos, y les reconoce a ambos términos una misma raíz latina: la voz *femina* (mujer), el primer término no cuenta con una definición específica y se lo considera originalmente una palabra de deriva anglosajona. En América Latina la preferencia por uno de los dos términos varía en cada país, lo cual se nota incluso en sus

legislaciones. En Chile, Guatemala, Uruguay y Ecuador se ha tipificado el asesinato de mujeres por su condición femenina con *femicidio*. En México, Argentina, Bolivia, Perú y Paraguay se emplea más para este fin *feminicidio*. Colombia hace parte del segundo grupo de países: en su Código Penal define este delito en el artículo 2.º de la Ley 1761 del 6 de julio de 2015 (Ley Rosa Elvira Cely)⁷:

Quien causare la muerte a una mujer, por su condición de ser mujer o por motivos de su identidad de género o en donde haya concurrido o antecedido cualquiera de las siguientes circunstancias, incurrirá en prisión de doscientos cincuenta (250) meses a quinientos (500) meses⁸.

El reconocimiento de este delito por fuera del tipo penal de *homicidio* nos muestra que las luchas de los feminismos latinoamericanos no han sido infructuosas. No obstante, como suele pasar, los resultados distan mucho de ser satisfactorios. El reconocimiento del feminicidio no ha sido útil para menguar el número de mujeres asesinadas de acuerdo con este tipo penal, y más grave aún, el tipo no se reconoce en todos los casos. De un lado, nunca resulta fácil probar ante las cortes las motivaciones de género tras este tipo de asesinatos; de otro lado, aun cuando resulta evidente el motivo de género, la justicia se resiste a aceptar este delito cuando quien es asesinada es una mujer a la que no le fue asignado dicho género médicamente desde su nacimiento.

7 Denominada así por el feminicidio de Rosa Elvira Cely, quien fue brutalmente asesinada por un compañero de clase en mayo de 2012. Después de casi tres años de debate, la ley fue aprobada el 6 de julio de 2015.

8 Las circunstancias a las que se refiere la ley son: “a) Tener o haber tenido una relación familiar, íntima o de convivencia con la víctima, de amistad, de compañerismo o de trabajo y ser perpetrador de un ciclo de violencia física, sexual, psicológica o patrimonial que antecedió el crimen contra ella. b) Ejercer sobre el cuerpo y la vida de la mujer actos de instrumentalización de género o sexual o acciones de opresión y dominio sobre sus decisiones vitales y su sexualidad. c) Cometer el delito en aprovechamiento de las relaciones de poder ejercidas sobre la mujer, expresado en la jerarquización personal, económica, sexual, militar, política o sociocultural. d) Cometer el delito para generar terror o humillación a quien se considere enemigo. e) Que existan antecedentes o indicios de cualquier tipo de violencia o amenaza en el ámbito doméstico, familiar, laboral o escolar por parte del sujeto activo en contra de la víctima o de violencia de género cometida por el autor contra la víctima, independientemente de que el hecho haya sido denunciado o no. f) Que la víctima haya sido incomunicada o privada de su libertad de locomoción, cualquiera que sea el tiempo previo a la muerte de aquella” (Ley 1761, 2015, art. 104).

Por ende, optamos aquí por el concepto *feminicidio* según lo comprende Lagarde y de los Ríos (2005), pues nos permite pensar formas de ser mujer que no dependen de la asignación médica que se hizo el día del nacimiento. En una versión preliminar de este texto se nos hizo la acertada sugerencia de considerar el uso que hace Lagarde del término *feminicidio* pues explícitamente ha señalado que las luchas de las feminidades trans* dentro de los feminismos son un caballo de Troya del neoliberalismo⁹; no obstante, aun señalando esta complicada creencia defendida por Lagarde, su perspectiva sigue siendo útil para tipificar acciones más allá del asesinato de mujeres en las que se incluyan feminidades no *cisgenéricas*.

El sistema jurídico actúa en contra de su objetivo de administrar justicia cuando les niega a las feminidades no *cis* tanto su condición de mujer como su voluntad y sus esfuerzos para ubicarse en la condición de género que les corresponde. Esta injusticia se agrava cuando algunos medios de comunicación refuerzan el rechazo a estas feminidades, haciéndose cómplices de las personas incapaces de aceptar un mundo compuesto por más de dos géneros. Por estas dos instancias se erradica la diferencia y se comete el primer crimen del que nos habla el epígrafe de este artículo, y, luego, por medio del aparato judicial, este crimen se presenta como injusticia epistémica.

Como afirma Fricker (2017), la injusticia hermenéutica se da “cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales” (p. 18). Este tipo de injusticia surge de un vacío a nivel colectivo, esto es, en los recursos hermenéuticos de una sociedad. Los prejuicios identitarios y la injusticia testimonial y hermenéutica a la que se ven expuestas las personas implican una marginación por la que se produce una exclusión de las prácticas sociales de significación.

El artículo “Aproximación al abordaje jurídico de la violencia letal contra mujeres trans en Colombia. Del feminicidio al transfeminicidio” (Sánchez &

9 Además, *femicide*, en la versión original establecida por Russell y Jill Radford, es insuficiente puesto que reduce el feminicidio a un crimen de odio. Si bien es cierto que tal sentimiento aparece regularmente en estos crímenes, esta comprensión del tipo penal reduce las motivaciones a la voluntad del feminicida, desconociendo así la estructura social que no solo genera, sino también promueve y justifica tales asesinatos, esto es, la dimensión performativa de un doble tipo de injusticia que examinaremos en el presente apartado.

Arévalo, 2020) hace notar que, mientras en México y Argentina las organizaciones LGBT luchan por obtener una judicialización adecuada para los crímenes perpetrados por motivo de la identidad de género, “en Colombia se ha hecho una interpretación amplia del tipo penal autónomo ‘Feminicidio’ para aplicarlo a los casos de asesinatos de mujeres trans*, planteando grandes desafíos para su aplicación por parte de investigadores y operadores judiciales” (p. 1). No obstante, dada la interpretación ampliamente asumida en Colombia, los retos en la aplicación son visibles incluso en los conteos de feminicidios de mujeres trans*.

En el mes de noviembre de 2020, la Red comunitaria trans de Bogotá se pronunció a través de su cuenta de Twitter, @redcomunitariatrans, acerca de las mujeres trans* asesinadas en lo que iba corrido de ese año: “No nos cansaremos de decir sus nombres. De repetirlos las veces que sean necesarios. No dejaremos de gritar que nos faltan 30... Que han asesinado a 30 personas trans en Colombia...” (Red comunitaria trans, 2020)¹⁰. Esta cifra es mucho mayor a la presentada por el Observatorio Feminicidios Colombia (2020), que hasta octubre del 2020 solo reportaba 12 casos (p. 4). Además, sabemos que en el sistema legal colombiano, hasta la fecha, solo se ha presentado una sentencia por el feminicidio de una mujer trans*. Es importante tener en cuenta que es imposible para la Red comunitaria trans de Bogotá acceder a todos los datos de violencia contra las mujeres trans* y que el cubrimiento de los medios de comunicación de los feminicidios a mujeres trans* todavía es inferior, por no hablar del escandaloso subregistro del sistema judicial.

10 Sus nombres son: Brenda Landázury, 24 años (enero 7); Hilary “Cristin” Medina, 22 años (enero 18); mujer trans no identificada (N. N.), 20-25 años (enero 22); Alexandra Ramos Rivas, 23 años (enero 22); Paquita Franco, 48 años (febrero 17); Paloma Salas Jiménez, 33 años (marzo 16); Luiza Valentina Rincón, 28 años (mayo 10); Alejandra Ortega “Alejandra Monocuco”, 39 años (mayo 29); Estefany “Chispita”, edad sin identificar (junio 13), Arianda Barros Ojeda 20 años (junio 13), Brandy Carolina Brown 30 años (junio 14); Mariana Rivas, edad sin identificar (junio 28); Eilyn Catalina Velázquez, 21 años (junio 28); Shantall Escalona, 19 años (julio 16); mujer trans no identificada (N. N.) (julio 6); Pamela Zabala, edad sin identificar (julio 6); Leidy Padilla Daza, 41 años (julio 11); Gabriela Padrón, 29 años (julio 22); Luisa Ávila Henao, 22 años (agosto 3); Patricia Dumón, 21 años (agosto 18); B. E. Álvarez Henao, 25 años (septiembre 8); Juliana Giraldo Díaz, 38 años (septiembre 24); Michel, edad sin identificar (octubre 5). El 2020 terminó con nueve casos más pero no pudimos acceder a los nombres de estas mujeres trans*.

¿A qué se debe esto? Proponemos que se trata de un caso de injusticia epistémica en el que se evidencia tanto la existencia de prejuicios identitarios, que objetivizan a ciertas comunidades, como la carencia de las herramientas hermenéuticas necesarias para comprender y darle lugar a las experiencias de un determinado grupo social. Justamente, se trata de una injusticia epistémica que tiene rasgos tanto de injusticia testimonial como de injusticia hermenéutica. El estudio de todas las razones de esa carencia excede el propósito del presente artículo, pero la noción de *prejuicio identitario* puede ser de gran utilidad para brindar algunas orientaciones sobre la cuestión. Además, puede hacer más específico nuestro argumento, por lo que nos ocuparemos más adelante de algunos casos de feminicidios trans* en Colombia.

El prejuicio identitario, como se ha venido afirmando aquí, impide una comunicación clara, deslegitima y excluye a grupos sociales de la posibilidad de ser portadores de verdad y corrompe el juicio de los oyentes. Es un prejuicio de tipo negativo en cuanto se entiende como “una asociación desdeñosa ampliamente aceptada de un grupo social, la cual encarna una generalización que, en virtud de alguna inversión afectiva, por parte del sujeto, ofrece algún tipo de resistencia a las contrapruebas (habitualmente, epistémicamente culpable)” (Fricker, 2017, p. 69).

Es inevitable que la relación entre oyente y hablante esté determinada por las percepciones sociales mutuas, de hecho, en muchos casos, esto no implica una distorsión del juicio de credibilidad del oyente. Entonces, surgen dos preguntas: ¿qué determina la distorsión del juicio de credibilidad? y ¿se trata acaso de las creencias del oyente? A propósito de esto, Fricker (2017) sostiene que lo que resulta inquietante es que, en un gran número de casos, las injusticias epistémicas son perpetradas en contra de las convicciones que sostenemos de manera consciente. Cabe anotar que esta penumbra epistémica, caracterizada por no tener una claridad completa sobre la relación entre nuestros juicios y prácticas, no implica que para Fricker haya que alcanzar una especie de “consistencia total” o “claridad absoluta” entre creencias, juicios y acciones, pues tampoco esto es posible para una creatura compleja como la que somos. Justamente la falta de claridad en nuestros propios juicios es el punto de partida para una epistemología que entiende las formas complejas de la sociedad y asume que el manejo de lo que es verdadero se da en un proceso de continua refinación a partir del diálogo plural. Es más:

la imaginación social colectiva contiene inevitablemente toda clase de estereotipos, y esa es la atmósfera social en la que los oyentes deben confrontar a sus interlocutores. No es raro que los elementos prejuiciosos de la imaginación social puedan afectar a nuestros juicios de credibilidad sin nuestro consentimiento (Fricker, 2017, p. 74).

Esta penumbra epistémica hace que la injusticia sea muy habitual en las relaciones sociales. Desde tal penumbra surgen injusticias epistémicas hacia las personas trans*, pues, como afirman Pérez y Radi (2018), hay muchos casos de violencia epistémica que se presentan como no intencionales y que, por tanto, parecen exentos de responsabilidad o reflexión (p. 86), por lo que se cobijan de los prejuicios o prácticas de las que no se está completamente consciente. También Bettcher (2014b) ha notado la violencia epistémica que puede causarse a partir de no trabajar en el reconocimiento de estas penumbras epistémicas a partir de lo que denomina “*moral genitalia*”. Según esta última se construye una moral binaria a partir de la exhibición y aseguramiento de la relación correcta de los órganos sexuales y su correspondencia con lo que los discursos médicos y jurídicos han determinado. Tal *moral genitalia* se convierte en un horizonte de visión tan fuerte que incluso las visiones divergentes o las lecturas polifónicas no pueden muchas veces salir de este binarismo impuesto. Vale la pena anotar que la autora asume esos discursos determinantes como *una desnudez*, pues se traspasan a las vestimentas, los actos, la voz y demás decisiones.

La lógica binaria de lectura de crímenes contra personas trans*, de la que se valen los medios de comunicación, hace que se evidencien los prejuicios identitarios. Un modo recurrente de tratar la violencia a mujeres trans* en los medios de comunicación puede ejemplificarse bien con la siguiente cita:

A Paloma la mataron con odio y sevicia. La persona hallada muerta en La Chinita¹¹ era una mujer transexual. La magnitud de violencia usada en *el crimen de [Nombre legal], de 33 años*, asesinado con más de 20 puñaladas en el barrio La Chinita y cuyo cuerpo fue encontrado en la mañana de este jueves, le da a Wilson Castañeda, director de la *Corporación Caribe Afirmativo*, una

11 Barrio de la ciudad de Barranquilla en Colombia.

lectura de que sus atacantes tenían la intención de causar el mayor daño posible, lo que se traduce en un “crimen de odio” (Navarro, 2020, subrayado fuera del texto original).

La negación del género de Paloma que muestra el diario de circulación nacional está enraizada en una objetivación epistémica en tanto que: (1) refiere a un pasado de la víctima que no es necesario para la descripción del asesinato y es usado como marca de una negación de la transición, y (2) se instala en una penumbra sistemática para identificar a la persona asesinada con términos discriminatorios, así sea de forma velada.

En este punto, vale la pena retomar la idea de que existen casos de exclusión e injusticia en los que el oyente no tiene claridad sobre sus propias imágenes contaminadas y sobre cómo estas afectan sus juicios. En los casos de violencia en los que un grupo se considera superior y opera de manera deliberada, se niega la participación a un grupo que el primero ha juzgado como inferior, marginal, desviado, antinatural, *otro*. Estas malas interpretaciones colectivas afectan cómo las personas leen sus propias experiencias, perpetuando así un ciclo de violencia que requiere de una ruptura, la cual debe iniciar con un proceso de toma de conciencia de la necesidad de hacer inteligibles las diferentes interpretaciones sociales. Para Fricker, si hay una interpretación colectiva equivocada de un determinado fenómeno, a nivel individual será muy difícil obtener una comprensión de los prejuicios identitarios, entendiéndose esto como un agravio a la capacidad de conocer y comprender; se trata, por lo tanto, de una injusticia hermenéutica. Además, es necesario tener presentes los casos en los que aparentemente hay un término que da sentido a todas las experiencias, pues muchos de estos funcionan como espejismos, es decir, como ilusiones de inclusión sin efectos reales en la comprensión individual y colectiva que es necesaria para identificar el maltrato, protestar contra él y encontrar reparación en cuanto víctima. Así,

de acuerdo con la filósofa [Fricker], es necesario llenar los vacíos hermenéuticos que son parcelas significativas de la experiencia social que están ocultos a la comprensión colectiva, mediante interpretaciones adecuadas que den un nombre que vuelva comunicativamente inteligible la experiencia de ese grupo humano (Jadán-Heredia, 2019, p. 515).

En este sentido, si bien los feminismos han dado importantes pasos en las últimas décadas, y muchas de sus propuestas han servido de modelo para otros grupos en desventaja hermenéutica, en lo que se refiere a las personas trans* nos encontramos en una situación que, como ya vimos, Pérez y Radi (2018) definen como laguna hermenéutica, pues “los recursos hermenéuticos disponibles sobre violencia de género presentan lagunas allí donde debería haber nombres para las experiencias sociales colectivas de aquellas personas que sufren violencia en función del género, pero no son mujeres” (p. 83). Sabemos, por los informes citados de Colombia diversa y el Observatorio Femicidios Colombia (2020), que la realidad a la que se enfrentan las mujeres trans* no es muy diferente a la que se enfrentan las mujeres cisgénero. Sin embargo, en el caso de las mujeres trans*, se verifica una injusticia epistémica que ocurre en el nivel jurídico y en el médico y que se reproduce en la prensa, como ya vimos, pues lxs periodistas se apoyan en los informes producidos por los discursos aquí referenciados. Se trata, entonces, de una perpetuación de las estructuras opresoras y del sistema cognitivo que las sostiene, en el que las mujeres trans* cargan con

la desventaja hermenéutica de no poder dar sentido a sus propias experiencias cotidianas de violencia. Esta desventaja epistémica, a su vez, conduce a desventajas prácticas, en tanto las personas directamente afectadas no están en condiciones de tomar medidas para combatir las opresiones que sufren (Radi y Pérez, 2018, p. 83).

En el caso del tipo penal de feminicidio es frecuente encontrar un espejismo hermenéutico, pues dicha categoría no es aceptada de manera amplia en las diferentes instancias del procedimiento jurídico en los crímenes cometidos contra las mujeres trans* en Colombia¹². La mayoría de los asesinatos de mujeres trans* no son tipificados como feminicidio, pues los operadores judiciales no han asumido de manera suficiente las herramientas epistémicas existentes. El único caso en Colombia en el que el asesinato de una mujer trans* se ha reconocido como feminicidio muestra con claridad la falta de apropiación de dichas herramientas. En la sentencia leemos:

12 Y ello a pesar de que en la Sentencia C-539 de 2016, “la Corte Constitucional ratificó que el tipo penal de feminicidio aplica para asesinatos de mujeres trans, cuando se trate de casos de violencia basada en género” (Corte Constitucional Colombiana, 2016, p. 23).

El 9 de febrero de 2017 sobre las 9:00 horas, en la calle 2 No 9A-25 del barrio Las Mercedes de Garzón (Huila), Davinson Stiven Erazo Sánchez utilizando un arma de fuego tipo escopeta disparó contra [Nombre legal], miembro de la comunidad LGBTI y reconocido como “Anyela”, causándole múltiples heridas que finalmente desencadenaron en su muerte.

Su condición de mujer se acreditó inicialmente con la declaración de su hermano, [...] quien hizo referencia al reconocimiento social como mujer, gracias a su apariencia física que correspondía a una transmujer, inclusive el médico legista también consignó en su experticio, la cirugía de aumento de senos, determinándose que su identidad de género era mujer (Consejo Superior de la Judicatura, Juzgado Segundo del Circuito con Funciones de Conocimiento, 2018, p. 22).

A partir de lo dicho hasta el momento, vemos que los discursos a los que aludimos reproducen gestos y criterios binarios y excluyentes, que niegan la identidad de género y ejercen un tipo de violencia a través de expresiones basadas en prejuicios. El caso de Garzón, en el departamento de Huila, Colombia, muestra cómo los aparatos jurídico y médico comparten el mismo relato que se encuentra en los medios de comunicación, el cual incurre en una reificación de género determinada por lo binario. La identidad de género se define desde un tercero externo, que se considera experto, y no desde la forma de vida que la mujer trans* había asumido. El discurso biomédico y bioanatómico está enraizado en la división normativa de atributos de género y desconoce que con la iteración de estas prácticas incurre en una violencia hacia lxs cuerpxs heterogénexs y la perpetúa.

Como afirma Cabral (2006), hay una tendencia a la implementación de políticas basadas en el género que buscan la inclusión pero que excluyen

sistemáticamente a travestis y mujeres trans* de espacios destinados al género femenino, sobre la base de una diferencia sexual naturalizada y una experiencia del cuerpo y del género reificada. El constante juicio a la transgeneridad como inautenticidad (tanto de falsificación como de mera actuación) reproductora de masculinidades y feminidades no solo inapropiadas, sino esencialmente ajenas (p. 4).

4. Injusticia epistémica y ontología: no escuchar la voz ajena y negar sus cuerpos

EN ESTE ARTÍCULO hemos sostenido dos tesis fundamentales. La primera afirma que las comunidades de mujeres trans* sufren una injusticia epistémica constante, que niega sus posibilidades de ser agentes legitimadas a nivel testimonial. Esto lleva a que sean segregadas y tengan que hacer un sobreesfuerzo para ser parte de la construcción del mundo común. La segunda implica, a un nivel hermenéutico, reconocer que a las mujeres trans* se les niega incluso las posibilidades de la legitimación de sus vidas como vidas que merecen ser lloradas; en lo que sigue profundizaremos a partir del trabajo de Judith Butler en esta última cuestión, en conexión con lo que hemos desarrollado sobre la injusticia epistémica.

La justificación de esta vinculación radica en que la ampliación de la configuración de la precariedad y los marcos de visibilidad dan a entender cómo la injusticia epistémica no solamente genera una brecha en la capacidad de transmitir un testimonio sino que, en ciertas ocasiones, asume rasgos de opresión y, por lo tanto, se convierte en una herida que lesiona la existencia de determinados grupos sociales. Para nosotras esa reflexión permite acercarnos a tres puntos: la comprensión de la vulnerabilidad; la configuración de vidas que merecen ser lloradas de acuerdo con un marco de visibilidad, y la necesidad de abrir las formas comunicativas del discurso y de la reconocibilidad que se sostienen en la relación entre lo epistemológico, lo ontológico y lo ético.

La interpelación marca el inicio tanto de la constitución del yo y del otro como de su comunicación. La epifanía del otro como rostro implica la corporalidad, convirtiendo el “no matarás” en la significación ética de la corporalidad y la vulnerabilidad: “responder por el rostro, comprender lo que quiere decir significa despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma” (Butler, 2006, p. 172). A partir de este argumento, Butler puede hilar su categoría fundamental de la precariedad con el lugar de la interpelación que se da entre sujetos corpóreos necesitados entre sí.

En este giro argumental podemos ver que la comprensión de Butler del rostro va más allá de la visión ética de Levinas, en cuanto la autora procura hacer un uso pragmático de tal expresión y rescatar sus implicaciones políticas en el mundo contemporáneo. Así, Butler evidencia que el *rostro* de Levinas (2000, pp. 71-78)

deja sin develar las estructuras políticas e institucionales que manejan la vulnerabilidad, convirtiendo a algunos humanos en seres sin rostro dentro de la justificación del marco de inteligibilidad. Lo anterior nos lleva a una tesis novedosa y fuerte: la violencia puede ocurrir a través de la producción del rostro, en este caso, en unos rostros que se generan dentro de lógicas cisgénero.

En la comunidad trans*, lo anterior se manifiesta en cómo su cuerpo y su forma de identidad son violentadas al ser tildadas como falsas o engañosas dentro de los múltiples discursos; de hecho, el asesinato de mujeres trans* está cubierto de una violencia agravada por el sentido simbólico del deseo de eliminar un cuerpo que solo se considera digno de castigo y no de ser llorado (Guerrero y Muñoz, 2018, p. 66). Se evidencia que, dentro de las tecnologías actuales, que manejan a conveniencia la vulnerabilidad humana, el encuadre de los medios de comunicación ha implicado como contradicción la pérdida del rostro, permitiendo una lectura economicista de la violencia. La impartición del dolor es un activo para el sistema de inversión pues procura acabar la capacidad interpelativa del rostro (como lenguaje y vulnerabilidad) a partir de la deshumanización o desidentificación dentro de la representación de las mujeres trans*. Como vemos, los discursos jurídicos y las notas de prensa muchas veces consideran que sus identidades eran “alias” con lo que, recurriendo a su pasado, las marcan con un género esencializado y la conexión directa de sus vidas con la prostitución o el tráfico de drogas.

Ahora bien, de la anterior consideración surgen dos nuevos interrogantes: primero, ¿de qué manera se produce la pérdida del rostro? La respuesta consiste en que dicho quebranto se puede entender como el borramiento por la representación –a través de la presentación de la cara se identifica con lo inhumano– o por la omisión –la radical visión de que nunca hubo vida, que nada se perdió–. Segundo, ¿puede la representación agotar el rostro y de tal manera determinarlo en el interior de una narración única y cerrada? Butler evidencia como paradójico este punto, pues la representación busca la deshumanización, pero al mismo tiempo es imposible determinar al rostro, pues este sobrepasa a la representación y permite encontrar dentro de los resquicios de la representación la voz del rostro que apela. De tal manera:

La desrealización de la pérdida –la insensibilidad frente al sufrimiento humano y a la muerte– se convierten en el mecanismo por medio del cual la deshumanización se lleva a cabo. Dicha deshumanización no ocurre ni adentro ni

afuera de la imagen, sino a través del marco que contiene la imagen (Butler, 2006, p. 184).

Este pasaje abre la construcción del marco frente a la aprehensión y reconocimiento de una vida. Pero, antes de ver cómo se desarrollan los marcos de inteligibilidad, es insoslayable entender más a fondo el objeto sobre el que estos últimos procuran actuar: la precariedad. “Una vida concreta no puede ser aprehendida como dañada o perdida si antes no es considerada como vida” (Butler, 2010, p. 13); tal afirmación nos resulta familiar a partir de lo trabajado en el presente texto, pues deja en claro injusticias que determinan a vidas que son desdeñadas como vidas y a las que se les ha despojado de su posibilidad de ser lloradas.

En este sentido, la ontología social reconoce la construcción del ser humano dentro de la interdependencia, la vulnerabilidad y las formas de poder que la determinan: “ser un cuerpo es estar expuesto a un modelo y a una forma de carácter social, y eso es lo que da que la ontología sea una ontología social” (Butler, 2010, p. 15). Por consiguiente, el problema epistemológico de poder aprehender una vida determina el nivel ético de qué vidas deben ser cuidadas y, a su vez, tal nivel epistemológico se encuentra dentro de campos de poder en los que, a partir de la producción normativa, se construye la ontología, tal como se evidenció a propósito de los discursos médico, jurídico y mediático sobre los cuerpos de mujeres trans*.

Butler (2010) afirma: “así como las normas de la reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad” (p. 21). Es decir, los marcos normativos e históricos permiten construir normas de lo que será reconocido y por tanto tratado como humano, sus vidas dignas de duelo, su dolor valorado y cuidado. Butler (2010) reconoce que la aprehensión permite modos de contacto con los otros por fuera de la norma, en tanto la desbordan: “fuera de la norma la vida está abierta a la aprehensión” (p. 22). Esta distribución diferencial de la precariedad es, a la vez, una cuestión material y perceptual, puesto que las personas cuyas vidas no se “consideran” susceptibles de ser lloradas, y, por ende, de ser valiosas, están hechas para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la desaparición jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte (Butler, 2010, p. 45), como hemos venido advirtiendo en el caso de la laguna hermenéutica, la injusticia y violencia epistémica padecidas por las mujeres trans*.

La vulnerabilidad que produce el marco de reconocimiento y su expansión son dos asuntos por considerar. Del primer punto cabe anotar que el marco como condición de inteligibilidad está determinado históricamente; tal es el caso del discurso biomédico y bioanatómico que reproduce gestos y prácticas de exclusión y, de esta manera, no tiene ningún tipo de eternidad, sino que está sujeto a transformaciones, en cuanto depende de las condiciones de eficacia de la reproducibilidad del propio marco. Siendo así, el marco permite su propia evasión a partir de la posibilidad de que se rompa y deje ver el rostro que se deseaba ocultar. Desde este rompimiento es, pues, posible lograr una llamada a la justicia y al fin de la violencia. Por otra parte, sobre la expansión del marco es necesario analizar toda norma que intente considerarse ontológica y evidenciar que es asequible para los procesos de agenciamiento que impliquen habilidades epistémicas relacionadas con la polifonía y la imaginación: “la lucha por la supervivencia no puede separarse de la vida cultural de la fantasía. La fantasía es lo que nos permite imaginarnos a nosotros mismos y a otros de una forma diferente” (Butler, 2007, p. 306).

5. Conclusiones

PARA FINALIZAR EL PRESENTE TRABAJO queremos dejar algunos puntos conclusivos y reflexiones que permiten enriquecer la discusión de la injusticia epistémica desde los estudios trans*.

El primero corresponde a la complejidad que implica la configuración de la creencia sobre una identidad. Como mostramos, en las diversas formas de objetivación, la dificultad consiste en que se tiende a reificar a las mujeres trans* a partir de estructuras relacionadas con prejuicios identitarios, que crean una *moral genitalia* según la cual quien no se identifique con tales prejuicios es visto como farsante. Esto no mejora dentro de los grupos minoritarios porque incluso internamente pueden emerger desacuerdos profundos respecto a qué significa dar un testimonio sobre una identidad o sobre lo que significa ser mujer trans*, lo cual implica una justificación que parece siempre estar pidiéndose a diferencia de lo que ocurre con la comunidad *cis*. La injusticia epistémica sufrida por las mujeres trans* se da tanto al nivel testimonial, a partir de prejuicios identitarios, como también a nivel hermenéutico, por falta de herramientas necesarias

para una comunicación abierta y polifónica. También parecen fundamentales las comprensiones de espejismo hermenéutico y de penumbra epistémica. Desde la primera podemos postular que, aunque se ha avanzado en el reconocimiento epistemológico de estas vivencias trans*, aún existen vacíos relacionados con una mirada *cis* que determina en el caso de los feminicidios quién puede ser asumida como mujer y quién no. Con respecto a la penumbra, esta noción nos lleva a reconocer las violencias epistémicas soterradas, que suceden incluso en los discursos plurales, y determinar la necesidad de estar siempre abiertxs a cuestionarnos interseccionalmente sobre nuestras propias comprensiones como académicxs.

El segundo es la necesidad de transitar de la mera comprensión de una injusticia de tipo epistémico a la evidencia de una violencia epistémica. En el caso de las mujeres trans* y lo expuesto sobre el feminicidio, vemos cómo la falta de credibilidad y de estructuras hermenéuticas truncan las posibilidades de vidas florecientes y, más radicalmente, ciegan la memoria de sujetxs que mueren a causa de la construcción de su propia identidad. La injusticia que afecta a las mujeres trans* atraviesa los enunciados en los discursos médico, jurídico y mediático, lo que conduce a una perpetuación de las estructuras opresoras y de su sistema cognitivo. Así mismo, al referirse a una mujer trans* víctima de feminicidio, los discursos que se asumen como autoridades definen su identidad de género desde una visión externa y no desde la experiencia de vida que ella misma había desarrollado. De hecho, aunque en Colombia el feminicidio se entiende de forma amplia, aún los operadores judiciales no se han apropiado de las herramientas epistémicas suficientes para poder usarlas con justeza en los crímenes cometidos contra las mujeres trans*.

Tercero, una epistemología trans* permite no solamente develar las injusticias epistémicas, sino también abrir la discusión sobre la brecha que existe entre las formas en que las comunidades específicas comercian sus formas de comprender el mundo y las formas estilizadas que asumen las comunidades académicas, como vimos en relación con la falta de pluralidad de voces y la necesidad de las imaginaciones resistentes. Estas son discusiones de difícil conciliación, por ejemplo, entre las diversas formas de concebir nuestras corporalidades, pero que necesitan seguir dándose como forma de permanecer en una epistemología de la resistencia que permita una ampliación de la vida que merece ser llorada para todxs. El recurso al pensamiento de Butler nos permite mostrar cómo estos

prejuicios construyen marcos de reconocibilidad que hacen que las vidas de las mujeres trans* y sus cuerpos no se vean como dignos de ser llorados e, incluso, se considere como legítimo el acto de violencia perpetrado en su contra, al darse sobre un cuerpo que debía ser castigado o que es visto como menos humano. Esta ampliación permite además sostener la relación entre lo epistemológico, lo ontológico y lo ético.

Referencias

- Bettcher, T. (2014a). Intersexuality, Transgender, and Transsexuality. En L. Disch y M. Hawkesthworth (Eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory* (pp. 407-427). Oxford University Press.
- Bettcher, T. (2014b). Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 39(2), 383-406.
- Butler, J. (2006). *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. vidas lloradas*. Paidós.
- Cabral, M. (2006). *La paradoja transgénero* [en línea]. <https://programaddsrr.files.wordpress.com/2013/05/la-paradoja-transgc3a9nero.pdf>
- Cano, L. (2020, 8 de junio). *Ser una persona trans en Colombia es una sentencia de muerte* [en línea]. <https://pares.com.co/2020/07/08/ser-una-persona-trans-en-colombia-es-una-sentencia-de-muerte/>
- Colombia. Congreso de la República (2015, 6 de julio). *Tipo penal de feminicidio como delito autónomo* [Ley 1761]. DO: 49.565.
- Consejo Superior de la Judicatura, Juzgado Segundo del Circuito con Funciones de Conocimiento (Huila) (2018, 3 de diciembre). Fallo 063. <http://www.suin-juriscol.gov.co/diversidad/FalloN063.pdf>
- Corte Constitucional Colombiana (2016). Sentencia C-539/16. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/C-539-16.htm>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Herder.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica*. Siglo XXI.

- Guerrero, S. y Muñoz, L. (2018). Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 4, 14 de mayo de 2018, e168. <http://dx.doi.org/10.24201/eg.v4i0.168>
- Haslanger, S. (2017). Objectivity, Epistemic Objectivation, and Oppression. En I. J. Kidd, J. Medina, y G. Pohlhaus, Jr. (Eds.), *Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 279-290). Routledge.
- Jadán-Heredia, D. (2019). La teoría de la injusticia epistémica de Miranda Fricker ante los casos fáciles, difíciles y trágicos. *Alfa. Revista andaluza de filosofía*, 35, 510-526.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2005). El feminicidio, delito contra la humanidad. En Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada, *Feminicidio, justicia y derecho* (pp. 151-164). Editoras.
- Levinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Machado Libros.
- McHugh, N. (2017). Epistemic Communities and Institutions. En I. J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus, Jr. (Eds.), *Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 270-278). Routledge.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice and Resistant Imagination*. Oxford University Press.
- Mr. More y Fly So Hig. (2013, 29 de mayo). Puta o peluquera [video]. YouTube. <https://youtu.be/FSIXfutcfKU>
- Navarro, D. (2020, 16 de abril). “A Paloma la mataron con odio y sevicia”: Caribe Afirmativo. *El Heraldo* [en línea]. <https://www.elheraldo.co/judicial/paloma-la-mataron-con-odio-y-sevicia-caribe-afirmativo-71821>
- Observatorio Feminicidios Colombia (2020). *Boletín Nacional I Colombia*. Boletín mensual, Red Feminista NAntimilitarista, Bogotá, Bogotá.
- Radi, B. (2019a). ¿Qué es el tokenismo cisexista? *Anfibia*. [En línea]. <http://revistaanfibia.com/ensayo/que-es-tokenismo-cisexista/>
- Radi, B. (2019b). Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans*. En M. López (Comp.), *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades* (pp. 27-42). Eduntref.

- Radi, B. y Pérez, M. (2018). El concepto de ‘violencia de género’ como espejismo hermenéutico. *Igualdad, autonomía personal y derechos sociales*, 8, 69-88.
- RAE. (s. f.). Femicidio. En *DRAE* [en línea]. <https://dle.rae.es/femicidio>.
- Red comunitaria trans (2020, nov. 20). #20NMemoriaTrans. Recordamos y conmemoramos la vida de las personas trans asesinadas. No nos cansaremos de decir sus nombres. De repetirlos las veces que sean necesarios. No dejaremos de gritar que nos faltan 30... Que han asesinado a 30 personas trans en Colombia en 2020. [Tuit]. Bogotá. <https://twitter.com/redcomunitariat/status/1329775487896461316>.
- Russell, D. y Radford, D. (1992). *Femicide: The Politics of Woman Killing*. Twayne Pub.
- Sánchez Avella, C. y Arévalo Mutiz, P. L. (2020). Aproximación al abordaje jurídico de la violencia letal contra mujeres trans en Colombia. Del feminicidio al transfeminicidio. *Via Iuris*, 29, 1-42. <https://doi.org/10.37511/viaiuris.n29a3>
- Schilt, K., & Westbrook, L. (2009). Doing Gender, Doing Heteronormativity: “Gender Normals,” Transgender People, and the Social Maintenance of Heterosexuality. *Gender and Society*, 23(4), 440-464. <http://www.jstor.org/stable/20676798>



O PODER NA TEORIA FEMINISTA DA SEGUNDA ONDA: VISÕES COMPLEMENTARES

AYDA ELIZABETH BLANCO ESTUPIÑÁN*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.ptfv

RESUMO

Este artigo investiga quais são os principais conceitos de poder propostos pela teoria feminista no contexto da segunda onda, de modo a sustentar que são identificáveis dois conceitos fundamentais e complementares. Para tanto, propõe-se um percurso pelas principais ideias do feminismo acerca do poder surgidas a partir da década de 1960, nas quais o poder aparece relacionado, principalmente, aos conceitos de dominação e opressão, mas também aos conceitos de empoderamento, recurso, cuidado e liberdade. Com base no mapeamento teórico realizado, argumenta-se que, para a análise das relações de poder estabelecidas entre homens e mulheres, é necessário retomar tanto o conceito de poder como dominação quanto do poder como empoderamento.

Palavras-chave: mulher; poder; feminismo; segunda onda; empoderamento

* Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, Colombia; Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Brasil.
Correo electrónico: elizartemisa@gmail.com
Para citar este artículo: Blanco Estupiñán, A. E. (2021). O poder na teoria feminista da segunda onda: visões complementares. *Universitas Philosophica*, 38(77), 43-65. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.ptfv



POWER IN THE SECOND-WAVE FEMINIST THEORY: COMPLEMENTARY STANDPOINTS

ABSTRACT

This article inquires which are the main concepts of power proposed by feminist theory in the context of the second-wave, in order to argue that it is possible to identify two fundamental, complementary concepts. By way of a revision of the central feminist ideas of power emerged in the 1960s, it is shown that they are mainly related to the concepts of domination and oppression, but also to the notions of empowerment, resource, care, and freedom. It is then argued that in order to analyze the power relationships between women and men it is necessary to return to both the concept of power as domination and the concept of power as empowerment.

Keywords: women; power; feminism; second wave; empowerment

OS DEBATES TEÓRICOS do movimento feminista da segunda onda¹ focaram-se nos modos pelos quais as mulheres poderiam adquirir e usar o poder que lhes tinha sido negado historicamente pela sociedade patriarcal. No entanto, na teoria feminista não existe um consenso sobre o que significa o poder nem como ele determina as relações entre homens e mulheres estabelecidas na sociedade e na cultura. Assim, na teoria feminista surgida a partir da década de 1960, revisada e discutida fortemente na década de 1980, são identificáveis dois conceitos fundamentais de poder que são complementares para a compreensão das relações de poder. O poder aparece relacionado, principalmente, aos conceitos de dominação e opressão, mas também à visão de empoderamento. A análise da teoria acerca do tema permite argumentar que para compreender as complexas relações de poder estabelecidas entre mulheres e homens é necessário considerar tanto o conceito de poder como dominação quanto como empoderamento, dado que esse opera de modo difuso, diluído e subjacente.

O poder é considerado um conceito fundamental para as Ciências Sociais e para o entendimento de qualquer sociedade (Clegg & Haugaard, 2009, p. 2, 3). Embora a questão do poder já estivesse presente nas discussões feministas da primeira onda como diretamente ligado à luta pela equidade e igualdade de direitos, é a partir da década de 1980 que o conceito do poder se tornou mais relevante nos debates acadêmicos. Em “Ideas de poder en la teoría feminista”, María de la Fuente (2015, p. 173) aponta que a segunda onda do feminismo focou suas análises teóricas na dinâmica da opressão-libertação, na qual o poder é o centro da lógica das relações sociais. Não obstante, na teoria feminista existe uma pluralidade de concepções sobre o que é o poder e os modos pelos quais opera.

1 Embora a metáfora de onda tenha sido criticada e vista como rígida, redutiva e inadequada para incluir a ampla variedade de discussões e ideologias feministas surgidas em diferentes momentos históricos, ela tem sido relevante como ferramenta simbólica para contrastar diversas posições geracionais e teóricas. Como sublinhado por Jo Reger (2017, p. 194), a metáfora de onda funciona como um “legado discursivo”, enquanto faz parte de uma linguagem identitária própria de um contexto e um tempo histórico específicos do ativismo feminista. Apesar das críticas, no contexto acadêmico a metáfora da onda continua sendo útil para caracterizar diferentes épocas, gerações e agendas feministas, ainda que, como todo intento de classificação ou enquadramento, seja imperfeita.

O poder aparece relacionado à opressão, uma vez que a proibição e submissão da mulher infligidas pelo patriarcado² contribuíram a definir tudo que é feminino em parâmetros inferiores e negativos. As ideologias patriarcais marginalizaram a mulher do exercício do poder, porque nelas primam a dominação, a autoridade, a desigualdade e a discriminação. Embora a discussão do poder não tenha se limitado à relação dominador/dominada, segundo De la Fuente (2015, p. 173), ela se enquadra na “lógica da opressão e da liberação” sublinhada nos debates da segunda onda do feminismo.

Em *Frameworks of Power*, Stewart Clegg (1989, p. 149) afirma que o poder, por ser um conceito ligado à política, está intimamente relacionado com as interações sociais na vida cotidiana. Nessa linha, as teóricas feministas se interessaram por compreender e modificar as estruturas comuns do poder patriarcal, por meio no qual as mulheres são submetidas aos homens nos âmbitos social, cultural e econômico. Com base na diferença sexual biológica como norma, se privilegia “o masculino e se subordina a subjetividade feminina” (Clegg, 1989, p. 152)³, limitando a atuação das mulheres nos contextos nos quais o poder é determinante.

Na teoria feminista no contexto da segunda onda, o tema do poder é analisado a partir do fato de que os homens dominam e oprimem as mulheres, pois, como sistema de controle protagonizado por eles, o patriarcado impedira a mulher de explorar um discurso próprio e elaborar um reconhecimento profundo da sua habilidade para exercer o poder nos âmbitos político e social, ao ser excluída desses em prol do cumprimento das normativas de gênero impostas.

Na visão clássica de poder (Dahl, 1957, p. 202), esse é apresentado como um conceito contrário à liberdade; portanto, os agentes oprimidos pelas estruturas de poder estão limitados pelo discurso oficial imperante. Para as feministas radicais,

2 Num sentido feminista contemporâneo, entende-se o patriarcado como “uma formação social em que os homens detêm o poder, ou ainda, mais simplesmente, o poder é dos homens”; inclusive, é possível entendê-lo como sinônimo de “dominação masculina ou de opressão das mulheres” (Delphy, 2009, p. 173). O patriarcado como sistema “oprima e explora as mulheres, não apenas na esfera privada como também na esfera pública” (Caldeira, 2016, p. 17). No entanto, não é possível ignorar o fato de que as mulheres não são só oprimidas pelo fato de serem mulheres, mas também por fatores de raça, classe social, religiosos e culturais.

3 “Clearly, if one’s concern is with gendered subjectivity and its reproduction in relations which privilege male and subordinate female subjectivity.”

o poder envolve explicitamente a ideia de dominação, enquanto é exercido por sujeitos sociais mais fortes para se impor sobre outros mais fracos, no caso específico homens sobre mulheres, o que gera relações baseadas na violência e na coerção, e monopoliza um único discurso como normatividade (Clegg & Haugaard, 2009, p. 2, 3). A dominação de um indivíduo ou um grupo impede que desenvolvam sua “capacidade de liberdade e transcendência”⁴ (Allen, 2009, p. 296) e, portanto, impossibilita a construção de novas formas de convivência na sociedade. Daí se derivam mais modos de opressão: “racismo, exclusão de classes, heterossexismo”⁵ (Allen, 2009, p. 293), que estigmatizam aqueles que fogem das normas estabelecidas socialmente.

O problema da definição de poder como dominação proposta pelas feministas radicais é que enfatiza a posição das mulheres como subjugadas pelo sistema patriarcal, definindo-as somente como “vítimas carentes de poder” (Castellanos, 2011, p. 39) sem agenciamento algum, concepção que as apaga como sujeitos e ignora seu agenciamento e resiliência. Segundo Gerhard Göhler (2009), “as experiências de poder são particularmente complexas”⁶ (p. 27), o que impossibilita a delimitação específica e imodificável de um sujeito dominado e um dominador, pois as relações de poder que os unem são sempre instáveis e dependem do contexto social, cultural e histórico no qual agem.

Segundo Michel Foucault (1983)⁷, a complexidade do conceito de poder deriva de seu caráter onipresente em todos os sistemas sociais, dado que nenhum sujeito pode agir fora dos “mecanismos ou estruturas de poder” (p. 217)

4 “Power is understood as a relation of domination in which an individual or group of individuals is systematically prevented from exercising their inherent, ontological capacity for freedom and transcendence.”

5 “Feminists attempted to broaden their focus to include the interlocking structures of race, class, gender, and sexuality based oppression and subordination.”

6 “Experiences of power are particularly complex.”

7 Como exposto por Margaret McLaren (2016), entre as feministas não existe um consenso acerca da relevância e utilidade do trabalho de Michel Foucault para os seus interesses políticos. De um lado afirma-se que as teorias foucaultianas são opostas às ideologias fundamentais do feminismo e, do outro, elas são consideradas significativas e adequadas para o desenvolvimento de uma política de libertação e progresso das mulheres na sociedade. Amy Allen (2005) também aponta esse desacordo, mas afirma que, apesar da teoria de Foucault acerca do poder contribuir com o

normatizados em diferentes momentos históricos. Com fins regulatórios, cada sociedade estabelece normas para disciplinar os seus integrantes e definir quais discursos e comportamentos são apropriados ou não, fato pelo qual o poder não pode ser visto como acabado e fixo, mas como “plural, dinâmico e multidireccional” (Castellanos, 2011, p. 42) e em constante transformação e ressignificação. O poder não só pode ser visto como um recurso que se possui ou de que se carece, porque é também uma força que se exerce e se intercambia em diversos momentos no aparato estatal (Foucault, 1987, p. 26)⁸. O poder, então, é relacional e está presente, com as suas múltiplas variáveis, em todas as relações sociais e culturais.

Por sua parte, Hanna Piktin (1972) afirma que o poder pode ser entendido como “uma capacidade, uma potência, uma habilidade”⁹ (p. 276), definição que implica compreender como ele é exercido, em quais contextos e como se relacionam os agentes da interação. Assim, o poder pode significar a imposição de intenções e propósitos de umas pessoas sobre outras (poder sobre) nas relações sociais e, ao mesmo tempo, pode ser definido como uma habilidade pessoal e independente para realizar uma ação sem envolvimento ou influência de outros (poder para). Essa distinção permite identificar o poder como determinante das normas de uma sociedade, fora das quais ele “produz um resultado negativo para aqueles [que são] sujeitados”¹⁰ (Göhler, 2009, p. 28) porque constringe sua capacidade de atuação.

De acordo com Göhler (2009, p. 30), a discussão feminista em relação ao poder tem considerado tanto as ações quanto as estruturas, ao levar em conta que as mulheres têm sido submetidas por meio de ações explícitas contra elas e pelas estruturas sociais que as limitam e excluem de múltiplas formas, com base

entendimento do conceito de dominação, ela em si mesma não tem o objetivo de criar uma teoria feminista acerca do poder, sendo necessário repensá-la tendo em conta os propósitos políticos do feminismo.

8 A partir de 1990, os postulados foucaultianos serão muito discutidos pelas teóricas feministas. No pós-estruturalismo, será Judith Butler quem retomará as ideias de Foucault acerca do poder e da sexualidade para analisar o problema da construção da subjetividade e da identidade de gênero.

9 “*Power is capacity, potential, ability, or wherewithal.*”

10 “*Exercising power over within a social relation always produces a negative result for those subjected to it, because it narrows their field of action.*”

em aspectos biológicos que, supostamente, implicariam uma inferioridade em relação aos homens. Dessa diferenciação negativa entre homens e mulheres e do exercício desigual do poder, origina-se a lógica de que a dominação elimina a habilidade de atuação independente, quando o que deveria estar em vigor é a liberdade de escolha e a igualdade entre os sexos em todos os âmbitos da sociedade.

Segundo Amy Allen (2009), enquanto as feministas da segunda onda discutiam o problema do poder como “dominação, opressão e subordinação”¹¹ (p. 293) estavam construindo implicitamente o conceito de poder como uma força exercida sobre outros (poder sobre) e, ao criticar e denunciar as dinâmicas opressivas do patriarcado, redefiniram o poder como um tipo de transformação ou empoderamento (poder para ou poder com), cujos escopos e variações dependiam das relações de gênero. Entretanto, é impossível dar uma única definição feminista do poder, porque no feminismo ele foi trabalhado não como um conceito isolado mas ligado às discussões acerca de outros temas, tais como “a pornografia, a maternidade, o casamento, o assédio sexual, o cuidado e a igualdade”¹² (Allen, 1998, p. 21), nos quais a interação entre homens e mulheres aparece determinada por quem exerce ou tem mais poder.

Em “Rethinking Power”, Amy Allen (1998) afirma que, na teoria feminista, é possível identificar dois modos ou categorias principais de poder: como dominação e como empoderamento. O poder como dominação, ou “poder sobre”, implica limitar as opções e o espaço do outro com a criação de certos mecanismos de controle e adequação a uma norma geral. Enquanto empoderamento, ou “poder para”, é possível evidenciar uma possibilidade de prática, de exercício, de tomada do poder, unida à liberdade para decidir e atuar. Allen (1998) defende que esses dois conceitos de poder precisam ser repensados e ampliados pelo

11 “*Early second-wave feminist theory and activism were fueled largely by a desire to reveal, critique, and overturn specific relations of power: namely, gender domination and subordination. Later on, largely in response to criticisms from women of color, feminists attempted to broaden their focus to include the interlocking structures of race, class, gender, and sexuality based oppression and subordination.*”

12 “*...pornography, motherhood, marriage, sexual harassment, care, equality, and so on. This reconstructive project yields ideal-typical conceptions of power that have been implicit in various-and sometimes opposing-feminist theories.*”

feminismo com o propósito de ter em conta as “diversas experiências das mulheres com o poder” (p. 21) para analisá-las a partir de uma ótica mais abrangente.

Em um estudo posterior, “Feminist Perspectives on Power”, Allen (2005) adiciona o conceito de poder como recurso, ao argumentar que o poder é “um bem que deve ser redistribuído equitativamente” (s. p.)¹³, pois não é exclusivo dos homens e não está determinado pela diferença de gênero. A conceituação proposta por Allen será revisada por De la Fuente (2015, p. 173) para complementá-la com as definições de poder como cuidado e poder como liberdade, originadas também pelos debates produzidos na segunda onda do feminismo. Assim, seguindo Allen e De la Fuente, na teoria feminista o poder pode ser visto como recurso, dominação, empoderamento, cuidado e liberdade, embora seja temerário estabelecer limites específicos entre um conceito e outro.

1. Poder como recurso

A NOÇÃO DE PODER COMO RECURSO, segundo Allen (2005), está ligada à visão do poder como um bem social que não está dividido adequadamente entre homens e mulheres. Essa má distribuição do poder justificaria o objetivo do feminismo de redistribuí-lo para que as mulheres o possuam em grau igual aos homens. A feminista liberal Susan Moller Okin desenvolve o tema do poder como recurso em *Justice, Gender and the Family* (1989), ao argumentar que a família contemporânea, estruturada de acordo com papéis de gênero, distribui injustamente o poder entre homens e mulheres. Okin (1989) inclui o poder na lista do que ela chama de “bens sociais críticos”, assim como “trabalho, [...] prestígio social, autoconfiança, oportunidades de autodesenvolvimento, segurança física e emocional”¹⁴ (p. 136), e afirma que tais bens estão mal divididos na sociedade porque ainda são entregues segundo o gênero e não segundo os princípios da igualdade e da justiça.

13 “One of the goals of feminism would be to redistribute this resource in more equitable ways.”

14 “When we look seriously at the distribution between husbands and wives of such critical social goods as work (paid and unpaid), power, prestige, self-esteem, opportunities for self-development, and both physical and economic security, we find socially constructed inequalities between them, right down the list.”

Okin (1989, p. 4) também afirma que, ao não possuir o recurso do poder, a mulher é vulnerável à objetivação e à violência tanto no espaço doméstico quando no laboral, dado que neles existe um ciclo de relações de poder e de decisões contra ela que reforçam as iniquidades entre gêneros, embora homens e mulheres possam desenvolver as mesmas habilidades nesses âmbitos e tenham responsabilidades semelhantes. Ao ter em conta a divisão desigual do recurso do poder e das injustiças vividas pelas mulheres por serem mulheres, Okin (1989, p. 14) ressalta a necessidade de construir e pôr em prática uma teoria social da justiça em que a mulher seja considerada igual ao homem em todos os contextos, para assim diminuir as desigualdades de gênero das quais as mulheres têm sido vítimas.

De la Fuente (2015, p. 177) sugere que o conceito do poder como recurso aparece com bastante frequência nas discussões políticas, dado que nesse âmbito se afirma que as mulheres não possuem poder suficiente, o que não implica que estejam subordinadas ou dominadas, pois simplesmente carecem dele e é necessário redistribuí-lo equitativamente entre homens e mulheres. A esse respeito, em *The Second Stage*, Betty Friedan (1998, p. 81) afirma que as mulheres têm alcançado certas cotas de poder na sociedade, mas não têm conseguido uma posição igualitária à dos homens, porque os papéis de gênero ainda a posicionam no âmbito doméstico como o espaço ideal para a sua autorrealização. Esse fato lhes nega o recurso do poder ao definir família, a maternidade e o cuidado de casa como as suas responsabilidades máximas. Portanto, se faz indispensável uma divisão equitativa do poder e de responsabilidades na esfera pública e na doméstica.

A ideia do poder como um recurso a ser possuído tem sido criticada, dado que o tema não pode ser analisado a partir de um simples modelo distributivo (De la Fuente, 2015, p. 178), visto que o poder não é estático nem quantificável e ao envolver processos de empoderamento e de democratização presentes em uma sociedade que muda constantemente. Apesar da noção de poder como recurso estar presente na teoria feminista, ela não responde à complexidade de situações nas quais o poder determina as relações de gênero. Por essa razão as feministas radicais defenderam a ideia de que as mulheres não têm poder porque são subjugadas e diminuídas pela sociedade patriarcal.

Para a teoria feminista produzida a partir de 1970, um dos estudos mais relevantes sobre a condição da mulher na sociedade e na cultura é *O segundo sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, que apresenta o conceito de poder como dominação de

um ponto de vista fenomenológico. Beauvoir (2009, p. 20) analisa os aspectos sociais, históricos, biológicos, antropológicos e econômicos que têm sido usados para posicionar as mulheres no lugar do “inessencial”, enquanto os homens têm se assumido como sujeitos do transcendente, o que tem transformado as mulheres em um grupo oprimido pelo patriarcado e com poder limitado por ele.

De acordo com Jo-Ann Pilardi (2010, p. 30), a tese central de Beauvoir postula que o patriarcado tem condenado as mulheres à imanência, negando-lhes a possibilidade de serem tratadas como sujeitos transcendentais. Na cultura patriarcal, a imanência é considerada uma qualidade natural equiparável com os aspectos biológicos, expressa especialmente na maternidade, e diferenciável da supremacia masculina, a qual permite que os homens tenham mais liberdade sexual. Assim, o papel e as ações das mulheres na sociedade estão limitados à sua capacidade de gestação e “prática da maternidade”¹⁵ (Pilardi, 2010, p. 35), enquanto os homens podem se construir como sujeitos ao desempenharem diversos papéis sociais e ao terem maior liberdade tanto sexual quanto econômica.

Para Beauvoir (2009), os homens e as mulheres não têm partilhado relações de poder iguais na sociedade porque elas têm sido escravas, ou quando menos vassalas, dos homens, justificando-se isso por meio da diferenciação biológica. A mulher também se encontra em uma posição de prejuízo nos âmbitos político e laboral. Uma vez que seus direitos só são “abstratamente reconhecidos” (p. 24), ela não está em igualdade de condições e o seu poder é limitado a não possuir salários justos, ter menores possibilidades de sucesso e ocupar lugares menos importantes do que os dos homens. A realidade feminina na sociedade é, então, a de um “Outro”, diferenciado e dominado.

2. Poder como dominação

COM BASE NAS IDEIAS EXPOSTAS PELA FILÓSOFA FRANCESA, as feministas radicais entenderam o poder como uma relação de dominação dos homens sobre as mulheres, similar àquela entre mestre e escravo (Allen, 2005), sendo a diferenciação sexual o fator determinante para a mulher ser dominada e oprimida.

15 “*maternal practice.*”

Apesar de o conceito de poder como dominação excluir as mulheres como possíveis agentes de violência e opressão, na teoria feminista produzida entre os anos 1970 e 1990 esse foi um dos conceitos mais discutidos e defendidos, partindo-se do pressuposto de que, na sociedade patriarcal, ser “o masculino significa ser livre, enquanto ser o feminino é ser sujeitoado”¹⁶ (Allen, 1998, p. 23) e, por conseguinte, carente de poder.

Em *Pornography*, Andrea Dworkin (1989) defende o conceito de poder como dominação, ao defini-lo como uma relação fundamentada na violência e na exploração inerente à heterossexualidade, na qual a mulher é vista como um objeto a ser possuído pelo homem sob a lógica da supremacia masculina, o que se reflete em formas extremas de dominação tais como a pornografia, o assédio sexual e o estupro, por meio das quais a mulher é vitimada. Para essa feminista radical, o homem possui diversos poderes que lhe têm permitido oprimir e dominar a mulher para manter sua hegemonia social. Assim o poder masculino como um todo se constitui pelo “poder de si, o poder físico sobre e contra outros, o poder do terror, o poder da nomeação, o poder da possessão, o poder do dinheiro e o poder do sexo”¹⁷ (Dworkin, 1989, p. 24), todos a serviço dos interesses patriarcais.

Os diferentes tipos de poder estão interligados e funcionam para “perpetuar, expandir, intensificar e elevar”¹⁸ (Dworkin, 1989, p. 25) o poder masculino sobre a mulher. O poder de si é, para Dworkin (1989, p. 15), uma afirmação social de autoridade, isto é, o fato de ser reconhecido socialmente como masculino dá ao homem a autoafirmação e o exercício absoluto do poder, o qual lhe possibilita definir a mulher como inferior. O poder físico visto como atributo masculino também diminui a mulher, porque seu corpo é considerado frágil e suscetível de dominação e violência. Esses dois poderes criam estereótipos sobre o que significa a feminidade, pois envolvem a ideia de que a mulher deve ser delicada,

16 “*To be masculine is to be free, whereas to be feminine is to be subjected. In the domination-theoretical view, what it means to be a woman is to be powerless, and what it means to be a man is to be powerful.*”

17 “*Male power, as expressed in and through pornography, is discernible in discrete but interwoven, reinforcing strains: the power of self, physical power over and against others, the power of terror, the power of naming, the power of owning, the power of money, and the power of sex.*”

18 “*Male power, in degrading women, is first concerned with itself, its perpetuation, expansion, intensification, and elevation.*”

recatada, discreta, calada e condescendente, porque, ao final das contas, é o homem quem tem toda autoridade, habilidade e força para dominá-la.

O poder do terror é o uso da força para gerar medo em uma pessoa ou grupo; baseia-se na concepção do outro como totalmente carente da habilidade para se defender dada sua inferioridade física ou psicológica. Os diversos atos de terror, tais como o assédio, o estupro, a tortura, o sequestro e a exploração sexual, executados pelos homens contra as mulheres, são muitas vezes justificados por uma suposta natureza agressiva, cruel, conflitiva e perigosa (Dworkin, 1989, p. 16) que é considerada parte essencial da masculinidade. Segundo Dworkin (1989), o poder do terror funciona comumente por meio do uso de símbolos, como “a arma, a faca, a bomba, o punho”¹⁹ (p. 15), que são de fácil reconhecimento, mas o principal símbolo de terror utilizado pelo homem para gerar o medo na mulher é o pênis, pois com esse pode ser agredida e magoada. Assim, a potencial violência contra a mulher é uma das principais formas do poder do terror.

O quarto poder sublinhado por Dworkin (1989, p. 17) é o da nomeação ou o uso da linguagem para definir e limitar os âmbitos de domínio. O poder de nomear dá aos homens uma grande vantagem sobre as mulheres, pois são eles que decidem quais são as qualidades morais e os comportamentos a serem aceitos como normais e corretos. Igualmente, o uso da linguagem por parte dos homens para se referir às mulheres as tipifica com qualidades negativas, por exemplo ao usar palavras como prostituta, cadela ou vagabunda para acusar a mulher de ter comportamentos sexuais inadequados socialmente. Graças ao poder de nomeação, os homens definiram as mulheres como bruxas, demoníacas, insaciáveis, fracas e inferiores, e isto lhes possibilitou dominá-las.

O homem também exerce o poder da possessão, refletido socialmente no casamento como instituição (Dworkin, 1989, p. 19) na qual é possível dispor sexual e reprodutivamente da mulher, pois esta é tida como mais uma propriedade do homem. O poder de possessão dá a ele a licença de mandar sobre a mulher, embora usando a força ou a violência, e reafirma a superioridade sociocultural do masculino. Esse poder de possuir se relaciona diretamente com o poder do dinheiro, que permite ao homem adquirir bens e, ao mesmo tempo, “honra e

19 “*The symbols of terror are commonplace and utterly familiar: the gun, the knife, the bomb, the fist, and so on.*”

respeito”²⁰, porque o dinheiro para ele é sinônimo de “valor e realização”²¹ (Dworkin, 1989, p. 20), enquanto nas mãos da mulher é mostra de ambição e cobiça. O fato de o homem exercer o poder do dinheiro, e a mulher não, gera maior desigualdade, exclusão e discriminação.

Segundo Dworkin (1989), o poder do dinheiro é tão forte que envolve até um componente sexual, o poder do sexo, pois na sociedade patriarcal os homens vêem as mulheres como uma mercadoria a comprar, daí que exista a produção e consumo de serviços sexuais, como a prostituição e a pornografia, atividades que objetivam, exploram e marginalizam a mulher. O poder do sexo envolve então um ato de possessão e dominação do corpo feminino, que não é entendido como violento, mas indispensável para a masculinidade. Na definição do poder do sexo aparece também o símbolo do pênis como instrumento a ser utilizado contra a mulher, dado que para a cultura patriarcal representa “energia, força, ambição e asserção”²² (Dworkin, 1989, p. 23), e não intrusão ou perigo.

Uma proposta que complementa a discussão desenvolvida por Dworkin é a de Iris Marion Young (1988), que define o poder como uma relação injusta, ilegítima e opressiva entre homens e mulheres, na qual o corpo feminino é objetivado e oprimido. Em “Five Faces of Oppression”, Young (1988) estabelece que o poder funciona como dominação ao limitar a “habilidade para desenvolver e exercer capacidades e expressar necessidades, pensamentos e sentimentos”²³ (p. 271) de uma pessoa ou grupo específico. Assim as mulheres, por serem mulheres, estão oprimidas pelas ideologias e normativas patriarcais. A carência de poder é, para Young, uma das formas de opressão social, ao lado da exploração, da marginalização, do imperialismo cultural e da violência, condições de injustiça partilhadas por qualquer grupo que seja socialmente caracterizado como inferior em comparação ao executor da supremacia ou dominância.

20 “*In the hands of men, money does not only buy; it brings with it qualities, achievements, honor, respect.*”

21 “*Money in the hands of a man signifies worth and accomplishment.*”

22 “*It is, in fact, an expression of energy, strength, ambition, and assertion.*”

23 “*All oppressed people share some inhibition of their ability to develop and exercise their capacities and express their needs, thoughts, and feelings.*”

O poder como dominação gera “desvantagens e injustiças”²⁴ (Young, 1988, p. 271) para as mulheres, porque elas estão limitadas e diminuídas pelas práticas, normas, hábitos e símbolos aceitos como certos na sociedade. Desta forma, a mulher tem estado sob o controle do homem porque assim tem sido determinado pelos padrões sociais com o pretexto de garantir a sobrevivência de instituições como o casamento e a família. De acordo com Young (1988), para as feministas é fácil identificar a opressão das mulheres como se dando por meio de uma “sistemática e não recíproca transferência de poderes”²⁵ (p. 278), em que os homens as excluem dos âmbitos de privilégio e se beneficiam do trabalho realizado por elas, tal como acontece com o cuidado de casa e dos filhos.

Como resultado das relações de poder não igualitárias, as mulheres sofrem também a marginalização, resultante da limitação ao espaço doméstico e aos tipos de trabalho que se lhes tem atribuído socialmente (Young, 1988, p. 279), nos quais muitas vezes carecem de autoridade ou poder. Essa falta de poder se caracteriza porque aquele que não o exerce é quem recebe ordens e não possui o direito de dá-las, além de não ter a oportunidade de desenvolver habilidades próprias. Para o feminismo, as mulheres, ao serem definidas como o Outro, são segregadas e colonizadas pela cultura. Assim, a sua carência de poder é o fator relevante de opressão, pois não contam com o aval nem com as circunstâncias sociais que lhes permitam a entrada em contextos vedados histórica e culturalmente.

Por fim, Young (1988, p. 287) ressalta a violência como uma forma extrema de manter o poder. A violência é sistemática, pois está orientada a grupos específicos, e legitimada, dado que muitas vezes não é castigada pela lei ou é vista como normal pelos membros da comunidade. No caso das mulheres, como grupo oprimido, elas temem sofrer diversas formas de violência, em especial a de tipo sexual, que tem o único propósito de “danificar, humilhar ou destruir”²⁶ (Young, 1988, p. 287) a mulher por ser mulher. Qualquer mulher tem razões

24 “*Oppression*’ designates [...] *disadvantage and injustice.*”

25 “*Women’s oppression consists partly in a systematic and unreciprocated transfer of powers from women to men.*”

26 “*The members of some groups live with the knowledge that they must fear random, unprovoked attacks on their persons or property, which have no motive but to damage, humiliate, or destroy the person.*”

bem conhecidas para ter medo de ser atacada, assediada ou estuprada por um homem, delitos esses bastante frequentes.

Na discussão sobre o poder como dominação, Marilyn Frye (1983) expõe a relação entre homens e mulheres como a de mestre e servo, isto porque, historicamente, ao estarem sob o jugo masculino, as mulheres não têm tido a oportunidade de definir quais poderes querem construir ou exercer. Em *The Politics of Reality*, Frye (1983, p. 9) afirma que a função das mulheres tem sido servir aos homens e aos seus interesses, tendo grandes responsabilidades, mas nenhum poder, dado que os ofícios que se lhes permite desempenhar estão sempre ligados ao cuidado de outros, à satisfação sexual do homem ou ao suporte emocional dele, e não à autorrealização ou ao desenvolvimento de habilidades próprias.

De acordo com a leitura das feministas da segunda onda, as mulheres constituem um grupo oprimido, carente de poder, pelo simples fato de serem mulheres, embora características de classe ou raça as vitimem ainda mais. Frye (1983, p. 16) vê o poder como a dominação do homem sobre a mulher, pois, na sociedade, ser mulher significa ter condições de trabalho inferiores, ser uma vítima fácil de assalto sexual ou assédio laboral e ter menor poder político e econômico, entre outras tantas desvantagens em comparação ao homem. Deste modo, o conceito de poder como dominação reflete o “imperativo patriarcal”²⁷ (Frye, 1983, p. 103) que nega à mulher a participação no fluxo de bens e benefícios controlados pelos homens, motivo pelo qual o acesso ao poder se manifesta em condições desiguais. Para Frye o poder significa ter acesso à palavra e às ações, aspecto coincidente com o referido por Dworkin acerca da possibilidade de nomear e definir. Frye apresenta a opção de entender o poder como a acessibilidade aos espaços proibidos por meio da autodefinição do oprimido, chame-se mulher, escravo ou servo, como um ser livre e independente. Igualmente, em sua visão, um dos aspectos mais relevantes para as mulheres conseguirem o poder é a união entre elas e a luta por alcançar objetivos comuns, pois para ela a divisão gera o desconhecimento e a incompreensão da opressão partilhada pelo fato de serem mulheres, além das circunstâncias individuais²⁸.

27 “Male parasitism means that males must have access to women; it is the Patriarchal Imperative.”

28 A ideia sobre o poder como solidariedade será desenvolvida por Allen (1999) por meio da releitura dos conceitos propostos por Michel Foucault, Judith Butler e Hannah Arendt, em *The Power of Feminist Theory*. O poder como solidariedade oferece uma visão sobre esse que permite identificar

Em uma perspectiva similar à exposta por Dworkin, Young e Frye, Catharine MacKinnon (1987) discute o poder como um conceito fundamental para o feminismo e para a compreensão da denúncia feita por este em relação à opressão e às desigualdades das que as mulheres são vítimas. MacKinnon (1987, p. 22) realça a carência de poder como uma das características da posição de inferioridade da mulher nos diferentes contextos sociais, o que tem ocasionado sua exclusão e marginalização, uma realidade que o feminismo tenta mudar por meio do empoderamento e da revalorização da mulher como proposta política. Em *Feminism Unmodified*, MacKinnon (1987, p. 123) afirma que as diferenças sociais e culturais entre homens e mulheres não só são dadas pelo gênero, mas pelas relações de poder existentes entre eles, pois a mesma noção de gênero é construída com base em uma ideia específica de poder.

O poder como dominação, para MacKinnon (1987, p. 25), se evidencia no lugar de inferioridade no qual as mulheres são posicionadas e pelas situações que devem encarar de acordo com os papéis de gênero impostos a elas, condicionados por uma constante tensão entre o poder e a carência deste. As mulheres estão em um constante estado de ameaça por diversas formas de opressão, visto que não possuem o poder necessário para se resguardar delas e porque os homens usam os poderes a que têm fácil acesso para dominá-las, tais como o poder econômico e o uso da força física. Na visão de MacKinnon (1987, p. 30), as mulheres, ao carecerem de poder, constituem um grupo inferiorizado, o que se confirma pelos riscos de serem maltratadas, atacadas, economicamente desfavorecidas ou excluídas.

Segundo MacKinnon (1987), a inequidade de gênero é o resultado de uma distribuição injusta do poder, em específico da “supremacia masculina e a subordinação feminina” (p. 40). O problema gerado pelas relações desiguais de poder entre homens e mulheres é a inequidade existente entre eles, o que produz uma hierarquia de poderes na qual a mulher fica no lugar inferior (MacKinnon, 1987, p. 37) e se lhe atribuem qualidades negativas para justificar essa posição. As desigualdades de poder criam mais diferenças sociais entre homens e mulheres, o que termina provocando uma desigualdade de gênero ainda maior e condições de opressão muito violentas, como o assédio sexual e o estupro, que, em variadas

os laços que unem os membros dos grupos sociais para gerar uma resistência coletiva baseada na capacidade de união na procura de recursos de liberdade e autonomia.

ocasiões, são justificadas pelos homens, que acusam as mulheres de serem provocadoras, coquetos ou prostitutas.

Apesar do conceito de poder como dominação envolver a denúncia da subordinação da mulher pelo patriarcado, as formas de violência que sofre, a exploração sexual, a desigualdade de gênero e a sua carência de poder, assuntos fundamentais para o feminismo, nos debates acerca do tema tem-se problematizado o papel de vítima atribuído à mulher ao considerá-la uma figura totalmente oprimida, pois essa concepção impede conceber as mulheres como seres autônomos e criativos, que, ainda em situações de opressão, encontram formas de resistência, autodesenvolvimento e liberdade. A conceituação da mulher como dominada, diminuída e objetivada exclui a possibilidade do empoderamento feminino.

3. Poder como empoderamento

EM CONTRAPARTE AO CONCEITO DE PODER COMO DOMINAÇÃO, algumas feministas propuseram a noção de poder como empoderamento ou “poder para”, no que se destaca a resistência das mulheres por meio da sua capacidade de agenciamento diante das diferentes formas de opressão exercidas sobre elas. Segundo Allen (1998, p. 35), as feministas têm interesse no poder porque o consideram uma das formas mais significativas para combater a dominação masculina e criar verdadeiros espaços de atuação, equidade e liberdade para as mulheres. Deste modo, a teoria do empoderamento focaliza as habilidades e as formas de poder que as mulheres têm para “se transformarem a si próprias, aos outros e ao mundo”²⁹ (Allen, 1998, p. 26), tais como a maternidade e o cuidado do próximo, que aqui não são mais vistos como fatores opressivos.

Em “Women and Power”, Jean Baker (1987) define o poder como uma “capacidade para produzir mudanças”³⁰ (p. 2) nas formas de pensamento, nas emoções e até na maneira como o poder é exercido pelas pessoas para se relacionarem com outras. De acordo com Baker, é muito comum pensar que as mulheres não exercem nenhum tipo de poder, mas isso é um mito gerado pela dessacralização

29 “*Women’s power to transform themselves, others, and the world.*”

30 “*My own working definition of power is the capacity to produce a change.*”

e desvalorização dos papéis tradicionais associados à mulher, em especial a concepção e o cuidado dos filhos, dado que, nessas funções, as mulheres exercem um amplo poder em vários níveis: emocional, psicológico e intelectual, que têm repercussões importantes nos âmbitos econômico, social e político, quando resultam de decisões conscientes e livres.

A proposta de Baker (1987, p. 9) sobre o empoderamento é a transformação das formas como as mulheres têm entendido e entendem o poder, pois afirma que elas têm um profundo medo de exercê-lo. Para alcançar o empoderamento faz-se necessário que as mulheres recebam o apoio de outras pessoas e vençam o medo de serem acusadas de egoístas, impositivas ou dominadoras, para construir verdadeiros relacionamentos e assumir o desafio de desmontar padrões de gênero que as excluem. A visão de Baker coincide com a proposta feita por MacKinnon (1987) e reforçada por Allen (1999) em relação à solidariedade como um valor de importância para o exercício do poder, ao afirmar que as mulheres precisam se ajudar umas às outras para gerar empatia, “reconhecer que certas condições históricas têm feito do poder um conceito complexo”³¹ (Baker, 1987, p. 9) para as mulheres e identificar opções do seu uso que não estejam ligadas com a substituição ou dominação sobre outros mas com o empoderamento mútuo.

Em *Feminist Morality* (1993), Virginia Held propõe uma concepção de poder como empoderamento intimamente relacionada à experiência da maternidade como expressão do cuidado dos outros e de si própria. Para Held (1993, p. 137), a capacidade de conceber e cuidar dos filhos constitui-se como um poder feminino muito importante para a construção de novas noções de poder, empoderamento e autorrealização, porque ao valorizá-la se apaga a ideia da maternidade como uma das tantas formas de opressão contra a mulher e a torna um projeto íntimo, próprio e significativo social e culturalmente.

Na perspectiva de Held, o poder como empoderamento inclui a resignificação da liberdade como um valor fundamental para mudar visões de gênero opressoras e para possibilitar o uso do poder no completo desenvolvimento das habilidades humanas em condições de equidade. Não obstante, no caso das mulheres não é possível vivenciar a liberdade se não contam com o acesso aos meios políticos, econômicos

31 “*We can give sympathetic understanding to ourselves if we recognize the weight of the historic conditions which have made power such a difficult concept for most of us.*”

e culturais para “viver, atuar e alimentar os seus filhos”³² (Held, 1993, p. 175), fato pelo qual se faz necessário analisar as ideias de projeto de vida das mulheres e autodesenvolvimento e fazer dos homens partícipes dessa discussão.

Na proposta de Held (1993, p. 70), o empoderamento está especialmente ligado à revalorização dos cuidados maternos como base da sociedade e da interação humana, porque desses depende a geração da linguagem e dos símbolos constituintes da cultura. Mas é preciso entender que esses cuidados não são exclusivos da mulher, pois os homens também têm a habilidade de exercê-los e incorporá-los como práticas culturais, que deveriam ser reconhecidas dentro de uma teoria moral. No entanto, é preciso ter em conta que existem experiências únicas das mulheres, tais como “menstruar, ter um aborto, dar à luz e amamentar”³³ (Held, 1993, p. 80), nas quais os homens não podem participar, mas podem criar empatia e compreensão.

O poder como empoderamento requer a colaboração emocional entre homens e mulheres e o respeito mútuo para assumir e partilhar práticas de diálogo, comportamentos e ações de cuidado de quem mais precisa: crianças, pessoas doentes e idosos. Desta forma, a mulher não será mais a única responsável por tarefas consideradas culturalmente como femininas, como a criação dos filhos e o trabalho de casa. De acordo com Held (1993), para conseguir a libertação das opressões de gênero é preciso conceber novas dinâmicas de “afeto, auto-percepção e expressão cultural”³⁴ (p. 180) nas quais os homens também assumam o cuidado dos outros como mais um aspecto da sua cotidianidade.

O empoderamento é definido, portanto, como a “capacidade para transformar e dar poder a si mesmo e aos outros”³⁵ (Allen, 1998, p. 27), o que implica um grande impacto político (De la Fuente, 2015, p. 185) ao pretender incluir o

32 “If we have no property and are unable to acquire the means to live and to act and to feed our children [...]”

33 “There are some experiences, however, that are open to women and not open to men: menstruating, having an abortion, giving birth, suckling.”

34 “Liberation from gender oppression may involve factors that can only be understood at the level of internal affect, self-perception, and their cultural expression.”

35 “It is the capacity to transform and empower oneself and others.”

maior número de mudanças sociais e culturais em relação aos papéis de gênero por meio do trabalho coletivo, do cuidado mútuo e das relações igualitárias entre homens e mulheres. De la Fuente (2015, p. 183) diferencia o poder como empoderamento do poder como cuidado, embora nos dois conceitos seja ressaltado o envolvimento de “novos atores, novas experiências e novos valores na esfera pública” como um projeto feminista no qual se reconhecem os poderes das mulheres desvalorizados pelas culturas misóginas.

4. Poder como liberdade e cuidado

O PODER COMO CUIDADO corresponde a um relacionamento social que possibilita desenvolver atividades individuais de capacitação e participação política e, ao mesmo tempo, dá às outras pessoas a oportunidade de estabelecer laços afetivos e respeitosos para fazer parte ativa dos diversos processos e contextos sociais. No âmbito público, o poder como cuidado define estilos e atitudes de “orientação vinculados ao consenso, ao empoderamento e ao exercício da empatia” (De la Fuente, 2005, pp. 183, 184), porque o seu propósito principal é alcançar a justiça, a equidade e a organização social baseada no princípio da coletividade. Essa ideia de poder aponta para o uso das habilidades pessoais e grupais, tendo em conta as especificidades de raça e classe, para a realização de experiências comuns de bem-estar e não de um fim particular.

Por fim, o poder como liberdade³⁶ é entendido como a criação de estratégias de intervenção em variados contextos da sociedade por grupos autônomos de mulheres, para consolidar espaços alternativos de atuação e desenvolvimento político e criativo, livres dos postulados machistas ou misóginos (De la Fuente, 2005, p. 186). No conceito de poder como cuidado existe uma referência direta à noção de poder dado por Hannah Arendt (2012), na qual o poder não pode ser entendido como um instrumento ou recurso, mas como uma capacidade humana para gerar a igualdade e a liberdade por meio da organização, dado que “o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente

36 O conceito é ambíguo, pois envolve tanto o poder como requisito para a liberdade quanto o poder como possibilidade das mulheres de agir sem nenhum tipo de coação ou condicionamento nos diversos contextos sociais.

com os seus iguais, e somente com os seus iguais” (Arendt, 2012, p. 342), pois o poder é uma habilidade humana oposta à violência, à opressão e ao totalitarismo.

Com base nos conceitos de poder como cuidado e como liberdade, diferentes grupos feministas buscam a união e a solidariedade entre mulheres com o propósito de refazer a identidade feminina além dos conceitos patriarcais e encontrar formas de atuação que as libertem de estereótipos de gênero³⁷. Não obstante, a ideia de poder como liberdade e como cuidado de si e dos outros envolve algumas dificuldades práticas, pois não identifica explicitamente as estratégias políticas, econômicas ou culturais para a transformação de contextos sociais nos que ainda existe a subordinação, a violência e a desigualdade (De la Fuente, 2015, p. 187). O poder como cuidado e o poder como liberdade não sublinham a importância de produzir relações livres e equitativas entre homens e mulheres e de visibilizar as diferenças existentes dentro de noções de identidade e coletividade, que às vezes podem terminar sendo opressoras.³⁸

Por fim, para a teoria feminista o conceito de poder é chave porque evidencia a lógica de dominação e porque possibilita uma reflexão acerca de outras formas de relacionamento que se bem não desmontam as relações interpessoais opressoras, ao menos as enfraquecem. Dado que o poder se apresenta de formas difusas, diluídas e subjacentes na sociedade e na cultura, é necessário tanto denunciar os mecanismos de poder como opressão comuns e aceitos como práticas quanto reconhecer e fortalecer os espaços de participação construídos pelas mulheres.

Todos os detalhamentos teóricos recuperados e apresentados nesta pesquisa assinalam as tênues fronteiras existentes entre as múltiplas formas de recurso ao poder, conceito que deve ser investigado com cautela para evitar a manutenção (e mesmo a intensificação) de dicotomias relacionadas às formas de atuação social

37 Entre 1960 e 1980, foram criados diversos coletivos feministas cujo objetivo principal foi a revalorização das mulheres e o seu empoderamento nos contextos de onde tinham sido excluídas. Alguns dos coletivos feministas mais reconhecidos são: National Organization for Women (1966), Women’s Equity Action League (1968), Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell (1968), Women’s Action Alliance (1971), National Women’s Political Caucus (1971), Coalition of Labor Union Women (1974) e National Commission on the Observance of International Women’s Year (1975).

38 A partir de 1990 as ideias de poder como cuidado e liberdade, definidas no empoderamento, serão amplamente desenvolvidas além da categoria de identidade ou diferença sexual, em especial por Judith Butler, Nancy Fraser, Chandra Mohanty, Martha Nussbaum e Judith Squires.

garantidas ao masculino e ao feminino. A relevância do trabalho consiste em compreender tanto o poder como constructo quanto sua dinâmica para que, por meio da própria linguagem (que, de outra forma, tem o potencial de nomear e conter negativamente), sejam expostas e gradativamente desmanteladas as complexas relações verticalizadas que persistem em culturas herdeiras do patriarcalismo.

Referências

- Allen, A. (1998). Rethinking Power. *Hypatia*, 13(1), 21-40. JSTOR. <https://www.jstor.org/stable/3810605>.
- Allen, A. (1999). *The Power of Feminist Theory*. Westview Press.
- Allen, A. (2005). Feminist Perspectives on Power. Em E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). Stanford University. Forthcoming URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/feminist-power/>
- Allen, A. (2009). Gender and Power. Em S. R. Clegg and M. Haugaard (Eds.), *The SAGE Handbook of Power* (pp. 293-309). SAGE Publications.
- Arendt, H. (2012). *Origens do totalitarismo*. (Trad. R. Raposo). Companhia das Letras.
- Baker, J. (1987). Women and Power. *Women & Therapy*, 1-2, 1-10. https://doi.org/10.1300/J015V06N01_01.
- Beauvoir, S. (2009). *O segundo sexo*. (Trad. S. Milliet). Nova Fronteira.
- Caldeira, M. (2016). O conceito de patriarcado nas análises teóricas das ciências sociais: uma contribuição feminista. *Revista Três Pontos*, 1, 12-20.
- Castellanos, G. (2011). Las mujeres y el poder: diferencia, dominación y democracia. Em M. L. Femenías e P. Soza Rossi (Comps.), *Saberes situados/teorías trashumantes* (pp. 39-72). Universidad Nacional de La Plata.
- Clegg, S. (1989). *Frameworks of Power*. SAGE Publications.
- Clegg, S. & Haugaard, M. (Eds.) (2009). *The SAGE Handbook of Power*. SAGE Publications.
- Dahl, R. (1957). The Concept of Power. *Behavioral Science*, 3, 201-215. https://welcometorel.files.wordpress.com/2008/08/conceptpower_r-dahl.pdf.
- De la Fuente, M. (2015). Ideas de poder en la teoría feminista. *Revista Española de Ciencia Política*, 39(1), 173-193. <https://recyt.fecyt.es/index.php/recp/article/view/38504>

- Delphy, C. (2009). Teorias do Patriarcado. Em H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré e D. Senotier (Orgs.), *Dicionário Crítico do Feminismo* (pp. 173-178). Editora UNESP.
- Dworkin, A. (1989). *Pornography: Men Possessing Women*. Penguin Group.
- Foucault, M. (1983). Afterword: The Subject and Power. Em H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (pp. 208-226). University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. (Trad. R. Ramalheite). Vozes.
- Friedan, B. (1998). *The Second Stage*. Harvard University Press.
- Frye, M. (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Ten Speed Press.
- Göhler, G. (2009). 'Power to' and 'Power over'. Em S. R. Clegg and M. Haugaard (Eds.), *The SAGE Handbook of Power* (pp. 27-39). SAGE Publications.
- Held, V. (1993). *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. University of Chicago Press.
- Mackinnon, C. (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Harvard University Press.
- McLaren, M. (2016). *Foucault, feminismo e subjetividade*. Intermeios.
- Okin, S. (1989). *Justice, gender, and the family*. New York: Basic Books.
- Pilardi, J. (2010). Feminists read *The second sex*. Em M. A. Simons (Ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir* (pp. 29-43). The Pennsylvania State University Press.
- Pitkin, H. (1972). *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. University of California Press.
- Reger, J. (2017). Finding a Place in History: The Discursive Legacy of the Wave Metaphor and Contemporary Feminism. *Feminist Studies*, 43(1), 193-221. <https://doi.org/10.15767/feministstudies.43.1.0193>
- Young, I. (1988). Five Faces of Oppression. *The Philosophical Forum*, 19(4), 270-290. <https://static1.squarespace.com/static/58f36d7c1e5b6cb8c0d88151/t/5b819893aa4a996cc7a040d0/1535220047033/YOUNG+Five+Faces+of+Oppression.pdf>



CONTRA LA HEDONIA DEPRESIVA: EL ABURRIMIENTO COMO TRATAMIENTO ESTÉTICO

DAVID A. JIMÉNEZ CABUYA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.chda

RESUMEN

Este artículo busca analizar y revalorizar el aburrimiento como concepto a través de la crítica cultural de Mark Fisher alrededor del consumo de estímulos y de algunos de los desarrollos de las teorías sociales de Byung-Chul Han (particularmente su teoría de la *sociedad positiva*). Se pretende con esta relación dar base a una propuesta teórica en el campo de la estética que permita sugerir una revalorización del aburrimiento como un tratamiento al consumo de estímulos y como una condición necesaria para la vida de los seres humanos. Para ello, este texto se dividirá en cinco partes: (i) presentación a las condiciones actuales de consumo de estímulos; (ii) historia del aburrimiento a través del pensamiento occidental; (iii) caracterización y la revalorización del aburrimiento en la actualidad; (iv) propuesta del aburrimiento como un tratamiento estético y (v) conclusión.

Palabras clave: aburrimiento; estética; estímulos; matrix comunicativa; sociedad

* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
Correo electrónico: davajimenezcab@unal.edu.co
Para citar este artículo: Jiménez Cabuya, D. A. (2021). Contra la hedonia depresiva: el aburrimiento como tratamiento estético. *Universitas Philosophica*, 38(77), 67-90. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.chda



AGAINST DEPRESSIVE HEDONIA: BOREDOM AS AN AESTHETIC TREATMENT

ABSTRACT

This article seeks to analyze and revalue boredom as a concept through Mark Fisher's cultural critique of the consumption of stimuli and some of the developments of Byung-Chul Han's social theories (particularly his theory of Positive Society). The aim of this relationship is to provide the basis for a theoretical proposal in the field of aesthetics that allows us to suggest a revaluation of boredom as a treatment to the consumption of stimuli and as a necessary condition for the life of human beings. For doing so, this text will be divided into five parts: (i) introduction to the current conditions of stimuli consumption; (ii) history of boredom through Western thought; (iii) characterization and revaluation of boredom nowadays; (iv) proposal of boredom as an aesthetic treatment, and (v) conclusion.

Keywords: boredom; aesthetics; stimuli; communicational matrix; society

1. Somos enemigos del aburrimiento

EN LA ÉPOCA EN LA QUE VIVIMOS, y aún más en tiempos de cuarentena, el *aburrimiento* se nos enseña como una enfermedad que debemos evitar. El tener la sensación de pesadez, hastío y desinterés se presenta como una poderosa maldición que enferma al ser humano; una maldición que asume la forma de un monstruo que, como dice Luigi Amara (2012, p. 20), despierta desconcierto y miedos a la par que amenaza con engullirnos.

Así es como muchos de nosotros, encerrados en nuestras casas, intentamos ocupar nuestro tiempo en la exorbitante lista de actividades que la virtualidad ofrece. Buscamos “aprovechar” el flujo infinito de contenidos en internet y las jornadas des-regularizadas de teletrabajo como formas para combatir el aburrimiento. De este modo, resultamos ocupados constantemente y terminamos evitando los intersticios entre cada actividad de nuestro cotidiano, bien sea maximizando nuestra producción o sumiéndonos en la persistente cacería de estímulos placenteros.

Pero esta constante ocupación, como alerta Max Fisher, no es una situación deseable. En la experiencia de este autor, la cacería de estimulaciones placenteras fue lo que arrastró a los jóvenes del Reino Unido a una *matrix comunicacional*¹: un sistema que otorgaba una serie de estímulos de acceso instantáneo que llegó a convertir a estos jóvenes en una generación caracterizada por su incapacidad de centrar su atención en algo en particular y acunada en una cultura rápida, ahistórica y antimnemónica (Fisher, 2018, pp. 54).

Llámense Tik Tok, Netflix o WhatsApp, a través de estas y otras *apps* en nuestro dispositivo favorito entramos en una matrix comunicacional que rompe nuestra atención entre los fragmentos inconexos del presente, hechos, notificaciones o publicaciones en nuestro *feed*. A través de estas aplicaciones entramos a un consumo narcótico de diferentes estímulos que hace que concibamos el

1 La versión en español publicada en 2018 por la editorial Caja Negra traduce así la expresión *communicational matrix*. Aunque a lo largo de su libro Fisher no define explícitamente lo que es la “matrix comunicacional”, puede inferirse que este término se refiere a un sistema complejo de información y estimulación en el que participa un sujeto o colectivo a través de las nuevas tecnologías. Con esta expresión se hace un guiño al sistema Matrix de la famosa trilogía de *The Matrix* (1999) de las hermanas Wachowski.

aburrimiento como una experiencia negativa y patológica², de la cual debemos tratarnos. En este intento de tratamiento, nos vemos arrastrados a una *hedonia depresiva* –una tristeza constante y acompañada por “la incapacidad para hacer cualquier cosa que no sea buscar placer” (Fisher, 2018, p. 50)³–, que nos inhabilita para actuar, que no permite ninguna acción que no sea placentera y que finalmente nos lleva a abanderarnos –consciente e inconscientemente– bajo el lema: *Si no es entretenido, no lo haré*.

En el marco de esta situación, este artículo recorrerá la historia del aburrimiento como concepto y sus transformaciones a través del pensamiento occidental; además caracterizará y revalorizará el aburrimiento en la actualidad. Esto tiene la intención de preparar una propuesta que presente al aburrimiento como un tratamiento estético a esta situación, en especial, a la hedonia depresiva diagnosticada por Fisher, y de dar una serie de conclusiones para abrir la discusión del aburrimiento como una condición necesaria para la vida humana.

2. Una breve historia del aburrimiento

LA HEDONIA DEPRESIVA nace, entre muchas razones, del infructuoso combate contra el aburrimiento. En esta lucha ha nacido una incapacidad que inhabilita la acción en el ser humano y que se ha convertido en un mal de las nuevas generaciones. En este intento de supresión, el aburrimiento –también llamado *tedio*– ha sido considerado de forma negativa durante gran parte de la historia del pensamiento occidental.

2 “Según Haskell Berstein, la condición patológica del aburrimiento surge cuando este deja de ser una respuesta ante determinados estímulos y se convierte en un ‘estado de apatía, desgano y dejadez que muchas personas experimentaban independientemente de los estímulos que recibiesen’, el cual ocasionaba malestar general (*malaise*) en quien lo vivía y, por tanto, era más difícil de paliar” (Sánchez Rojo, 2016, p. 96).

3 Al respecto, señala Fisher (2018): “Usualmente, la depresión se caracteriza por la anhedonia, mientras que el cuadro al que me refiero no se constituye tanto por la incapacidad para sentir placer como por la incapacidad para hacer cualquier cosa *que no sea* buscar placer. Queda la sensación de que efectivamente ‘algo más hace falta’, pero no se piensa que este disfrute misterioso y faltante solo podría encontrarse *más allá* del principio del placer” (pp. 50).

Según varios autores, el antecedente del concepto de *aburrimiento* es la *acedia* (Treccani, s. f.), definida como “falta de cuidado” o “indiferencia” (Sánchez Rojo, 2016, p. 99; Svendsen, 2006, pp. 61-62). En la antigua Grecia, la acedia era una afección por la que se dejaba de pertenecer a la comunidad, ya que, al ser indiferentes o poco cuidadosos en los rituales funerarios en dicha sociedad, se sufría de desarraigo y pérdida de identidad (Sánchez Rojo, 2016, p. 99). También era considerada como *dejadez*, la cual, junto con el olvido, daba gravedad a las almas en el plano divino y las separaba de la unidad platónica; por ello, estas se aburrían de la contemplación de las realidades superiores y se precipitaban hacia las inferiores (Péreto, 2014, p. 584)

A partir de esta idea de dejadez e indiferencia, la acedia pudo abrirse paso en el Medioevo y parte del Renacimiento europeos, ya que la separación de lo divino –la separación de las almas de la unidad platónica– se convirtió por entonces en un pecado mortal para el cristianismo. Así fue como la acedia dejó de considerarse una forma de negligencia y pasó a ser “una tristeza que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada” y que “implica cierto hastío para obrar” (Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q. 35, art. 1). Una tristeza que llevaba a los seres humanos a un profundo alejamiento de Dios (Sánchez Rojo, 2016, p. 99), y daba origen a todos los demás pecados, al presentarse como la oposición a la alegría que se siente ante Dios, y como un obstáculo para la salvación del ser humano (Svendsen, 2006, p. 63).

Esta última fue la acepción general de la acedia hasta la Modernidad. En esta época, más precisamente a finales del siglo XVIII y gran parte del XIX, la falta de agrado y el hastío para obrar del cristianismo fueron convirtiéndose en un tedio nostálgico, un malestar producido por la dificultad de adaptarse a una vida entre un mundo que ya no es y otro que todavía no es (Sánchez-Mejía, 1996, p. 249)⁴. En este punto, el tedio moderno –también llamado “*mal du siècle*” (mal del siglo) (Sánchez Rojo, 2016, pp. 99-100)– aludía a la banalidad que hay en el esfuerzo por olvidar las ansias por el infinito o lo divino, la cual se traduce en la soledad a la que nos arroja la divinidad (Sánchez-Mejía, 1996, pp. 257-259) y

4 Un mundo donde “el pasado y el presente son dos estatuas incompletas. La primera ha sido retirada totalmente mutilada por el paso del tiempo; la segunda todavía no ha sido perfeccionada por el futuro” (Chateaubriand citado por Sánchez-Mejía, 1996, p. 249).

que nos obliga a enfrentarnos, sin preparación, a la subjetividad o consciencia de uno mismo (Sánchez Rojo, 2016, p. 100).

También durante este periodo el tedio o aburrimiento cobró popularidad en el pensamiento filosófico. Lars Svendsen (2006) menciona que esto sucedió porque, antes del Romanticismo, el tedio era considerado como un fenómeno marginal que solo afectaba al clero y a la nobleza (p. 26). Por eso, solo cuando el aburrimiento como afección pierde exclusividad en estas capas sociales, empiezan a surgir diversas reflexiones de este tema. Rousseau, Kant, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche fueron algunos de los pensadores que abordaron parcialmente esta problemática.

Hasta este momento, el aburrimiento tiene una connotación puramente negativa. Esta afección sigue siendo una enemiga a la que hay que combatir, bien sea a través de la fuerza de espíritu y la paciencia cristianas (Svendsen, 2006, p. 63), o a través de un repliegue sobre uno mismo (Sánchez-Mejía, 1996, p. 251). Pero, entre estas dos concepciones se empieza a abordar el aburrimiento como un problema filosófico con valores positivos para la vida humana.

Ejemplos de esto los encontramos en la transición que hizo el aburrimiento de la acedia al tedio bajo la pluma de Blaise Pascal y en las lecciones sobre metafísica impartidas por Martin Heidegger.

En el caso de Pascal, debemos tener en cuenta que él estableció dicha transición al convertir la acedia en un elemento esencial de la condición humana. La falta de agrado y el hastío en el obrar se convierten en una conciencia de la *nada tediosa* en la que estamos inmersos; la nada de una vida sin Dios, producto del estado de reposo absoluto del ser humano (Svendsen, 2006, p. 65). Esto podría asemejarse en gran medida a las propuestas defendidas habitualmente por el cristianismo, pero con la idea de que en la nada tediosa es posible encontrar un incentivo para buscar la cura ante este malestar, diferenciando a Pascal de otros teólogos.

Para este apologista francés, al sentir “el tedio, la negrura, la tristeza, el pesar, el despecho, la desesperación” (Pascal, 2016, pp. 95-97), el ser humano se ve movido a buscar un remedio a su mal en vez de ocultarlo a través de la diversión. En esta desesperación, el aburrimiento pasa de ser una tristeza, que aleja al ser humano de Dios, a una posibilidad de encuentro con él. Es en el aburrimiento, en la comprensión de la nada que es la vida, que el ser humano llega a un conocimiento profundo de sí mismo, un conocimiento que supera al obtenido por quienes se

entregan a la diversión y que revela el acercamiento a Dios como único remedio efectivo para el vacío que es su existencia (Svendsen, 2006, pp. 66-67).

Por su parte, Heidegger consideró el aburrimiento como un temple de ánimo fundamental⁵ a la hora de filosofar y de acercarnos a un entendimiento de la esencia, el *Dasein*. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger (2007) considera que el aburrimiento es una posibilidad de responder, a través de una filosofía particular, las preguntas metafísicas acerca del mundo, la finitud y el aislamiento (§20, p. 115). Esto sucede porque la respuesta a estas preguntas guarda una relación con *cómo estamos nosotros respecto al tiempo* –es decir, cuál es nuestra relación con el tiempo–⁶. Es en el aburrimiento que encontramos un temple anímico que nos permite *comprender cómo el tiempo vibra en el fondo del Dasein* (§20, pp. 114-115).

Además de esto, Heidegger (2007) también considera que en el *aburrimiento profundo* y su consecuente temple anímico podemos “avanzar hacia la esencia del tiempo mediante la interpretación de la esencia del aburrimiento” (§29, pp. 173-175). En este “uno se aburre”, un aburrimiento que no refiere a una situación o disposición determinada, nos ponemos a nosotros mismos en la posibilidad de una comprensión excepcional del tiempo (Heidegger, 2007, §30, p. 178). Una comprensión que nos deja vacíos –que nos depone de la personalidad cotidiana y nos eleva por encima de una situación determinada y su ente respectivo– y nos da largas –que nos coloca en toda la amplitud que es manifiesta en su conjunto a la existencia– (Heidegger, 2007, §31, pp. 179-180; 183; 185).

En este punto considero que es posible reconocer la faceta positiva que tiene el aburrimiento fuera de las acepciones que tradicionalmente la valoran como

5 Heidegger no entiende el temple de ánimo como una característica meramente psicológica –“como teñimientos, como fenómenos que acompañan los restantes sucesos anímicos” (Heidegger, 2007, §16, p. 95)–, sino también como una parte constitutiva del ser-ahí del ser humano –una manera fundamental de como la existencia es en tanto que existencia y en tanto original– (Heidegger, 2007, §17, p. 98).

6 Aquí Heidegger menciona que la relación del tiempo y el mundo radica en la convicción de que estos dos son iguales de antiguos y originales, además de estar fuertemente compenetrados desde sus inicios; que la relación del tiempo y la finitud radica en la temporalidad de lo existente, y que algo individual pasa a ser *esto individual*, un esto a merced de una posición temporal respectiva que hace del aislamiento un problema temporal (Heidegger, 2007, §20, p. 114).

una afección negativa. Bajo la luz de estas dos propuestas, el aburrimiento es una posibilidad de preparación para el encuentro con nuestra propia subjetividad, bien sea a través de un proceso religioso que da sentido a la vida o una reflexión sobre la esencia del tiempo que explica las preguntas metafísicas sobre el mundo, el aislamiento y la finitud. Con esta posibilidad en mente, la afección del aburrimiento ya no es una dolencia que nos distancia de la felicidad y plenitud abstractas del cristianismo, ni tampoco un padecimiento existencial, resultado de la pérdida de los valores anteriores al Romanticismo, sino una disposición en la cual podemos encontrar un motor para dar sentido a nuestra existencia y un temple de ánimo que permite un entendimiento más profundo de la existencia propia.

Pero, aun con esta nueva disposición, el aburrimiento como una condición provechosa se ha diluido entre las páginas de un pequeño nicho intelectual, y las nuevas condiciones comunicativas han hecho que estos intentos de construcción de sentido y entendimiento se vean afectados. Por eso es necesario aterrizar nuestra reflexión sobre el aburrimiento en el contexto en el que nos hallamos hoy, mucho más sintonizado con los nuevos paradigmas que han surgido en el siglo XXI.

3. El aburrimiento en el siglo XXI

ES CLARO QUE LA SOCIEDAD en la que vivimos actualmente no se parece a la sociedad en la que vivieron los autores anteriores. La modernidad de Pascal y el periodo entreguerras de Heidegger ya han quedado atrás y han dejado lugar a una época en la que la informática lo ha empezado a abarcar todo. El ser humano ha dado un salto tecnológico que ha transformado su relación con el mundo y ha hecho que el aburrimiento también se viera atravesado por el nuevo paradigma comunicacional y tecnológico: la *sociedad de la información*.

Este tipo de sociedad, caracterizada por la generación de valor a partir de la transmisión y aplicación de la información (Druker citado por Silvia Robles, Jiménez Marín y Zambrano Elías, 2012, p. 2), es una comunidad que ha cambiado las condiciones en que las personas acceden y consumen estímulos. Con un mayor acceso a herramientas de creación digital y redes sociales que divulgan dichas creaciones a través de internet, las personas han encontrado un sistema tecnológico que les permite agilizar el acceso y comunicación de todo tipo de contenidos. Esto se hace claro en la paulatina transformación de los medios

masivos de comunicación tradicionales, los cuales han tenido que adaptarse a un consumidor más activo en la producción y consumo de contenidos digitales (Silva Robles, Jiménez Marín y Zambrano Elías, 2012, p. 4).

Con la facilidad de acceso y producción de estímulos, el aburrimiento parece recibir un tratamiento que lo convierte en un problema del pasado. Pensémoslo por un momento: si tenemos un dispositivo electrónico en nuestras manos, es muy fácil evadir la pesadez y el desinterés que nos producen ciertas situaciones por medio de la ingente cantidad de contenido que tenemos a la mano. Más aún, podemos rehuir largamente del hastío existencial que aqueja a muchas personas y que existe independiente de las situaciones que se estén experimentando.

Pongamos el ejemplo de la espera en un consultorio médico. Mientras aguardamos a que nos llamen, es muy fácil desbloquear nuestro celular y estar en contacto con cualquier persona a través de un chat de mensajería instantánea. También podemos compartir nuestra tediosa espera a través de una rápida entrada en nuestras redes sociales. Asimismo, podemos escabullirnos momentáneamente del aburrimiento al navegar entre las 35 millones de canciones que tiene Spotify o a las más de mil millones de horas de video que Youtube dispone de forma completamente gratuita. Inclusive, si no tenemos un dispositivo, podríamos dirigir nuestra inquieta atención a las pantallas del recinto médico que presentan eternamente una serie de indicaciones médicas y publicidad institucional que “acortan” el tiempo entre la llegada del paciente y su llamado desde el consultorio del especialista.

En medio de estas posibilidades, parece que ya no hay un espacio en el que pueda darse el aburrimiento. La tecnología nos hace capaces de eliminar esos molestos tiempos de quietud cognitiva al facilitar la conexión a un sistema de estímulos inmediatos y placenteros. A través de una conexión a la matrix comunicacional, podemos pasar de actividad en actividad de forma consecutiva y sin dejarnos alcanzar por el vacío que dejan los momentos de reposo o descanso de todos estos estímulos.

Sin embargo, por esta facilidad para evitar el vacío, debemos pensar el aburrimiento más allá de la contemplación de la nada tediosa o del estado que tiembla nuestro ánimo para filosofar. Las condiciones tecnológicas nos exigen repensar el aburrimiento en relación con esta matrix comunicacional, tan presente en nuestra vida cotidiana. En consecuencia, sugiero que lo hagamos retomando la

propuesta teórica de Fisher y la matizamos con la mirada del filósofo Byung-Chul Han, esto para encaminar nuestra reflexión sobre el aburrimiento al contexto informacional en el que estamos envueltos.

Para Fisher (2018), “estar aburrido significa simplemente quedar privado por un rato de la matrix comunicacional de sensaciones y estímulos que forman los mensajes instantáneos, *YouTube* y la comida rápida. Aburrirse es carecer, por un momento, de la gratificación azucarada a pedido” (p. 52). En esta breve descripción, el aburrimiento es insertado en el paradigma informacional al convertirse en una privación de los estímulos placenteros que saca a las personas de la narcosis suave que las acompaña entre actividades. Y, ante el desagrado por la carencia de gratificación y el volver a la realidad que no es placentera y se resiste a los deseos, el ser humano empieza a conectarse de forma más prolongada a la matrix comunicacional.

El combate contra el aburrimiento vuelve a aparecer en nuestro panorama. Si esta afección es ahora una privación o carencia de estímulos placenteros, entonces la mejor forma de luchar contra esta carencia es permanecer conectados a un sistema de información y estímulos agradables. Esta lucha “debe” ganarse porque, de ser conquistados por esta privación, el vacío podría invadirnos y dejar una tristeza tal que nos inhabilitaría para hacer cualquier cosa que no sea experimentar o consumir algo fuera de la gratificación que la matrix nos provee.

Ahora bien, *¿acaso no es algo normal que los seres humanos evitemos los estímulos que no nos sean placenteros?* A esto debo responder: ¡Por supuesto! Es normal que los seres humanos busquen los estímulos que sean interpretados como placenteros y eviten los interpretados como no placenteros. El problema de esto, sobre todo en este marco de conexión permanente a un sistema de información y estímulos, es que esta selección y consumo termina levantando una barrera entre el sujeto y la esfera social, una barrera que separa al sujeto de la sociedad en la que vive y, en consecuencia, del mundo que le rodea.

A diferencia de Fisher (2018), el cual propone esta barrera como consecuencia de la “retracción al ‘Edipod’ privado”⁷, que hace que los sujetos no puedan sintetizar el tiempo en una narrativa coherente (p. 53), me gustaría proponer

7 “Edipod” es un juego de palabras que resulta de la combinación entre “Ipod”, el reproductor de música, y “Edipo”, que hace alusión al complejo que lleva ese nombre.

que este muro entre sujeto y esfera social es más un producto del rechazo de la negatividad inherente del mundo por parte del sujeto que el resultado de una incapacidad para sintetizar el tiempo en una narrativa coherente.

El mundo es un espacio de posibilidades ajenas a la voluntad humana, y es una obviedad que las personas no pueden seleccionar todos los estímulos que van a experimentar en él. Uno de esos inevitables estímulos es la carencia de gratificación de fácil acceso; ese aburrimiento que se traduce como una negación del deseo particular que se da en ciertos momentos de la vida y que es un choque de la subjetividad, que causa malestar al ser que se ve confrontado. Esto provoca que muchas de las personas, sumidas en su incapacidad para hacer algo distinto de buscar y sentir placer, huyan de este malestar a través de un consumo que positiva todo estímulo en su vida.

Esta positivación de los estímulos por parte del ser humano es una forma de vetar de su consumo informacional y comunicativo –además de su experiencia vital– todo lo que se presente como algo desagradable, como una negatividad, un *otro* o un algo con una profundidad hermenéutica considerable. Es una forma de cortar el alimento de su hedonia depresiva y de su avidez por lo fácil, lo agradable y lo accesible. Es en esta, una expulsión de todo lo que no sea placentero de la experiencia humana, que podemos introducir los matices que Han desarrolló alrededor de la positivación de la vida.

Debemos empezar diciendo que Han nos propone un tipo de sociedad diferente a la sociedad que Fisher plasmó. Para Han (2013), esta época se distingue por ser el tiempo de una *sociedad positiva* en la que todas las cosas se *transparentan, alisan y allanan*⁸, para poder insertarse sin resistencia en el torrente del capital, la comunicación y la información (p. 11). Esta época es un tiempo donde la sociedad elimina toda negatividad, otredad y extrañeza que perturbe la comunicación de *lo igual* (Han, 2013, p. 13)⁹, sin mencionar que también intenta

8 Dentro de las propuestas de Han, estas palabras hacen alusión a la eliminación de toda negatividad dentro del flujo de experiencias e información con el que interactúa un individuo y una sociedad.

9 El uso de este término hace referencia al *infierno de lo igual*, un concepto que intenta dar cuenta de la homogeneización de la sociedad gracias a los procesos sociales, económicos y culturales productos del capitalismo. El infierno de lo igual es un momento donde “los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro

eliminar otras clases de sentimientos negativos como lo son el dolor o el sufrimiento (Han, 2013, p. 18).

Aquí es importante aclarar que la sociedad positiva es un subtipo de la *sociedad de la transparencia*, la cual es un tipo de sociedad que agrupa diferentes subtipos sociales con los que se intenta dar cuenta de las sociedades contemporáneas¹⁰. Entre estos subtipos sociales también se encuentra la *sociedad de la información*, que en la versión de Han es una sociedad en la que la información carece de negatividad (Han, 2013, p. 77). La información se convierte en una amalgama multimedia que no solo *no* esclarece el mundo o engendra alguna verdad, sino que destierra el vacío al ponerse en circulación (Han, 2013, pp. 79-80) –en nuestro caso, una circulación dada a través de una matrix comunicacional–.

En este panorama, donde se destierra el vacío de la experiencia humana, es relevante que Han le devuelva el protagonismo al *aburrimiento profundo* como un concepto significativo para la vida contemporánea. A diferencia de Heidegger, el cual veía el aburrimiento profundo como una posibilidad de una comprensión excepcional del tiempo (Heidegger, 2007, §30, p. 178), Han (2012) lo concibe como un estado de relajación espiritual que nos sirve como base en los procesos creativos y que proporciona *el don de la escucha*, es decir, la capacidad de “una profunda y contemplativa atención, a la cual al ego hiperactivo ya no tiene acceso” (pp. 35-36). El entendimiento del tiempo deja de ser el foco reflexivo y termina siendo desplazada por una reflexión sobre el aburrimiento como una forma de relajación y capacidad contemplativa que da acceso a las formas o estados de la duración que se sustraen de la hiperactividad (Han, 2012, p. 37).

como deseo, el otro como infierno [en un sentido sartriano], el otro como dolor va desapareciendo” (Han, 2017, p. 9), y donde ya no se da la constitución de la experiencia en un sentido enfático desde la negatividad y la transformación, sino solo una expresión de lo igual –o como una expresión de lo que se parece a sí mismo dentro de los límites marcados por el capital– (Han, 2017, p. 12).

- 10 De igual forma, cabe aclarar que para Han la *sociedad de la transparencia* se revela como una nueva forma de la *sociedad de control*. Esto se ve en cuanto lo digital –lo que en este texto consideramos parte de la “matrix comunicacional”– funciona como un panóptico *no-perspectivista*, un ejercicio de control que ya no se funda en una estructura de poder central, sino que es soportado por los mismos moradores del panóptico (Han, 2013, pp. 88-89) al ser ellos los que mantienen una *deslimitación* de la vigilancia a través de una coacción generada por ellos mismos (pp. 90, 92).

Con esta nueva propuesta de sociedad en mente, considero que tenemos las herramientas teóricas para encaminar la mirada sobre los estímulos placenteros y el aburrimiento en relación con la matrix comunicacional. Me arriesgaría a decir que ambos autores nos han permitido entender el aburrimiento en el nuevo paradigma social que atraviesa nuestra época. Gracias a sus desarrollos hemos podido ver cómo los sistemas tecnológicos y comunicacionales han transformado nuestra relación con el mundo y han marcado nuestra relación con el aburrimiento.

En ese orden de ideas, estimo de gran valor recoger las ideas de Fisher y Han e intentar tejerlas en cuatro puntos que nos pueden ser de utilidad para evidenciar el valor del aburrimiento en la actualidad:

- En primer lugar, el consumo narcótico de lo que nos es agradable se convierte en un exceso de positividad que “se manifiesta, asimismo, como un exceso de estímulos, informaciones e impulsos” (Han, 2012, p. 33) que se oponen al aburrimiento como carencia de este exceso.
- En segundo lugar, el aburrimiento como carencia del exceso de estímulos es un volver al mundo fuera de la matrix comunicacional. Este retorno por parte del sujeto es una confrontación con la negatividad inherente de la vida, la cual saca a la subjetividad humana de la narcosis que provee la gratificación de fácil acceso y que elimina los intersticios temporales entre nuestras actividades –o esas formas de la duración sustraídas de la hiperactividad–.
- En tercer lugar, el aburrimiento dentro de una sociedad que intenta eliminar toda negatividad muda su estatus de carencia al de obstáculo, cuando este se piensa como un dique ante el flujo del torrente del capital, la comunicación y la información. Si nuestro ritmo cotidiano es el paso hiperactivo de actividad en actividad, cualquier cosa que altere este ritmo se convierte en un obstáculo, en una negatividad que resiste al exceso de positividad a través de su interrupción¹¹.

11 Han (2012) llama a esto la *negatividad de la interrupción*, la cual es una acción que dice “no” a los impulsos que se imponen desde la *vita activa* –en nuestro caso, que se imponen en la conexión permanente a la matrix comunicacional– y que responde a la revitalización de la *vita contemplativa* (p. 50).

- En cuarto lugar, el aburrimiento como obstáculo detiene la avalancha de estímulos que, al menos en principio, puede convertirse en un estado de relajación espiritual, llamado aburrimiento profundo. Este estado de relajación permite el desarrollo de una atención profunda, que no solo constituye una parte de los procesos creativos que distinguen la humanidad de otros animales, sino que también nos permite el don de la escucha como una característica que posibilita la construcción de una “comunidad que escucha” (Han, 2012, p. 35). Una comunidad que se opone a la actual comunidad activa, que es una colectividad avocada a la *vita activa* que ha sido transformada en la actual sociedad del rendimiento y la actividad (Han, 2012, p. 42).

Con este tejido de ideas, el valor del aburrimiento ha pasado de ser una afeción adversa a ser una condición favorable dentro de la sociedad de la información en la que nos encontramos inmersos. El monstruo que abrió este ensayo ha dejado de ser tal y se ha convertido en un aliado en la lucha contra la sobrecarga de información y estímulos al presentarse como un alto al desbordante exceso. Por esta nueva presentación del aburrimiento, parece una buena idea redirigir nuestra lucha; ya no tiene mucho caso batallar contra el aburrimiento, sino tal vez unirse a él para combatir los padecimientos que se han engendrado y propagado en la actualidad, como la hedonia depresiva de la que debemos tratarnos.

4. El aburrimiento como tratamiento estético

UNA VEZ REVALORIZADO EL ABURRIMIENTO y evidenciado su importancia para la vida y condiciones contemporáneas, solo nos queda preguntarnos: *¿cómo podemos usarlo para tratar la hedonia depresiva que Fisher diagnosticó?*

Aquí me gustaría sugerir que uno de los posibles tratamientos puede hacerse desde del campo de la estética. La sugerencia nace del diagnóstico hecho por Gottfried Boehm (2011) y W. Thomas Mitchell (2011) en los años 90 del siglo pasado¹², en el cual señalan que la cultura en la que estamos inmersos ha dado un

12 Cada uno de estos autores llega a este diagnóstico de forma independiente. En particular, Boehm analiza este giro a la imagen desde la “ciencia de la imagen” y desde lo que él ha llamado *giro icónico*.

giro hacia la imagen (García Varas, 2011, p. 16)¹³. Este giro es un cambio de perspectiva que ha ampliado las posibilidades de comprensión del mundo pues parte del análisis de fenómenos que “se acerca[n] a la realidad a través de su cristalización, representación o definición en imágenes” o que contienen los “cambios de paradigma y cambios sociales y tecnológicos y [...], de acuerdo con ello, el estudio de las imágenes ha de responder a los dos extremos” (García Varas, 2011, 18).

Teniendo esto en cuenta, estimo que la perspectiva desarrollada podría permitirnos abordar el problema del aburrimiento como tratamiento para la hedonia depresiva. Si consideramos el aburrimiento como carencia y obstáculo a las imágenes que nos sean placenteras e inmediatas, el campo de la estética puede proveernos de una posibilidad para liberarnos momentáneamente de la incapacidad de hacer cualquier cosa *que no sea* buscar placer, a partir de la experimentación voluntaria de una imagen que rompa con el exceso de positividad generada por la matrix comunicacional. Esto es, experimentar voluntariamente una *imagen negativa* capaz de romper o suspender el flujo del exceso de positividad que la hedonia depresiva y su avidez por lo fácil, lo agradable y lo accesible produce.

Ahora bien, una imagen negativa podría entenderse de muchas formas, pero en favor del desarrollo preciso y pertinente del presente texto, sugiero que la entendamos como una imagen que produce aburrimiento en tanto que carece y bloquea la gratificación de fácil acceso que es esperada por la persona. Esta imagen

Por su parte, Mitchell hace su análisis desde el campo de los “estudios visuales” en el marco de lo que él llama *giro pictorial* (García Varas, 2011, pp. 16-17). Ambos giros, aunque contemplan formas diferentes de acercarse a la imagen, tienen el mismo punto de partida: el señalamiento directo al *giro lingüístico* que Richard Rorty presentó durante los años 70 del siglo xx (p. 18).

- 13 Es importante tener en cuenta que al decir “imagen” se está pensando no solamente en un mero fenómeno visual que se da en la percepción del mundo, sino en una amplia familia de fenómenos en constante cambio, los cuales no pueden ser contenidos en una comprensión sistemática y unitaria (Mitchell, 2011, p. 110) con “una lógica propia y exclusiva, entendiendo por lógica la producción consistente de sentido a partir de verdaderos medios icónicos” (Boehm, 2011, pp. 87). Ahora bien, esto no quiere decir que las imágenes sean una familia de objetos indeterminados. Más bien, se piensan como una serie de fenómenos sin una definición universal, que se distinguen entre sí desde diferentes discursos institucionales –los diferentes campos del pensamiento que reflexionan sobre ellas–. Una sugerencia de genealogía de esta familia divide, entonces, a estos fenómenos en cinco imágenes: gráficas (pinturas, esculturas, diseños); ópticas (espejo, proyecciones); perceptivas (datos sensibles, “especies”, apariencias); mentales (sueños, recuerdos, ideas, *fantasmata*), y verbales (metáforas, descripciones) (Mitchell, 2011, p. 110).

negativa es un fenómeno que bien podría interpretarse como un estímulo que no es fácil, agradable o accesible en primera instancia. Incluso, podríamos pensarlo como un estímulo que se opone a este tipo de estímulos; la imagen negativa es un estímulo difícil, desagradable o inaccesible, una imagen que llega a enfrentar al sistema de valoraciones de una persona y que la afecta de alguna forma.

Un ejemplo de una imagen negativa podría ser la pared en blanco o el silencio de una solitaria sala de espera durante nuestra visita al consultorio médico, volviendo al ejemplo inicial. Sin algún dispositivo electrónico o estímulo análogo que nos distraiga, el tiempo se prolongará insufriblemente y nuestra paciencia se verá mermada en esa prolongación. La espera se empezará a hacer más difícil, nos moveremos espasmódicamente en nuestra silla y buscaremos a nuestro alrededor cualquier objeto al cual dirigir nuestra aletargada atención. Solo volveremos en nosotros cuando la voz que avisa nuestro turno, algo parecido al canto de los ángeles de la diversión, nos saque de tal aburrimiento.

Otra imagen negativa, esta vez desde una experiencia en la misma matrix comunicacional, es la pieza *Swelter* del artista Krišs Salmanis (2015). En esta videoinstalación de 10 minutos se muestra un paisaje rural donde aparentemente no pasa nada; bajo un cielo soleado y el sonido tranquilo del viento, la imagen de un campo letón reposa apaciblemente ante el ojo de la cámara. Es probable que, mientras dejamos pasar el video, ya estemos viendo el chat en nuestro celular y no nos hayamos percatado de que el árbol más cercano a la cámara se ha movido constantemente hacia la derecha de la pantalla, o al menos esto podría no sernos tan fácil de ver. Solo nos damos cuenta de ello hasta que escuchamos el arranque de un motor y, un par de minutos después, vemos que pasa un tractor que oculta el paisaje y que al salir de escena muestra al árbol en su lugar original.

La negatividad de esta imagen está en ese aparente “no pasa nada” y la inaccesibilidad del sentido de la obra. En un sistema de estímulos, donde constantemente está pasando algo llamativo que capta nuestra atención, todo lo que sea sutil, lento y que carezca de abruptos cambios narrativos se convierte en una negatividad que hace de este video una pieza aburrida, una pieza que carece de la agilidad de los estímulos en las películas de superhéroes. Estas últimas inundan los cines y refuerzan la facilidad interpretativa –el *meme* como referente de falsa profundidad hermenéutica y comunicativa– que caracteriza mucho de lo que se produce y consume en la matrix comunicacional.

Ahora, una imagen negativa puede convertirse en un tratamiento contra la hedonia depresiva al concebirla como un fenómeno con el poder de evocar un aburrimiento profundo, el cual permite que las personas desarrollen una atención profunda y el don de la escucha, propia de una *vita contemplativa* –en oposición a la *vita activa* que desencadena la actual sociedad del rendimiento y la actividad–. En dicho tratamiento, el aburrimiento transforma la imagen negativa en una herida en el sujeto contemporáneo que, como las sangrías en otros tiempos pero con una mayor efectividad, desintoxica la experiencia vital del ser humano. Es una herida que limita y rompe la entrada de placer a nuestra conciencia, presenta la vida tal y como es, en todas sus negatividades, y reubica a la persona en un estado contemplativo que, en palabras de Han (2012), hace que el individuo se salga de sí mismo y pueda sumergirse en las cosas que contempla (p. 37).

Pero, para no desfallecer desangrado ante esta herida y ante el dolor que puede provocar un “estado afectivo compuesto por sentimientos insatisfactorios, falta de estimulación y baja activación psicológica” (Pekrun *et al.* citado por Sánchez Rojo, 2016, p. 98), debemos encontrar una forma concreta para evocar el aburrimiento profundo que buscamos. Una solución que propongo es buscar, seleccionar y experimentar una imagen negativa que reemplace temporalmente los estímulos placenteros y que promueva el don de la escucha –una atención profunda y contemplativa– y una reflexión sobre lo que ocurre fuera de la matrix comunicacional –lo que es igual a un proceso creativo dado en la razón, al menos en principio–.

Para ilustrar esta solución, me gustaría relacionarla con la obra *Fragments* de la artista Doris Salcedo¹⁴, que ha sido seleccionada por tres razones: la primera razón es su museografía¹⁵, la cual presenta una disposición escasamente

14 Para familiarizarse con esta obra, invito a todas las personas que residen en Bogotá –o puedan viajar a esta ciudad– a que visiten el espacio en la carrera 7 # 6b-30. De igual forma, referencio la página oficial de esta obra (Museo Nacional, 2021) además de un breve recorrido realizado por el crítico de arte Elkin Rubiano (Crítica sin cortes, 2018).

15 Según Ramírez Celis (2012) en su texto *Museografía: la exposición como espacio de negociación*, “la práctica de la museografía para exposiciones de arte contemporáneo se lleva a cabo esencialmente a partir de la obra de los artistas y su comunicación con el público, siendo la curaduría factor central de esta comunicación. Esto significa que el museógrafo diseña y produce a partir del ordenamiento

intervenida por dispositivos tecnológicos que puedan distraer al público visitante¹⁶. La segunda es la problematización alrededor de su concepto, la cual ha enriquecido la obra al agregar las discusiones y controversias alrededor de su proceso, exhibición y función en la sociedad. La tercera es su accesibilidad para visitarla, ya que este es un espacio ubicado en una zona central de la ciudad –en pleno centro histórico de la capital colombiana– y que es administrado por un organismo público que hace que su entrada sea gratuita y sin ningún tipo de restricción al público visitante.

La experiencia de *Fragmentos* empieza al atravesar el portón de una casa antigua en el centro de Bogotá hacia un espacio que combina una estructura arquitectónica contemporánea con una serie de ruinas que podemos recorrer con libertad. Carlos Granada y Andrés Felipe Duarte, los arquitectos que diseñaron este complejo, dispusieron estos dos espacios en los que se contraponen los jardines que guardan los vestigios de una edificación derruida –datada en el siglo XVIII– a una serie de pabellones hechos en vidrio, metal y *drywall*. Este contraste envolverá todo el espacio y acompañará a los visitantes en su recorrido.

Aquí la arquitectura juega un papel importante al relacionar la imagen de la ruina del siglo XVIII con una imagen de transparencia dada por la arquitectura contemporánea. Según Granada, la ruina como imagen de decadencia y abandono sirve como una alusión al olvido y a la guerra (Barreneche Olivares, 2019). Esta imagen ambientará todo el proyecto y permitirá hacer referencia a la historia de violencia que ha marcado la historia de Colombia, tan usada en la obra de Salcedo. Desde esta misma imagen –para nada placentera– se hará un contrapunto narrativo con las transparencias dadas por los grandes ventanales que se levantan entre estas transparencias y que, en palabras de Granada, son un intento por hacer dialogar la edificación antigua con la pieza instalada (Barreneche Olivares, 2019).

conceptual que da la curaduría y a la vez es responsable de cuidar la correcta presentación de las obras, respetando su integridad física, conceptual y poética” (p. 40).

16 Es importante anotar que este espacio es también usado como espacio expositivo, por lo cual este texto se referirá únicamente a *Fragmentos* cuando no haya una programación que altere la experiencia original de la obra.

Teniendo en mente el uso de la arquitectura que guarda *Fragmentos*, podemos evidenciar que esta obra ya contiene una interpretación implícita que dista mucho del carácter explícito y habitual de los contenidos dentro de la matrix. Es más, no hemos llegado a la obra misma cuando ya se nos revela una negatividad inherente a ella: la alusión a la guerra, el olvido y el abandono son una imagen negativa que nos recuerda el constante estado de inestabilidad en el orden público colombiano y que aún se vive en la actualidad, a pesar de haber firmado un acuerdo de paz que pretendía estabilizar una gran parte de la sociedad colombiana. La ruina como imagen negativa nos saca del ensimismamiento en que nos sume la narcosis y nos presenta una realidad –periféricamente y mediada por discursos institucionales– que se contrapone al mundo dulcificado y atenuado que experimentamos a través de la matrix.

Una vez pasamos el primer encuentro con la obra a través de la ruina e ingresamos a la estructura contemporánea, la cual parece que nos da acceso a un espacio aparentemente vacío, no hay nada más que un bucle de música ambiental que ameniza esta espaciosa arquitectura de paredes blancas y pisos negros. Al igual que con el trabajo de Salmanis, es muy probable que tengamos una experiencia demasiado aburrida y sería muy fácil que este vacío haga que chateemos por el celular o nos conectemos a Spotify mientras apuramos nuestro paso para salir de ahí.

Pero, si tratamos de resistir los impulsos de sacar el celular de nuestros bolsillos, nos detenemos un poco más en el texto curatorial –si no lo hemos omitido completamente¹⁷ y nos esforzamos por quedarnos en el vacío que produce esta obra, tal vez se nos revele lo flotante, lo poco llamativo y lo volátil de *Fragmentos*. Esto solo se revela ante una atención profunda y contemplativa, como bien dice Han (2012, p. 37). Aquello flotante, poco llamativo y volátil se encuentra en el suelo por el que caminamos, un suelo hecho con las armas que las FARC-EP entregó como parte de su acuerdo de paz con la nación y que está realizado por mujeres víctimas del conflicto armado.

Al saber esto, es posible que *Fragmentos* deje de ser un desierto de estímulos y se convierta en un espacio simbólico en el que nuestra experiencia vital puede ser herida. Saber que esas baldosas negras fueron armas usadas para asesinar a

17 Considero de gran importancia poder acceder a este texto. Por esta razón recomiendo la lectura del apartado “Sobre *Fragmentos*” en Museo Nacional de Colombia, 2021.

nuestros compatriotas por todo el país es una forma de salir de las lejanas y manidas narrativas de los medios masivos de comunicación, narrativas que aligeran la negatividad de este suceso. Y, aún más importante, es una manera de dar apertura a una imagen negativa que nos sea más cercana y que rompa con el exceso de positividad en lo que consumimos a diario.

Para terminar esta reflexión nacida de la búsqueda, selección y experiencia de una imagen negativa, no puedo dejar de advertir que la última obra tratada, como cualquier otra, no está exenta de problemas importantes. Esto no hay que verlo como una dificultad que le quite fuerza a *Fragmentos* en tanto imagen negativa, sino todo lo contrario: es una muestra de que ninguna imagen es ajena a reinsertarse dentro del flujo que transparenta, allana, alisa los fenómenos. Es más, sus defectos y contradicciones internas son elementos que permiten a esta imagen contraponerse a la positivación de los estímulos cuando estos han sido asumidos y digeridos por la comunicación de lo igual.

Uno de los problemas más importantes es el *uso* que hizo Salcedo de mujeres víctimas del conflicto armado para la realización de las baldosas. Hago énfasis en la palabra *uso* dado el rol que estas mujeres tuvieron en el proceso, ya que su participación no contempló su implicación dentro el proceso de elaboración conceptual y simbólico de la obra, sino que solo estuvo justificado como un acto de reparación simbólica en la producción formal de la pieza. Aquí estas mujeres fueron medios para la producción de la obra de la artista DORIS SALCEDO –sí, en mayúsculas– más que agentes involucradas que desplazaran la figura de la autora reconocida con un lugar central dentro del hito histórico que se estaba viviendo en ese momento.

Otro problema considerable es el hecho de que la artista eligiera a Bogotá para ubicar su obra. El hecho de que Salcedo escogiera una de las ciudades más alejadas de este conflicto resulta problemático al reiterar la distancia literal y simbólica que tienen las producciones artísticas de los espacios donde ocurrieron efectivamente los sucesos. Es un contra-monumento, en tanto que se opone a ciertas creencias sobre la monumentalidad tradicional, como bien encajaría en la tipología de estos fenómenos culturales expuesta por Daniel Plazas (2019), pero se mantiene conservador al no cuestionar su ubicación dentro de una urbe que pretende totalizar las narrativas sobre el país a través de instituciones oficiales en el centro histórico de la capital.

5. Conclusiones: un camino por recorrer a través del aburrimiento

A LO LARGO DE ESTE TEXTO hemos hecho un breve recorrido a través de la historia del aburrimiento que nos ha permitido desvincular este concepto de su concepción negativa. Desde los orígenes de la acedia en la Grecia clásica, pasando por su concepción cristianizada en el Medioevo y como “el mal del siglo” en la modernidad, hemos dado con un autor que nos permitió las primeras herramientas para revalorar el aburrimiento. Gracias a Pascal encontramos la primera forma de ver el aburrimiento como una parte de la condición humana, una experiencia que servía como medio en que nuestra subjetividad puede construir un sentido para su vida.

Después, dimos un salto hasta la primera mitad del siglo XX, donde Heidegger convirtió esta afección en un temple de ánimo fundamental, que nos permite una mejor comprensión de la esencia del tiempo. Dando otro salto, aterrizamos en el siglo XXI y su contexto comunicacional y tecnológico. Aquí el aburrimiento cambió en manos de Fisher y llegó a ser una carencia de gratificación dada por un sistema de estímulos inmediatos que, gracias a las teorías de Han, pudo entenderse como un estado de relajación capaz de darnos las bases para los procesos creativos y la construcción de una atención profunda y contemplativa.

Finalmente, con una concepción anclada en nuestro contexto actual, convertimos el aburrimiento en un tratamiento contra la hedonia depresiva desde el campo de la estética. Mostramos así que este tratamiento pretende proporcionarnos una posibilidad de liberación de la hedonia depresiva a través de la búsqueda, selección y experimentación voluntaria de imágenes negativas que sirvan como dique contra el exceso de positivación en los sistemas de estímulos que funcionan en la actualidad. Un tratamiento que se puso a prueba brevemente con el caso de la obra *Fragmentos* de la artista Doris Salcedo.

Ahora, si me han acompañado hasta aquí y he llegado a convencerlos con esta propuesta –aunque sea por poco–, considero importante dar una última advertencia que encontré a lo largo de la escritura de este artículo: sería inocente de nuestra parte considerar que el aburrimiento es el único camino adecuado para combatir los efectos del exceso de positivación sobre nuestra psique o que es posible pensar las imágenes como una panacea universal que puede curar todas las aflicciones derivadas de este exceso. Combatir las condiciones en las que vivimos

conlleve mucho más que desconectarnos de la matrix comunicacional, aburrirnos e intentar desarrollar una atención más focalizada a través de la experiencia de una imagen. El aburrimiento como tratamiento estético es apenas un posible paso con el que podríamos empezar un camino de transformación, y, aunque en primera instancia solo pueda ser desarrollado en un ámbito personal, es apenas una de las formas con las que podemos recuperar el “don de la escucha” que Han advierte se ha perdido en la *vita activa* dentro de la sociedad del rendimiento y la actividad en la que vivimos.

Por eso, concluyo que el aburrimiento es una de las condiciones que nos pueden permitir salir de la hedonia depresiva y una difícil elección que nos empuja fuera de nuestros deseos e impulsos nacidos de fantasías que se alimentan de un sistema de estimulaciones inmediatas y placenteras. Por tanto, el aburrimiento como tratamiento estético es una forma de proponer una de esas grandes incógnitas sobre el valor de lo fácil, que Estanislao Zuleta (2017) nos invitó a pensar en su *Elogio a la dificultad* hace tantos años. Y es por esta misma razón que este texto es una invitación no solo a aburrirnos más, sino también a buscar en nuestra propia experiencia nuevos tratamientos para las aficciones de la sociedad en la que vivimos, que puedan ser puestos a prueba en el campo de nuestra experiencia individual y colectiva como seres humanos.

Referencias

- Amara, L. (2012). *La escuela del aburrimiento*. Editorial Sexto Piso.
- Barreneche Olivares, M. (2019, 14 de febrero). La arquitectura de lo invisible. *Axxis* [en línea]. <https://revistaaxxis.com.co/arquitectura/la-arquitectura-de-lo-invisible/>
- Boehm, G. (2011). ¿Más allá del lenguaje? Apuntes sobre la lógica de las imágenes. En A. García Varas (Ed.), *Filosofía de la imagen* (pp. 87-106). Universidad de Salamanca.
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- García Varas, A. (2011). Lógica(s) de la imagen. En A. García Varas (Ed.), *Filosofía de la imagen* (pp. 15-56). Universidad de Salamanca.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Herder.

- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza Editorial.
- Mitchell, W. J. T. (2011). ¿Qué es una imagen? En A. García Varas (Ed.), *Filosofía de la imagen* (pp. 107-154). Universidad de Salamanca.
- Museo Nacional de Colombia (2021). *Fragmentos. Espacio de Arte y Memoria* [en línea]. <http://www.museonacional.gov.co/micrositios1/Fragmentos/index.html>
- Pascal, B. (2016). *Pensamientos*. Universidad de Guadalajara.
- Péreto, R. (2014). La acedia como causa de la caída del *nous* en Orígenes y Evagrio Póntico. *Teología y Vida*, 55(4), 581-593. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492014000400001>
- Plazas, D. (2019, 31 de enero). Contra-monumentalidad. A propósito de la obra *Fragmentos* de Doris Salcedo. *Esfera pública* [en línea]. <https://esferapublica.org/nfblog/contra-monumentalidad-a-proposito-de-la-obra-fragmentos-de-doris-salcedo/>
- Ramírez Celis, L. F. (2012). Museografía: la exposición como espacio de negociación. En Ministerio de Cultura, *Museología, curaduría, gestión y museografía. Manual de producción y montaje para las Artes Visuales* (pp. 37-52). Ministerio de Cultura de Colombia.
- Rubiano, E. (2018). “Fragmentos” de Doris Salcedo - Crítica sin Cortes [video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=Q03N9g8LQW4>
- Salmanis, K. (2015). *Swelter* [videoinstalación]. *Vimeo*. <https://vimeo.com/120794817>
- Sánchez-Mejía, M. L. (1996). Desencanto político y nostalgia del paraíso en los orígenes del “*mal du siècle*”. *Revista de Filología Francesa*, 9, 247-262.
- Sánchez Rojo, A. (2016). El aburrimiento como competencia: educación para un mundo sobreestimulado. Teoría de la Educación. *Revista Interuniversitaria*, 28(2), 93-112. <https://doi.org/10.14201/teoredu28293112>
- Silva Robles, C., Jiménez Marín, G., y Zambrano Elías, R. (2012). De la sociedad de la información a la sociedad digital. Web 2.0 y redes sociales en el panorama mediático actual. *Revista F@ro*, 15, 1-14. <https://idus.us.es/handle/11441/29116>

- Silver, J. (productor) y los Hermanos Wachowski (dirs.). (1999). *The Matrix* [filme]. Warner Bros.
- Svendsen, L. (2006). *Filosofía del tedio*. Tusquets Editores.
- Tomás de Aquino (2001). *Suma de Teología* (4 ed., Vol. III). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Treccani (s. f.). Acèdia. En *Treccani.com Vocabulrio* [en línea]. Treccani. <https://www.treccani.it/vocabolario/acedia/>



LA NOCIÓN DE REVELACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT. EL PUENTE ENTRE LA FENOMENOLOGÍA Y LA HERMENÉUTICA

MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.nrha

RESUMEN

En la filosofía arendtiana, el significado o el sentido de los fenómenos tiene un carácter de revelación. La pregunta que motiva esta investigación es cómo llegan los espectadores a este significado revelado. Para responderlo, divido el texto en tres momentos. En primer lugar, argumento que desde la perspectiva del pensamiento, la revelación es de carácter fenomenológico, por lo que la tarea del espectador sería la contemplación tras la puesta en cuestión de prejuicios. En segundo lugar, argumento que desde la perspectiva del juicio la revelación consistiría en un *dokei moi* ('a mí me parece'), e implicaría un ejercicio hermenéutico por parte de los espectadores. En tercer y último lugar, concluyo que la revelación del significado conecta el método fenomenológico y el hermenéutico, al ser tanto percibida como interpretada por una comunidad de espectadores.

Palabras clave: revelación; Hannah Arendt; juicio; pensamiento; espectador

* Investigadora independiente, Cali, Colombia.
Correo electrónico: msc111@hotmail.com
Para citar este artículo: Sanabria Cucalón, M. C. (2021). La noción de revelación en la filosofía de Hannah Arendt. El puente entre la fenomenología y la hermenéutica. *Universitas Philosophica*, 38(77), 91-115. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.nrha



DISCLOSURE IN THE PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT: THE BRIDGE BETWEEN PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

ABSTRACT

In the philosophy of Hannah Arendt, the meaning or sense of phenomena has a character of disclosure. The question that motivates this research is how spectators arrive at this revealed meaning. To answer it, I divide the text into three moments. First, I argue that from the perspective of thinking, disclosure is phenomenological in nature, so the spectator's task would be that of contemplation after questioning prejudices. Second, I argue that from the perspective of the judgment, the disclosure would consist of a *dokei moi* ('it seems to me'), and would imply a hermeneutical exercise on the part of the spectators. Third and lastly, I conclude that the disclosure of meaning connects the phenomenological and hermeneutical methods, as it is both perceived and interpreted by a community of spectators.

Keywords: disclosure; Hannah Arendt; judgment; thinking; spectator

1. Introducción

EL PRESENTE TEXTO tiene como tema la revelación del significado en la filosofía de Hannah Arendt. Mi propósito es dar cuenta de cómo el espectador llega al significado de los fenómenos. Propongo que el término *revelación* constituye un puente entre dos metodologías presentes en la filosofía arendtiana, la fenomenología y la hermenéutica. Desde la perspectiva del pensamiento, la revelación así definida parecería ser de carácter fenoménico, referida a un desocultamiento por parte del fenómeno. Desde el juicio, el sentido parecería ser de carácter hermenéutico y estar condicionado por la reflexión y la pluralidad de espectadores. Así, la tesis se encuentra en la línea de interpretación de Di Pego (2016), en tanto reconoce la presencia de ambos métodos en la filosofía arendtiana, según la cual “resultará manifiesto que [el pensamiento arendtiano] se estructura en torno de una concepción metodológica no convencional, en la cual confluyen elementos de una perspectiva crítico-fragmentaria proveniente del legado benjaminiano junto con otros provenientes de una fenomenología-hermenéutica de cariz heideggeriano” (pp. 63-64).

Siguiendo a Beiner (2003), se ve que a partir de 1970 Arendt cambia el énfasis de su concepción de juicio, entendiéndolo ya no como pensamiento representativo, sino como reflexión sobre el pasado. Desde esta segunda perspectiva encontraríamos el término *revelación* como puente metodológico entre fenomenología y hermenéutica. Beiner (2003) afirma que:

para Arendt, la política se define por su carácter fenoménico, como revelación de sí en el espacio de aparición. Las cosas políticas, como las concibe Arendt, se manifiestan de modo fenoménico: “Las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas” (p. 192).

Este pasaje permite destacar tres ideas que se mantendrán como fundamento del hilo argumentativo de este trabajo. En primer lugar, la revelación está condicionada por el espacio de aparición, ya que es ahí donde puede ser percibida, es decir, está condicionada por la presencia de espectadores, lo que muestra su carácter fenoménico. En segundo lugar, parecería que el espectador cumple una función pasiva que solo consistiría en percibir lo que se hace evidente. Aquello que se manifiesta necesita de los espectadores para ser percibido. En tercer lugar, la relación condicional entre la revelación y los espectadores, junto con el espacio

de aparición, apunta hacia el carácter hermenéutico de la revelación y, por tanto, de una función activa de los espectadores.

En relación con esta tercera idea, Arendt (2002a) advierte que: “Aunque ajenos a la característica particular del actor, los espectadores *no están solos*. *Tampoco son autosuficientes*, como el “dios supremo” que el filósofo trata de emular en el pensamiento (...)” (p. 116; énfasis añadido). Los espectadores no están solos porque no son autosuficientes, y, aunque cuentan con la posición privilegiada para ver el fenómeno, deben tener en cuenta a los otros también presentes en ese mundo en común. De ahí que el espacio de aparición sea una condición para la revelación. No solo garantiza la mirada de los espectadores, sino que permite que estos se reúnan y expresen sus *dokei moi*, lo que les parece.

Antes de continuar con el desarrollo argumentativo, quisiera ofrecer tres aclaraciones metodológicas al lector. Primera: la presente investigación tiene el propósito de acercarse a la noción arendtiana de revelación de sentido en el marco de la *vita* contemplativa. No obstante, la bibliografía primaria incluye *La condición humana* (2011), puesto que en su exposición de la categoría de *acción* encontramos la noción de revelación del *quién*. Además, incluyo esta obra puesto que comparte características con la noción de revelación del significado, que se puede leer desde *La vida del espíritu* (2002a) como propósito de la actividad de pensamiento. Tanto respecto de la *vita* activa como de la contemplativa, la revelación es descrita desde su carácter fenoménico y se la concibe condicionada por la presencia de los espectadores.

Segunda: me acerco a esta noción desde el concepto arendtiano de pensamiento y de juicio, y no desde su noción de comprensión. En *Comprensión y política* (2002b) podemos leer una propuesta del concepto de comprensión que resulta cercana a la del pensamiento y que comparte con esta facultad el estar dirigida a la búsqueda de sentido. Afirma Arendt (2002b) que “el resultado de la comprensión es el sentido, que hacemos brotar en el mismo proceso de vivir, en la medida en que intentamos reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos” (p. 18). Sin embargo, aunque la comprensión comparte con el pensamiento el diferenciarse del conocimiento y el ser una *actividad* sobre cuyos resultados siempre regresamos, el énfasis está puesto más en la reconciliación que en el sentido, de ahí que elija el concepto del pensar y no el del comprender.

La comprensión (*understanding*), diferenciada de la información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin final, en constante cambio y variación, por medio de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, esto es, intentamos sentirnos a gusto en el mundo (Arendt, 2002b, p. 17).

Tercera: para aproximarme a la noción de revelación desde la facultad de juicio, parto, principalmente, de obras que corresponderían con lo que Beiner (2003) propone como la segunda teoría de juicio, donde “el acento se desplaza del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo de los historiadores y de los narradores de historias” (p. 161). La mentalidad amplia, la retrospectión y la figura del espectador son elementos que utilizo para caracterizar el acceso al sentido que se revela, desde la perspectiva de la facultad de juzgar. No obstante, además de los textos posteriores a la década de los años setenta, también tomo referencias del capítulo “Socrates” de *La promesa de la política* (2016). En este texto, Arendt (2016) propone una defensa de la *doxa* como *dokei moi* de los espectadores, basada en una concepción fenomenológica de la realidad, que se mantendrá hasta sus escritos de *La vida del espíritu*.

2. El pensamiento y la revelación fenomenológica

EN EL PRESENTE APARTADO me propongo mostrar que en la concepción arendtiana de pensamiento, la revelación sería de carácter fenoménico. Aquí, la revelación se anunciaría como una manifestación del fenómeno que podría ser captada por el espectador. Antes de esto, cabe aclarar que el término *revelación* en la filosofía arendtiana es frecuentemente asociado a su noción de revelación del *quién*¹.

1 Si bien en este texto abordo la noción del *quién* en la filosofía arendtiana, tomo la descripción de Porcel (2018) pues se centra en el carácter de revelación. Me parece que es plausible extender la definición de revelación del *quién* hacia la revelación en general. La noción de revelación del *quién* coincide con la propuesta arendtiana de la mirada retrospectiva del espectador. Para reconocer el significado de una historia (*story*) o para responder a la pregunta por el *quién*, la reflexión estaría condicionada por la mirada retrospectiva y, por tanto, la historia y la vida deberían haber finalizado para revelar su significado. En palabras de Arendt (2002a): “el significado de lo que realmente

Un registro de las palabras usadas por Arendt en el tema que pasamos a analizar muestra *revelación* (disclosure), *luz*, *aparición*, *automostración*. Resuena, en ellas, el *pathos* del ver y del ser visto, el movimiento de exponerse a los otros y ser reconocido en la dimensión pública entendida como ‘apertura a la visibilidad’. *The disclosure of who*, la revelación del *quién*, remite a la disposición o facultad alética de la praxis; revelación que también puede traducirse como ‘exposición’, cualidad que permite comprender de qué manera el *quién* es solamente su exposición y no una entidad venida a la luz, porque el *quién* es entre otros en el ámbito de aparición común, y esos otros son receptores de apariencias. El *quién* revelado no es un logro dado, sino mejor un logro performativo (Porcel, 2018, p. 130).

Esta descripción reafirma una concepción de revelación que pone el énfasis en el fenómeno. Sea una persona que revela quién es, sea una historia (*story*) que revela su significado, la relación fenómeno-revelación-espectador asigna a este último la única tarea de *ver*, de percibir aquello que se manifiesta. Aquí, la revelación depende de la cosa expuesta y no tanto de quien la percibe. Claro que, para Arendt (2002a), la realidad está condicionada por la presencia de espectadores, pero el último fragmento citado parecería no reconocer ninguna actividad en el espectador más que el ver aquello que se manifiesta.

En esta línea leemos, también, el siguiente pasaje: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 2011, p. 208).

De acuerdo con Di pego (2012), “la utilización por parte de Arendt de términos como ‘mostrar’, ‘revelar’ y ‘aparecer’ no es casual sino que enfatiza el ya mentado carácter fenoménico de la identidad” (p. 63). Estas referencias sostienen la interpretación del carácter fenoménico de la noción de revelación. Sin embargo, el presente texto no trabaja el problema de la identidad o del *quién*, sino del fenómeno de desocultamiento que alguien o algo tiene frente a un espectador. Por tanto, parto del presupuesto de que la noción de revelación arendtiana no

acontece y aparece mientras está ocurriendo *se revela* cuando ha desaparecido; el recuerdo, gracias al cual hacemos presente al espíritu lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia” (p. 155).

es exclusiva del quién o de la historia (*story*), sino que es válida para todo aquello que aparezca ante los espectadores.

Rodríguez Suárez (2011) señala el carácter fenomenológico presente en el análisis de la facultad de pensamiento que nos ofrece Arendt. Este rasgo fenomenológico se encontraría en el carácter de “regreso”, es decir, en el retorno al mundo de las apariencias. Como advierte la autora, la actividad de pensar arendtiana implica una actitud fenomenológica porque, si bien comienza con una retirada de este mundo (Arendt, 2002a), exige la relación con el mismo para poder dotar al pensamiento de objetos sobre los cuales reflexionar.

No obstante, además del retorno al mundo de las apariencias, podemos reconocer todo el proceso de pensamiento como un método fenomenológico² que podría concluir en la revelación del significado de aquello sobre lo que se reflexiona. A continuación propongo que la actividad del pensamiento, al ser una búsqueda de significado, es una búsqueda de la revelación y que esta, por estar condicionada por el pensar, también se entiende desde su carácter fenoménico. Si el pensamiento es la búsqueda de significado, encontrarlo es poder *ver* lo que se revela.

2.1 PENSAR PARA PODER VER

ARENDRT emplea el término *revelación* para referirse al desocultamiento que se produce ante la contemplación del espectador. A manera de ejemplo se leen las siguientes líneas:

El héroe trágico, al volver a vivir lo que se ha cometido en forma de sufrimiento, llega a conocerlo, y en este *pathos*, sufriendo nuevamente el pasado, la red de los actos individuales se transforman en acontecimiento, o en un todo significativo. El clímax de la tragedia se produce cuando el actor se ha convertido en alguien que sufre, en esto consiste su peripecia, la revelación del desenlace (Arendt, 2006, p. 31).

2 En *La vida del espíritu* la autora dedica el primer capítulo a una fenomenología de la facultad de pensar, y esta propuesta ha sido resultado de su propio pensamiento. Quizá por ello, y evidenciando una coherencia, encontramos una concepción de pensamiento de carácter fenomenológico.

Y aún más:

No es a través de la acción sino de la contemplación como se revela el “algo más”, es decir, el significado del todo. No es el actor, sino el espectador, quien posee la clave del significado de los asuntos humanos; algo de suma importancia es que los espectadores kantianos existen sólo en plural (Arendt, 2002a, p. 118).

Este elemento de desocultamiento apunta a la revelación del significado como algo que depende del fenómeno, como si estuviera contenido en él y los espectadores solo tuvieran que verlo, y donde su única tarea fuera, quizá, deshacerse de sus prejuicios para poder ver.

Arendt (2002a) retoma a Platón y a Heidegger para referirse a la noción de *dialegesthai* y reafirma el carácter fenomenológico del pensamiento. Citando al segundo nos dice:

El *dialegesthai* posee en sí mismo una tendencia hacia un *noein*, una visión [...] este es el significado básico de la dialéctica platónica, que se orienta hacia una visión, un *desvelamiento*, que prepara la intuición original mediante los discursos. [...] El *logos* permanece unido a la visión; si el lenguaje se separa de la evidencia dada en la intuición, entonces degenera en cháchara que impide la visión (citado en Arendt, 2002a, p. 141; énfasis añadido).

Arendt (2002a) agrega que la anterior afirmación se refiere a un pasaje del *Filebo* de Platón en el que se presenta la verdad como evidencia visual y propone que, cuando el discurso se separa de la evidencia visual, al repetir opiniones o pensamientos, pierde su autenticidad, tal y como si la imagen fuera comparada con el original. Puesto que el *dialegesthai*, el pensamiento discursivo, es la búsqueda de sentido, podemos concluir de estas afirmaciones que la revelación del significado sería de carácter fenoménico, se *desvela* ante la mirada del espectador que reflexiona al verlo.

En las anteriores afirmaciones, la función del espectador no es meramente contemplativa. La autora retoma a Platón y a Heidegger para insistir sobre la reflexión como requisito para enfrentarse a este desvelamiento de significado. Formarse una opinión o juzgar un fenómeno implica la búsqueda de su significado, de ahí que la facultad de pensar sea la condición para el juicio realizado por el espectador:

El ser que piensa no es el actor sino el *espectador*, que se retira de la actividad para contemplar el conjunto, pues “no es a través de la acción sino de la contemplación que se revela el ‘algo más’, es decir, el significado del todo” (Camps, 2006, p. 70)³.

Si el juicio es la manifestación del pensamiento (Arendt 2002a), el pensamiento es la condición para *poder ver* las cosas tal cual aparecen y para juzgarlas sin partir de prejuicios. En este sentido, entendiendo el momento de la *revelación* desde la perspectiva de la actividad de pensar, parecería que este es de carácter meramente fenoménico: un acto de percepción, por parte del espectador, sobre lo manifestado por la cosa que se re-presenta.

Siguiendo a Arendt (2002a), el pensar se caracteriza por ser destructivo. Este carácter lo expone haciendo referencia a la metáfora socrática del *viento del pensar* que, paradójicamente, resulta ser una manifestación invisible. El pensamiento, que no tiene otra manifestación que la de una aparente distracción (Arendt, 2002a), y la retirada del mundo de las apariencias, que llega como respuesta al viento del pensar, son de carácter invisible. Pero esta invisibilidad resulta ser la condición para *ver* el significado que el pensamiento busca.

Este mismo viento, cuando se levanta, tiene la peculiaridad de llevarse consigo sus *manifestaciones previas*. En su naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras [...]. La consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética (Arendt, 2002a, p. 198; énfasis añadido).

El pensamiento, como advierte Arendt (2002a), no crea definiciones sino que cuestiona y disuelve prejuicios. En otras palabras, esta facultad es más destructiva que constructiva. Para Arendt (2002a), el pensamiento es una búsqueda de sentido: “la búsqueda de sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas” (p. 199), pero esto no significa que

3 Referencia original en Arendt, 2002a, p. 109.

esta facultad lo encuentre. De ahí que lo compare con los diálogos socráticos de Platón: circulares, aporéticos. El pensamiento busca el significado pero no lo encuentra, su tarea consiste en despejar el espacio para el juicio.

En el anterior fragmento vemos que Arendt dice que el pensar se lleva consigo sus *manifestaciones previas*; entonces, ¿cuál es la manifestación del pensamiento? “La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo” (Arendt, 2002a, p. 215).

El juicio es el final de la retirada del mundo de las apariencias y el retorno al mismo. El juicio llega con el desvelamiento del significado del fenómeno. La revelación, hacia la que se ve impulsado el yo pensante, no es hallada mediante esta facultad pero sí gracias a ella. El pensar *permite ver*, porque cumple una función purgativa, como si deshiciera los filtros que se anteponen a aquello que aparece.

Para Arendt, pensar es una actividad mucho más destructiva que constructiva, que limpia el terreno y elimina los obstáculos para ejercer la facultad de juicio. Esos obstáculos son las falsas generalidades, tales como normas, conceptos y valores que tienden a determinar nuestros juicios como salvaguardas engañosas de una vida no reflexiva. Al dispersar las falsas generalidades de una vida social irreflexiva, el “viento del pensamiento” libera la facultad del juicio entendida como la facultad de ascender, sin la guía de ninguna norma, de lo particular a lo universal. Y más concretamente, como la facultad “para distinguir el bien del mal y lo bello de lo feo” (Wellmer, 1996, p. 260).

Una vez el yo pensante se ha cuestionado sus propias opiniones está preparado para juzgar el fenómeno, lo que sería la manifestación del pensamiento. Pero el juicio, al menos visto como conclusión de este proceso, parece ser el reconocimiento de lo revelado. Es decir, parecería que cuando Arendt propone purgarse de las propias opiniones, poner en cuestión los juicios previos, perder la certeza en lo que antes se asumía sin cuestionar, sugiriera que solo así podría *verse* el significado que el fenómeno *revela*. De ahí que exprese:

Solo la imaginación nos permite *ver las cosas con su verdadero aspecto*, poner aquello que está demasiado cerca a una determina distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar (Arendt citada por Beiner, 2003, p. 169; énfasis añadido).

Si bien en el anterior fragmento Arendt se refiere a la imaginación, resalto la expresión “ver las cosas con su verdadero aspecto”. Como vimos, la filósofa propone una facultad de pensar que nos prepara para juzgar porque consiste en cuestionar nuestros prejuicios. Al encontrarnos libres –tan libres de opiniones previas como sea posible– podríamos reflexionar sobre el fenómeno y ver su significado.

Es como si el pensamiento consistiera en una actividad de despejar, y el juicio (aunque dividido en varios momentos y condicionado por otras facultades además del pensar) se concretara en una acción de encontrar esa revelación que permite decir “esto es bueno”, “esto es malo”, “esto es bello”, “esto es feo”. Estas afirmaciones, al menos siguiendo la argumentación en esta perspectiva, dependerían más del fenómeno que se nos muestra, serían reflejo de esa *revelación*, más que ejercicio mental del espectador.

2.2 SOBRE EL TEETETO

ARENDT (2007) menciona al *Teeteto* y al *Sofista* de Platón para referirse a la facultad de pensar entendida como un diálogo interior del yo consigo mismo. Puesto que Arendt presenta estos dos diálogos socráticos como referencias de su concepción de la facultad de pensar, quisiera volver sobre el *Teeteto*, ya que conduce a precisar la diferencia entre la facultad de pensamiento y de juicio.

Como indica Vallejo Campos (1988), el *Teeteto*, diálogo aporético, aborda un problema epistemológico al intentar averiguar qué es saber. Solamente hasta aquí podríamos destacar algunas características de la facultad de pensar: el diálogo representa el pensamiento en tanto discurso de carácter aporético, entre *dos* interlocutores, y cuyo propósito es la búsqueda de significado.

En este diálogo encontramos el símil de la comadrona con el que, según Arendt (2002a), Sócrates da cuenta de su capacidad para sacar a la luz las opiniones de los demás. En el siguiente fragmento Sócrates se refiere a ello, reconociendo su incapacidad para dar respuestas:

Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar. Así es que no soy sabio en

modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma (*Teet.*, 150c-d).

Si partimos de la similitud entre la actividad de pensar y la actitud de Sócrates, cabría reconocer que el preguntar y el responder conducen a la perplejidad, no a la búsqueda de significado. De la misma manera en que Sócrates pregunta sin dar una respuesta definitiva, el *yo pensante* que se cuestiona a sí mismo, puede que no encuentre respuestas, pero sí se vea desprovisto de las que tenía. El final del pensamiento sería, según el símil de la comadrona, dar a luz la propia opinión. Sin embargo, vemos como este mismo diálogo acaba sin una respuesta definitiva, tal y como podría concluir la actividad de pensar.

Este es el carácter destructivo del pensamiento al que hace referencia Arendt (2002a) y que encontramos en las siguientes palabras de Sócrates:

Ahora bien, si al examinar alguna de tus afirmaciones, considero que se trata de algo imaginario y desprovisto de verdad, y, en consecuencia, lo desecho y lo dejo a un lado, no te irrites como las primerizas, cuando se trata de sus niños. Pues, mi admirado amigo, hasta tal punto se ha enfadado mucha gente conmigo que les ha faltado poco para mordirme, en cuanto los he desposeído de cualquier tontería (*Teet.*, 151c).

Parecería que la actividad de pensar, en su intento por buscar el significado, se limitara a desechar los prejuicios. Cuando Teeteto le pregunta a Sócrates a qué se refiere con *pensar*, este le responde:

Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración. Por lo menos esto es lo que yo puedo decirte sin saberlo del todo. A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras. Ahora bien, cuando se decide, su resolución es manifiesta y, aunque esta se produzca con más o menos rapidez, mantiene ya sus afirmaciones y no vacila, de ahí que la consideremos su opinión. En conclusión, al acto de opinar yo lo llamo hablar, y a la opinión un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo. ¿No te parece a ti? (*Teet.*, 189e-190a).

A partir de este fragmento podríamos reiterar que el pensamiento es seguido del juicio, tal y como lo propone Arendt. Incluso Sócrates, como se lee, hace

referencia a la diferencia entre las dos facultades. El pensamiento es la actividad de preguntarse y responderse a sí mismo, pero la respuesta final corresponde a otra facultad, la de juzgar. El juicio es la manifestación de que ha habido un ejercicio reflexivo en el que se han dejado atrás los prejuicios para dar lugar a la propia opinión.

2.3 LA REVELACIÓN FENOMÉNICA

EL PENSAMIENTO, comprendido como la búsqueda de sentido o de significado, aparece como una precondition para salir al encuentro del fenómeno:

Así, creo que este “pensar” sobre el que escribí y estoy escribiendo ahora –pensar en el sentido socrático–, es una función mayéutica, es obstetricia. Es decir, uno saca a la superficie todas sus opiniones, sus prejuicios, cosas por el estilo; y uno sabe que nunca, en ninguno de los diálogos [platónicos], Sócrates descubrió jamás a ningún hijo [de la mente] que no fuera un huevo hueco. Que uno queda, en un sentido, vacío después de pensar... Y una vez que uno está vacío, entonces de un modo que es difícil de expresar, uno está preparado para juzgar. Es decir, sin tener libro alguno de reglas bajo las cuales incluir un caso particular, tiene uno que decir “esto es bueno”, “esto es justo”, “esto es injusto”, “esto es hermoso” y “esto es feo”. Y la razón por la que creo tanto en la *Crítica del juicio*, de Kant, no es porque yo esté interesada en la estética, sino porque creo que el modo en el que decimos “esto es justo, esto es injusto”, no es muy diferente del modo en el que decimos “esto es hermoso, esto es feo”. Es decir, ahora estamos preparados para salirle al encuentro al fenómeno, por decirlo así, de frente, sin ningún sistema preconcebido. Y, por favor, ¡incluyendo el mío propio! (Arendt citada por Young-Bruehl, 1993, p. 571)⁴.

Aunque de ello no nos ocupamos en este texto, cabe aclarar que el pensamiento es más que una preparación para el juicio; esta facultad, en sí misma, está relacionada con la conducta moral y podría entenderse como el fundamento de la filosofía moral arendtiana (Sanabria, 2018). No obstante, dentro de este

4 Referencia original: Transcripción de las observaciones de Arendt a la American Society for Christian Ethics, Richmond, Va., 21 enero, 1973, Library of Congress.

marco conceptual, podemos acercarnos al término de revelación para indicar lo siguiente: en primer lugar, la *revelación* del significado implica su manifestación ante un espectador y este *aparecer* es, por definición, fenomenológico. En segundo lugar, el que el pensamiento sea una condición para juzgar (o para opinar) significa que la validez de esto último depende de lo que el espectador pueda *ver* en aquello que se manifiesta. Esto es, el significado del fenómeno pertenece al fenómeno y no al espectador. En tercer lugar, ocurre un doble desocultamiento como condición de la significación. Por un lado, el pensamiento desvela los ojos de la mente para que puedan enfrentarse al fenómeno y ver su significado. Por el otro, el fenómeno mismo se revela ante el espectador.

En suma, la *revelación*, vista desde la perspectiva del pensamiento, es un momento en el que el fenómeno muestra su significado ante un espectador, que, previamente, habría puesto en cuestión a modo de preparación sus prejuicios para poder *ver* el significado que se descubre ante sus ojos. Entonces, ¿implica esto la unicidad del significado? ¿Podría pensarse que cada fenómeno tiene un único sentido? ¿Se manifestaría ante todos de la misma manera?

3. El juicio y la revelación hermenéutica

EN EL PRESENTE APARTADO propongo que, desde la perspectiva del juicio, la revelación adquiere un carácter hermenéutico. Para esto, parto principalmente de la concepción de juicio expuesta en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, que pone el énfasis en la perspectiva del espectador. Hago esta clarificación teniendo en cuenta que:

la obra *Lectures on Kant's Political Philosophy* representa una “teoría” del juicio que enfatiza y desarrolla esta concepción del “espectador” y del “juicio retrospectivo” de los historiadores y los narradores. Se trata de una concepción que sitúa el juicio en la “*vita* contemplativa” y no en la “*vita* activa”. Pero no siempre fue así en la obra de Hannah Arendt. Tal y como ha puesto de relieve R. Beiner, en los primeros textos arendtianos, el juicio se analizaba desde la “*vita* activa”, como una característica de la “mentalidad amplia” de los actores, y el “juzgar” era considerado como un rasgo de la política (Campillo, 2002, pp. 132-133).

El juicio visto como mera opinión, en contraste a una posible pretensión de *verdad*, pone a los espectadores en una posición de apertura para ver la perspectiva del otro y su validez. Si juzgar sobre lo revelado implica tener en cuenta a los otros, el juicio aparece como un ejercicio no solamente fenomenológico, sino también hermenéutico.

3.1 JUICIO U OPINIÓN

“NUESTRA TRADICIÓN DE PENSAMIENTO POLÍTICO COMENZÓ cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la polis y, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates” (Arendt, 2016, p. 44). Platón, agrega Arendt (2016), puso en duda la validez de la *persuasión* y rechazó radicalmente la *doxa*⁵: “La verdad platónica, incluso cuando no se menciona la *doxa*, siempre es entendida como lo contrario de la opinión” (p. 45).

Arendt (2016) afirma que la conclusión más antisocrática que tuvo Platón, a partir de la condena de Sócrates, fue la oposición entre verdad y opinión. Esta *doxa* u opinión era, para Sócrates,

la formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, de lo que “me parece a mí” [...]. Esta *doxa* no versaba sobre lo que Aristóteles denomina el *eikos* [...], sino sobre la comprensión del mundo “tal y como se me muestra a mí” (pp. 51-52).

He traído estos pasajes para mostrar una concepción de significado entendido desde la perspectiva de la opinión. Mientras que desde la perspectiva del pensar, la revelación del significado parece ser algo que puede verse, desde la perspectiva de la opinión, la revelación se muestra como un acto de significación por parte de los espectadores.

Vimos que ambas facultades son condición para poder *ver* y *decir* algo sobre el fenómeno que se revela. Pero, cuando lo abordamos desde el pensar, el énfasis parecía estar puesto en el fenómeno. El yo pensante debía prepararse para

5 Para referirme a esta noción, utilizo los términos *opinión* y *juicio* pues, aunque el segundo se refiere a una facultad que amerita un trabajo para ser presentada, en este apartado el énfasis está puesto en el acto de expresar un “parecer” sobre un fenómeno.

ponerse en la posición del espectador, cuya única tarea era estar tan libre de prejuicios como fuera posible, para así poder *ver el significado revelado*.

Sin embargo, al dar el paso hacia el juicio, el énfasis se traslada hacia *los* espectadores. En *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, el significado es algo que pertenece más al espectador que al fenómeno:

lo importante en la Revolución francesa, aquello que la convirtió en un acontecimiento de la historia del mundo, un fenómeno inolvidable, no fueron las acciones gloriosas o los errores de los actores, sino las opiniones y el aplauso entusiasta de los espectadores, de las personas que no estaban implicadas en el acontecimiento (Arendt, 2003, p. 122).

Si bien, lo anterior hace referencia a la posición de Kant y no de Arendt, cabría suponer que ella estaría al menos parcialmente de acuerdo, pues sabemos que su teoría del juicio está basada en la teoría kantiana de juicio estético. Cuando un mismo fenómeno se muestra a los distintos espectadores, ya no se trata del *significado revelado*, sino de una pluralidad de perspectivas desde las cuales se percibe un mismo fenómeno. En palabras de Arendt (2016):

Por tanto, no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos. Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la “mismidad” del mundo, su rasgo común (*koinon*, como dirían los griegos, “común a todos”) u “objetividad” (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo *se* muestra a cada cual, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo –y, por tanto de sus *doxai* (opiniones)–: “tanto tú como yo somos humanos” (Arendt, 2016, p. 52)

Quizás el cambio de tono no sea gratuito, sino que reivindique la facultad de juicio como “la más política de las capacidades mentales del hombre” (Arendt, 2002a, p. 215). Esta perspectiva resalta la pluralidad, condición de toda vida política, y vuelve a poner sobre la mesa capacidades como la comunicabilidad o la persuasión. En lo que respecta a este texto, cabría señalar que tanto desde la perspectiva del pensar como del juicio el fenómeno sigue manteniendo un rol activo.

En la última cita que leímos, Arendt insiste en que el mundo “*se*” muestra. No está ahí y lo vemos, sino que se nos aparece. La revelación, aunque ahora tan

plural como los espectadores, sigue estando presente. Aquí, sin embargo, podemos añadir lo siguiente: el fenómeno de la *significación* articula la unicidad y la pluralidad. Ser uno y múltiple es la condición originaria del sentido. La unicidad corresponde al objeto, la pluralidad a sus manifestaciones. ¿Significa esto que todas las opiniones, aunque contradictorias, son válidas?

3.2 CRITERIOS DE VALIDEZ DEL JUICIO

CUANDO ARENDT (2016) expresa que, “a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo –y, por tanto de sus *doxai* (opiniones)–, ‘tanto tú como yo somos humanos’” (p. 52), pone de presente una concepción de *doxa* que es, además de un requisito para la vida en comunidad, una lección de humanidad. Me parece que en estas palabras de Arendt está la insinuación de que todas las opiniones son, al menos, susceptibles de ser tenidas en cuenta. Esta posición se sostiene, en adición, si recordamos que para Arendt (2002a), ni el pensamiento ni el juicio son prerrogativa de unos pocos, sino facultades presentes en todos. Esto es, todos, independientemente de nuestro lugar en el mundo o de nuestros conocimientos, somos capaces de pensar y de tener nuestras propias opiniones.

Pero no todas las opiniones son válidas, y para definir los criterios de validez debemos acercarnos a la concepción kantiana de juicio estético. Los criterios de validez aludidos son una reivindicación del sentido común que está relacionada con la crítica que la autora hace a la modernidad en *La condición humana*:

La creencia de que la verdad se revela, muy extendida en la antigüedad pagana y hebrea, porque aparece espontáneamente y el hombre tiene la capacidad para percibirla, se vio superada. Esa certeza se perdió en la época moderna. En buena medida, Galileo desafió esa creencia, según la cual los sentidos son suficientes para revelar la verdad, al incorporar un punto de vista moderno del mundo astrofísico (Villalobos, 2002, p. 59).

Arendt (2003) explica que, para Kant, el juicio deriva del gusto, lo cual conduce a un problema de comunicabilidad por la privacidad de este sentido. El problema se soluciona mediante dos precondiciones del juicio: la imaginación y el sentido común.

El criterio para determinar la validez del juicio es la imparcialidad, que estaría garantizada por estas precondiciones. La imaginación garantiza la distancia necesaria para que el espectador reflexione sobre el fenómeno: “el alejamiento, la falta de implicación o el desinterés requerido para aprobar o desaprobar, para evaluar algo en su justo valor. Al distanciar el objeto, se establecen las condiciones para la imparcialidad” (Arendt, 2003, p. 125).

Mientras que la imaginación resuelve el problema de la implicación, el sentido común soluciona el de la subjetividad intrínseca al gusto:

En lo que se refiere al sentido común, Kant fue consciente muy pronto de que había algo no subjetivo en lo que parecía ser el sentido más privado y subjetivo. Esta toma de conciencia se expresa como sigue: el hecho es que, en cuestiones de gusto, “(nos) interesa lo bello sólo (cuando estamos) en la *sociedad* [...]. Por consideración a los otros debemos superar nuestras especiales condiciones subjetivas. En otros términos, el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad. (Para pensar se debe estar solo; para disfrutar de una comida, se necesita compañía)” (Arendt, 2003, p. 126).

En otras palabras, en cuestiones de juicio debemos tener en cuenta a la comunidad; para juzgar tenemos en cuenta las opiniones de los otros, las demás subjetividades. Cuando expresamos que algo nos gusta o disgusta no estamos suponiendo las opiniones de los demás sobre esa cosa, pero si decimos que algo es bello, presuponemos cierto acuerdo sobre esta percepción, tenemos en cuenta a los otros, aunque sea mediante la imaginación.

El juicio –y sobre todo los juicios de gusto– se refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de los otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible (Arendt, 2003, p. 126).

Arendt (2003) advierte que, puesto que la referencia al otro es fundamental en el juicio y no se da en el gusto, el primero podría no derivar del segundo tal y como lo sugiere Kant. De esta crítica podemos concluir que, para Arendt, el juicio es de carácter comunitario, es decir, que independientemente de la pluralidad de manifestaciones que tenga un mismo fenómeno, cada espectador está en el deber de tener en cuenta las percepciones de los otros para que su opinión sea válida.

La validez de estos juicios nunca es la validez de las proposiciones científicas o cognitivas, que no son juicios propiamente dichos. (Si uno dice “el cielo es azul” o “dos y dos son cuatro”, no está “juzgando”; dice lo que es, obligado por la evidencia de sus sentidos o de su mente). Del mismo modo, no se puede obligar a nadie a estar de acuerdo con los propios juicios –“esto es bello” o “esto es malo”– (Arendt, 2003, p. 133).

3.3 *LA REVELACIÓN HERMENÉUTICA*

¿Qué significa ser espectador en una comunidad de espectadores? Arendt (2003) retoma la diferencia kantiana entre la subjetividad del gusto y la intersubjetividad del juicio. En el gusto, la discriminación se da con respecto al agrado o desagrado, mientras que en el juicio se da con respecto a la aprobación o desaprobación. El criterio para elegir entre la aprobación o desaprobación es la comunicabilidad o la publicidad:

No se siente demasiada ansia por expresar alegría ante la muerte del padre o los sentimientos de odio y envidia; en cambio, no se tendrá escrúpulo alguno al comunicar que se ama el trabajo científico ni se ocultará la pena ante la muerte de un excelente esposo (Arendt, 2003, p. 129).

Al respecto, afirma Birulés (2007) que “compartir el juicio significa comunicación; apelar al sentimiento de los demás, persuadirlos, significa estar juntos en un mundo común” (p. 228). Para saber si querríamos o no hacer pública nuestra opinión, tendríamos que, por definición, haber supuesto las opiniones de los demás: ¿qué dirían sobre lo que pienso?, ¿qué pensarían sobre este fenómeno? Esto es, apelariamos al sentido común para contrarrestar la soledad del pensamiento: primero sostenemos un diálogo con nosotros mismos, después lo sostenemos con los otros. En palabras de Camps (2006):

Gracias a la publicidad, a la contrastación con el pensamiento ajeno, el propio juicio se revestirá de imparcialidad, una característica que no podría tener si el pensamiento se quedara en la fase de diálogo interno del individuo con su propio yo (p. 72).

Las máximas del *sensus communis* kantiano son: “pensar por uno mismo (la máxima de la Ilustración); situarse con el pensamiento en el lugar del otro

(la máxima de la mentalidad “amplia”); y la máxima del pensamiento consecuente: estar de acuerdo con uno mismo” (Arendt, 2003, p. 131). El elemento comunitario del juicio tendría lugar en el segundo momento, en la mentalidad amplia. En palabras de Arendt (2003), juzgamos siempre como miembros de una comunidad. Pero ¿qué nos dice esto sobre la revelación del significado de los fenómenos?

El *dokei moi*, el “me parece”, ya no es un asunto de mera percepción. La revelación, vista desde la perspectiva del juicio, pierde relevancia; el fenómeno mismo pierde protagonismo en un escenario que se abre. Desde el pensamiento nos preparábamos para una relación fenómeno-espectador. Al llegar al juicio, encontramos una comunidad que “ve y dice” y en la que “aquello que dice” podría ser más relevante que el mismo fenómeno, como interpreta Arendt (2003) que sucedió con la Revolución francesa.

El significado de los acontecimientos depende no solo de los hechos, sino, más aún, de los espectadores. Estos últimos realizan una doble tarea interpretativa. Como vimos, por un lado, están sujetos a sopesar sus opiniones con las de los otros, a remediar la parcialidad de sus perspectivas poniéndose en el lugar de los demás, a evaluar la comunicabilidad de sus juicios pensando como miembros de una comunidad:

La mentalidad amplia asegura la intersubjetividad, que es la forma actual de la objetividad. Intersubjetividad o sentido común, da lo mismo. En ambos casos se quiere expresar la necesidad de compartir el juicio, o de someterlo a contraste (Camps, 2006, p. 74).

Por otro lado, realizan un ejercicio interpretativo sobre el significado de los fenómenos. Arendt (2011) expresa que “el ‘héroe’ de la historia, nunca nos es posible señalarlo de manera inequívoca como autor del resultado final de dicha historia” (p. 213). Con esto hace referencia al ejercicio interpretativo en el que el narrador de una historia indica quién es su protagonista. Me parece que el mismo proceso se da en el momento de formarse una opinión, de juzgar moralmente o estéticamente algún fenómeno. Así como el “quién” fue alguien en una historia, el significado de esta historia se revela con el tiempo y no de manera inequívoca. Esta última siempre está sujeta a reinterpretación desde la mirada *retrospectiva* de los espectadores: “Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y ‘hace’ la historia” (Arendt, 2011, p. 219).

Si el significado solo estuviera ahí, en el fenómeno que se revela, la tarea del espectador se limitaría a “captarlo”. Pero *además*, y no “en lugar de”, el espectador-narrador hace la historia. El juicio es un acto de significación, más que de percepción del significado, que implica un ejercicio interpretativo sobre los hechos aislados que acaban por convertirse en una historia con sentido. Este carácter interpretativo del significado de los hechos se reafirma en el siguiente pasaje:

La ciencia de la sociedad debe su origen a la ambición por fundar una “ciencia positiva de la Historia” que pudiera equipararse a la ciencia positiva de la naturaleza. Por este origen derivativo, no es sino natural que la “ciencia positiva de la Historia” haya ido siempre un paso por detrás de la ciencia de la naturaleza que era su gran modelo. Así, los científicos naturales saben hoy lo que los científicos sociales no han descubierto aún, a saber: que casi cualquier hipótesis con la que se acerquen a la naturaleza funcionará de un modo u otro y arrojará resultados positivos; *la maleabilidad de los hechos observados* parece ser tan grande que ellos siempre darán al hombre la respuesta que espera. Ocurre como si en el momento en que el hombre plantea una pregunta a la naturaleza todo se aprestara a reordenarse de acuerdo con su pregunta. Llegará el día en que los científicos sociales descubrirán, para su consternación, que esto mismo es *incluso más verdadero en su propio campo*, que en él no hay nada que no pueda ser probado y muy poco que pueda ser refutado; la Historia se ordena tan adecuada y consistentemente bajo la categoría de “desafío-y-respuesta” o de acuerdo con “tipos ideales”, como lo hace bajo la categoría de luchas de clases (Arendt citada por Di Pego, 2016, pp. 73-74)⁶.

Si bien este fragmento refiere a las ciencias sociales, podríamos extender sus implicaciones al ámbito de la comprensión de un fenómeno (bien sea un hecho, una historia o el quién de una persona) y concluir que el significado revelado ya no es visto como una propiedad del fenómeno, sino como el resultado del ejercicio interpretativo del espectador. En ese caso, la revelación del significado sería de carácter hermenéutico pues “la ‘maleabilidad de los hechos observados’ se debe precisamente a la mediación interpretativa que subyace y constituye a los hechos mismos” (Di Pego, 2016, p. 74).

6 Referencia original Arendt, 2005, pp. 457-458.

4. Conclusión

LA REVELACIÓN aparece como un momento que tiene lugar durante el juicio, es decir, podría entenderse como un descubrimiento cuyo resultado se ofrece al espectador. Este último *ve*, percibe el significado revelado y, a partir del mismo o gracias a éste, juzga. El juicio, a la luz de la revelación, es un acto de significación: este *sensus communis*, como destaca Birulés (2007), emerge del juicio y se entiende como un *significado compartible* que permite que nos identifiquemos como una comunidad de humanos, la humanidad, con quienes compartimos un mundo no-subjetivo.

Sin embargo, parecería que el carácter fenoménico de la revelación tiene mayor énfasis desde la perspectiva del pensar. Cuando Arendt nos presenta esta facultad como una actividad pre-condicional para el juicio, sugiere que al cuestionar nuestros prejuicios y poner en duda nuestras certezas, nos preparamos para enfrentarnos al fenómeno y juzgarlo directamente, para *verlo* sin filtros, por decirlo de algún modo.

En este sentido, la comprensión de este significado revelado parecería ser un ejercicio meramente fenomenológico. Sería pura manifestación del fenómeno, que tiene el protagonismo, y percepción del espectador. Este significado se asemeja al *quién* de las personas que solo se revela *ex post facto* (Arendt, 2011), es una noción de revelación desde la cual la tarea del espectador parecería limitarse a ver algo que aparece en su totalidad una vez ha concluido ya que su privilegio está en la perspectiva, en poder ver en un ejercicio retrospectivo aquellos hechos aleatorios que, al final, cobran sentido.

Cuando digo que desde el pensamiento la revelación se anuncia desde su carácter fenoménico, me refiero a que se expone como una experiencia. La revelación sería algo que podría experimentarse, percibirse, de haber cumplido con el requisito del pensamiento. No obstante, al llegar al juicio descubrimos que el espectador no se limita a *decir* sobre lo que el fenómeno le revela, es decir, no solo tiene en cuenta su percepción. El juicio, gracias a su apelación al *sensus communis*, aparece como una actividad que precisa un ejercicio en el que se interpreta el mundo desde perspectivas que no son la propia. Además, exige la interpretación de los hechos vistos en retrospectiva. En este sentido, la revelación ya no es solo entendida como un desocultamiento del significado sino como el acto mismo de la significación.

Birulés (2007) advierte que, para Arendt, la esfera pública es el lugar donde la realidad se *revela*, ya que nuestra sensación de realidad depende de la apariencia. El que la revelación esté condicionada por la esfera pública, resalta su carácter fenoménico debido a la necesidad de la presencia de los espectadores. A esto agrega Birulés (2007) que:

Arendt no se limita a afirmar que la realidad se manifiesta en los espacios humanos, sino que sostiene además que el ámbito en que aparece es el espacio público y político que los humanos pueden formar entre ellos, de modo que para que la realidad se revele es necesaria una política libre (p. 74).

En esta cita podríamos reconocer el carácter hermenéutico de la revelación de significado, o de la significación. La realidad solo se revela ante espectadores, pero esto no basta. Además, los espectadores deben coexistir en circunstancias en las que puedan manifestarse mediante la acción y el discurso. Deben tener la posibilidad de hacer uso de su facultad de la razón –en el sentido kantiano–, que está relacionada con la intersubjetividad, con la capacidad de tener en cuenta al otro y a su percepción sobre la realidad que se manifiesta ante ambos:

con Arendt no nos encontramos ante un pensamiento kantiano que considera al hombre como ser inteligible o cognoscente, sino que entiende que la facultad de la razón está vinculada a la *publicidad* e implica comunicabilidad, y que por ello concibe la libertad política como una forma inequívoca de hacer uso público de esta libertad en todas partes (Birulés, 2007, pp. 222-223).

Parecería que la revelación del significado es algo que se experimenta pero que también requiere de un ejercicio interpretativo. El término de revelación como puente entre lo fenomenológico y lo hermenéutico podría compararse con el ejercicio de la lectura: el lector toma un texto, que es el mismo para todos, lo interpela como preguntándole ¿qué dices? y espera que su lectura corresponda con lo que, de hecho, *ahí* dice. Pero cuando lee no solo pasa la mirada por las palabras, se detiene y se pregunta qué significan. Después se remite a sus pares, contrasta su interpretación con la de ellos, entonces finalmente llega a una conclusión en la que el significado es, articuladamente, encontrado y otorgado.

Referencias

- Arendt, H. (2002a). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2002b). Comprensión y política. *Daimon, Revista de filosofía*, 26, 17-30.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós.
- Arendt, H. (2006). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- Arendt, H. (2011). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2016). *La promesa de la política*. Booket.
- Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (pp. 157-270). Paidós.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento*. Herder.
- Campillo, N. (2002). Comprensión y juicio en Hannah Arendt. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 26, 125-140. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/11911>
- Camps, V. (2006). La moral como integridad. En M. Cruz (Comp.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 63-85). Paidós.
- Di Pego, A. (2012). La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricœur. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 43, 45-78. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5579/pr.5579.pdf
- Di Pego, A. (2016). La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt. *Andamios*, 13(31), 61-83. <http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v13n31/1870-0063-anda-13-31-00061.pdf>
- Platón (1988). Teeteto. En *Diálogos V* (pp. 137-318; M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Trad.). Gredos.
- Porcel, B. (2018). Hannah Arendt: El “quién”, una antropología para la filosofía política. *Pensando. Revista de filosofía*, 3(17), 126-138. <http://doi.org/10.26694/pensando.v9i17.7377.g4442>
- Rodríguez Suárez, L. (2011). Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Investigaciones filosóficas*, 3, 419-431. https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.03/pdf/27_RODRIGUEZ.pdf

- Sanabria Cucalón, M. C. (2018). Constitución de la conducta moral en la filosofía de Hannah Arendt: el testigo en el pensamiento y en el mundo de las apariencias. *Perseitas*, 6(1), 23-47. <https://doi.org/10.21501/23461780.2681>
- Vallejo Campos, A. (1988). Introducción. En Platón, *Diálogos V* (pp. 139-172). Gredos.
- Villalobos, O. (2002). El concepto de Verdad en Hannah Arendt. Una lectura desde la óptica de la comunicación. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 7(16), 53-66. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901605>
- Wellmer, A. (1996). Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón. En F. Birulés (Ed.), *Hannah Arendt: El orgullo del pensar* (pp. 259-280). Gedisa.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Edicions Alfons el Magnànim.



EL SER HUMANO ES UN ACTO ENCARNADO: ALTERNATIVA PRAXEOLÓGICA AL SUPUESTO SUBJETIVISTA DE LA FENOMENOLOGÍA

MANUEL LEONARDO PRADA RODRÍGUEZ*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.shae

RESUMEN

Edmund Husserl intentó excluir supuestos metafísicos y ajustarse a lo dado en la experiencia inmediata, con el fin de buscar una verdad primera e indubitable sobre la cual basar verdades ulteriores, teóricas. Pero, en la segunda etapa de su pensamiento, él abandonó ese camino para usar, sin tematizarlo, el supuesto subjetivista de René Descartes. Para reconducir la fenomenología al proyecto original de ir a las cosas mismas, eliminando supuestos y ateniéndose a la experiencia inmediata, el filósofo español Antonio González Fernández propone la praxeología. Esta aproximación reemplaza el concepto de sujeto, que considera al ser humano como una cosa pensante, por el de persona, entendida como acto encarnado. Esta definición antropológica, coherente con la visión teológica del ser humano como imagen y semejanza de Dios, posibilita orientaciones éticas de las acciones en pro de la descosificación y dignificación del ser humano y el cuidado de la naturaleza.

Palabras clave: fenomenología; sujeto; cosa; praxeología; persona

* Universidad Manuela Beltrán, Bogotá, Colombia.
Correo electrónico: manuelleonardoprada@gmail.com
Para citar este artículo: Prada Rodríguez, M. L. (2021). El ser humano es un acto encarnado: alternativa praxeológica al supuesto subjetivista de la fenomenología. *Universitas Philosophica*, 38(77), 117-139. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.shae



THE HUMAN BEING IS AN INCARNATED ACT: A PRAXEOLOGICAL ALTERNATIVE TO PHENOMENOLOGY'S SUBJECTIVIST PREMISE

ABSTRACT

Edmund Husserl tried to exclude metaphysical assumptions and rely on what is given in immediate experience, in order to search for a first and indubitable truth on which to base ulterior, theoretical truths. But, in the second phase of his thought, he abandoned that path to use, without thematizing it, René Descartes's subjectivist principle. To redirect phenomenology to the original project of going to things themselves, eliminating assumptions and relying on immediate experience, Spanish philosopher Antonio González Fernández proposes praxeology. This approach replaces the concept of subject, which considers the human being as a thinking thing, with that of person, understood as an incarnated act. This anthropological definition, consistent with the theological vision of the human being as image and likeness of God, enables ethical guidelines for actions in favor of de-objectifying and dignifying the human being and taking care of nature.

Keywords: phenomenology; subject; thing; praxeology; person

1. Introducción

ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ es un filósofo y teólogo nacido en Oviedo, España, que, desde la década de los ochenta del siglo pasado, ha venido tejiendo un pensamiento propio, tanto en filosofía como en teología. Este pensamiento, demonimado praxeología, se basa en el concepto de *praxis* como el conjunto de los actos humanos, sin ser este el antónimo del concepto de teoría, ya que lo incluye. En la praxeología los actos son el surgir de las cosas en el ser humano y no las potencias concretadas, como sucede en la ontología aristotélica. El ser humano, lejos de ser una cosa entre cosas, duradera y fundamental, el *subjectum* que puede sustentar epistemológicamente a los objetos del mundo, es una carne frágil, mortal, finita, que no sustenta nada, sino en la que surgen las cosas.

A diferencia de la metafísica de la subjetividad, en la praxeología las cosas no aparecen como imágenes fantasmagóricas constituidas por un sujeto, sino como cosas reales, diferentes e independientes del ser humano. Esta alteridad real de las cosas es actualizada en los actos como una alteridad radical; por ejemplo, si una cosa surge en el acto de ver, la cosa que se ve rige el acto de ver en el que surge, trazando una diferencia entre ella y la persona en la que se actualiza. Así, González cuestiona el concepto de sujeto, del que no hay experiencia inmediata, sino tan solo teorías metafísicas, y lo reemplaza por la idea de una persona de carne y hueso, abierta por la alteridad radical al mundo en el que está imbricada, justamente, por los actos.

El concepto de persona y su oposición al de sujeto son una herencia de la noología (Zubiri, 1986), contexto filosófico sin el cual es imposible comprender la praxeología. Pero la novedad del concepto praxeológico de persona consiste en que González, desde *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (1999)¹, lo ha despojado de la carga semántica grecolatina que tradicionalmente tenía, a pesar de conservar la forma *personare*, entendida como el resonar de los actos en la carne. Luego de criticar la sustantivación occidental de la persona, González ha usado elementos de la antropología hebrea, que no enfatiza como la occidental en una ontología de las cosas, de los sujetos, sino en

1 Tesis doctoral en Teología en la Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt-Georgen de Fráncfort del Meno.

una ontología de los actos, acorde a la construcción idiomática hebrea que no tiende a sustantivar, sino a enfocarse en los verbos.

González comenzó a dar su propia impronta al concepto praxeológico de persona desde los capítulos cuarto y quinto de *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social* (2008)². Desarrollo que sigue complementando en la actualidad, tal como se ve en “El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri” (2001), *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis* (2014c), “La ciencia estricta” (2014b), “El problema del sujeto” (2014a), “El cuerpo que somos” (2016), y otros más recientes como “Las máquinas y los gigantes” (2017) o “Identidad y alteridad” (2020).

Así las cosas, este artículo se inscribe en los debates modernos y contemporáneos sobre el sujeto, la alteridad y las múltiples formas de exclusión y sostiene que el concepto praxeológico de persona es más relevante que el de sujeto para analizar, a partir de la experiencia inmediata, al ser humano de la actualidad. Al respecto, ¿no son cada vez más cosificados en la actualidad muchos trabajadores por las jornadas interminables que han surgido en esta época de la virtualización del trabajo, por el uso constante de aparatos tecnológicos que parecieran fusionarlos con las máquinas y por su reemplazo constante cuando sus destrezas quedan desactualizadas porque no son tan rápidas ni tan eficientes como antes? El que el ser humano sea acto encarnado, mas no cosa, es un concepto antropológico de la praxeología que también permite analizar sin supuestos el mundo actual, para, en futuras investigaciones, poder partir de esas observaciones con el fin de hacer propuestas de transformación social.

La praxeología no puede quedar desligada de la impronta de Ignacio Ellacuría, que suscitó la admiración de González por su praxis social y que, precisamente, lo motivó a tomarse el cristianismo con más radicalidad que antes. Así lo hace González en la actualidad en la comunidad de Hoyo de Manzanares, cerca de Madrid, donde comparte su fe con otros hermanos en Cristo. En dicha comunidad, que se dedica a la dignificación de personas para contrarrestar la cosificación social a la que están constantemente sometidas, surgió en 2018 mi interés por indagar por el concepto praxeológico de persona durante la pasantía internacional

2 Tesis para optar por el grado de doctor en Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas.

de investigación del doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. El trato descosificador de González hacia las personas de dicha comunidad y hacia las de la Fundación Xavier Zubiri, de la que es director de estudios y publicaciones, fue la motivación inicial de la indagación por el esquema intencional que orienta las acciones dignificantes de dicho pensador hacia cualquier persona a la que se dirige. Un concepto así, que no solo puede ser pensado, sino también vivido, puede generar vínculos para que futuras reflexiones filosóficas den un toque mejorador a las circunstancias de los seres humanos cosificados en la actualidad.

En relación con lo anterior, en el primer apartado del presente artículo se muestra cómo Husserl y Zubiri se desviaron del proyecto de una filosofía primera, deslizándose desde la inmediatez de los actos hasta la teoría subjetivista, que cosifica al ser humano. En el segundo apartado, se analiza al ser humano a partir de la experiencia inmediata, para concluir que el sujeto no aparece en la inmediatez de los actos, mientras que sí lo hacen cosas reales que surgen en una carne, observación de la cual González deriva que el ser humano es un acto encarnado. Finalmente, en el tercer apartado, se postula el concepto antropológico de *acto encarnado* como una alternativa para esta época de cosificación del ser humano.

Con estos tres apartados se alcanza el objetivo principal de este texto, a saber, partir de una crítica al concepto moderno de sujeto, que tal vez describe muy bien el sometimiento del hombre actual a las cosas y el trato cósmico que algunos seres humanos dan a otros seres humanos, pero que resta dignidad y libertad al ser humano, para llegar al concepto de persona, que los considera como distintos de las cosas y, por tanto, libres de ellas.

2. Más allá de la metafísica moderna: crítica al supuesto subjetivista de la fenomenología a partir de la praxeología como un ensayo de filosofía primera

EDMUND HUSSERL INTENTÓ, en su primera etapa de pensamiento, liberar a la filosofía de supuestos tales como la creencia cotidiana en la existencia del mundo, esto es, la tesis general de la actitud natural (Soto y Vargas, 2017). Para Husserl, el punto de partida de la filosofía consistía en la suspensión de dicha tesis (*epoché*), que posibilitaba la vuelta del yo a sí mismo, erigiéndolo, tal como lo hizo René Descartes tras su duda metódica, como un fundamento indubitable

del conocimiento: “la actitud fenomenológica implica una vuelta a los actos mismos... lo subjetivo fenomenológicamente puro” (González, 2001, p. 642). Sin embargo, Martin Heidegger cuestionó que Husserl en la segunda etapa de su pensamiento no eliminó de la fenomenología el supuesto subjetivista (Cruz Vélez, 2001)³. Para remediar dicho error, en lugar de mantener la representación del mundo como inicio del filosofar, que supone una objetualización del mundo por parte de un sujeto, Heidegger (2005) describió que el *Dasein* está arrojado en un mundo al que no fundamenta ni epistemológica ni ontológicamente.

En sintonía con las críticas de Heidegger a la metafísica de la subjetividad y al olvido occidental del ser, además de la superación de dicha metafísica por medio del enfoque en el uso práctico de los útiles que están a la mano, González intenta retornar con su propuesta praxeológica el proyecto fenomenológico iniciado por Husserl en su primera etapa de pensamiento, expuesta en las *Investigaciones lógicas* (1976) de 1900-1901. Si Heidegger denuncia el olvido del ser, González (2014c) resalta el olvido del acto. Para González (2014a) no es conveniente que Husserl haya apelado al *cogito* cartesiano, que consiste en que se puede dudar de todo menos de que se está dudando, sin haberlo considerado como la verdad primera y el punto de partida del filosofar. Según González (2014c), Husserl se deslizó desde el acto de dudar hasta el sujeto metafísico que soporta dicho acto efímero, a pesar de que el proyecto original de la fenomenología buscaba atenerse a lo que se da en la experiencia inmediata, en lugar de recurrir a teorías. González no encuentra un acceso fenomenológico al sujeto, en vista de que es un concepto teórico que está más allá de la experiencia.

En su texto intitulado “El punto de partida de la filosofía”, González (1995) cuestiona los intentos de la filosofía latinoamericana que se basan en la

3 En fenomenología hay un debate acerca de si Husserl volvió o no en su segunda etapa de pensamiento a la metafísica de la subjetividad que pretendía superar desde su primera etapa de pensamiento. En Colombia, el pensador Daniel Herrera Restrepo (1986) postuló una interpretación según la cual el sujeto trascendental al que se refería Husserl es un hombre de carne y hueso al que le pasa lo mismo que podría suceder a cualquier otro ser humano, por lo cual dicho concepto no implica subjetivismo alguno, sino la continuación de la fenomenología de la primera etapa del pensamiento husserliano. Por su parte, Danilo Cruz Vélez (2001) propuso una interpretación opuesta, según la cual Husserl quedó preso de la metafísica de la subjetividad en su segunda etapa de pensamiento. En este artículo no se abordará ese debate ni se propondrá su solución porque ese no es su objetivo, sino que solo se afirmará que la postura de González coincide con la de Cruz Vélez.

incorporación de filosofías occidentales sin haber tematizado previamente sus supuestos. Es en ese contexto que él procura dar inicio a una filosofía libre de supuestos, debidamente justificada, firme y libre de duda. Para ello, González (1995) recorre una vía denominada como filosofía primera, la cual entiende como “la búsqueda filosófica de un punto de partida radical para el filosofar” (p. 700). Esta se caracteriza porque, aunque es posible dudar de la propia realidad y de la del mundo, no es viable dudar del hecho de dudar. Es en lo inconcuso de los actos, mas no en supuestos modernos subjetivistas, donde está el camino hacia el comienzo del filosofar.

Según González (2014b), Descartes usa al *cogito ergo sum* como el punto de partida para una ciencia deductiva que posibilite la obtención de los demás saberes clara y distintamente, “liberándolos de los supuestos no suficientemente examinados” (p. 52). Sin embargo, considera problemático que Descartes se haya desviado del proyecto socrático de una verdad primera basada en los actos y se haya deslizado desde los actos hacia el yo, porque este último es un supuesto metafísico inverificable que se basa en otros como la *ousía*, el *hypokeimenon* y el *subjectum*. La posible causa de dicho deslizamiento consiste en que:

Descartes consideró que el acto del *cogito* era demasiado evanescente. El “yo soy, yo existo” dura solamente el tiempo que dura el acto de pensar. En cambio, el sujeto de ese acto es una sustancia mucho más estable y permanente, por más que para Descartes esa continuidad no se la daba a sí mismo, sino a Dios (González, 2014b, p. 53).

En otras palabras, el deslizamiento desde el acto hacia el sujeto que lo realiza se da porque Descartes no se deshizo de todos los presupuestos metafísicos que heredó de la tradición filosófica medieval, por más que esa haya sido una de sus tareas principales. Desde la perspectiva tomista, que influyó en el filósofo francés, el *cogito ergo sum* es una operación que resulta ser un acto segundo posterior al ser, el acto primero. Esto quiere decir que, así como para Tomás de Aquino el ser es el acto primero y las operaciones o actos del pensamiento son el acto segundo, para Descartes el sujeto es el acto primero y las cogitaciones, el acto segundo. Por eso, “el acto de cogitar requiere el ser de alguien que ejerce las cogitaciones” (González, 2014b, p. 54).

Por lo anterior, González (2014a) considera necesario revisar en qué consiste el supuesto subjetivista, que parte de la traducción al castellano de la palabra

latina *subjectum*, que a su vez traduce la palabra griega *hypokeimenon*. Este último concepto significa: “lo que ‘está puesto’ (*keímenon*) por ‘debajo de’ (*hypò*) algo, como sucede con los cimientos de un edificio” (p. 174). Así, la sustancia y el sujeto comparten la misma raíz etimológica, a saber: algo que está (*stantia*) puesto (*jectum*) bajo (*sub*) las propiedades que soporta. Por eso, el sujeto se usaba en la filosofía previa a Descartes para denotar la naturaleza que subyace a los datos fenoménicos, el sujeto gramatical que subyace y sustenta lógicamente al predicado y ontológicamente a las cualidades.

Para Aristóteles, la entidad (*ousía*) era la categoría que estaba debajo de las demás (*hypokeimenon*), de las cuales recibía sus predicados, así como la materia recibía la forma (Carbonell, 2013). Es decir, para el Estagirita, la lógica estaba relacionada con la ontología. De manera semejante, los medievales llamaron “*subjectum* a la entidad aristotélica, que en cuanto tal recibió el significativo nombre de *substantia*” (González, 2014a, p. 175). Este último concepto hizo las veces de soporte lógico, en el caso de los predicados, y ontológico, en el de los accidentes, razón por la cual cualquier *sustancia* era considerada como sujeto, tema o materia de estudio (De Nigris, 2012).

Sin embargo, los modernos redujeron o delimitaron la carga semántica del concepto de sujeto, ya que dejaron de usarlo para señalar todas las cosas. De tal manera, solo la cosa pensante, también denominada por Descartes como *ego*, yo, fue digna de recibir ese nombre, porque cuando esta conocía a las demás realidades, sustentaba la posibilidad de que estas estuvieran dadas para ella (Salas, 2002). En la modernidad esas realidades fueron denominadas objetos de la realidad primera que las conocía, en la cual estaba la certeza primera o fundamento que subyacía a las demás verdades. Por ello se puede afirmar que el concepto de sujeto fue una expresión del antropocentrismo (Senent de Frutos, 2016).

En relación con lo anterior, González (2014a) explica que el concepto moderno de sujeto calificaba al concepto cartesiano de yo, por cuanto se consideraba que este último estaba puesto por debajo “de los cambios que tienen lugar en [el] fluir continuo de nuestros actos, de nuestras *cogitationes*” (p. 176). Así, el sujeto moderno fue apreciado como una sustancia (*ousía*) autosuficiente, desligada de las demás cosas y con identidad permanente, independientemente de sus acciones y pasiones. El concepto aristotélico de sustancia es un sujeto o soporte (*hypokeimenon*) de accidentes o predicados, que Descartes adquirió a manera de supuesto,

llevándolo a pasar desde el acto de pensar hasta la cosa pensante, como si el acto de pensar fuera una cualidad efímera que necesitara ser soportada metafísicamente. Siguiendo esos pasos, Husserl consideró que los actos remiten a la subjetividad consciente que los ejecuta, por lo cual González (1995) lamenta que:

En ambos casos tenemos un presupuesto, que consiste en pensar que los actos (como el *cogito*) son simples predicados, propiedades o accidentes de una realidad que los soporta, de modo que el descubrimiento de ese acto significa de modo inmediato el descubrimiento de su soporte sustancial o subjetual (p. 703).

En contraposición con la metafísica de la subjetividad, González (2014c) ubica a la personalidad en la inmediatez de los actos, que difieren del concepto aristotélico de *acto*, debido a que no consisten en una actualización de potencias, facultades, capacidades o estructuras, porque dichos términos son supuestos metafísicos que conllevan una consideración de la realidad en términos de sustrato. El propósito fundamental es eliminar cualquier aristotelismo y dogma escolástico del punto de partida de la filosofía, con el fin de hacer fenomenología, ir a las cosas mismas.

Esto lleva a González a adelantarse a posibles objeciones tales como que el *cogito* no es un acto simple, sino consciente, por lo cual la filosofía debe partir de la conciencia. Para ello, afirma que el hecho de que el *cogito* sea consciente no es una prueba de una conciencia entendida como realidad sustancial y subjetiva. Además, puede que en algunos casos el *cogito* no sea consciente, dado que hay actos inconscientes, por tanto aún no se sabe qué es lo que convierte en consciente a un acto. Esta explicación trasciende los alcances inmediatistas de la filosofía primera por cuanto debe acudir a teorías neurobiológicas que están más allá de la inmediatez de los actos. Es decir, la unión de *cogito* y conciencia es un supuesto injustificado, y por consiguiente no puede constituir el punto de partida de la filosofía (González, 2014a).

González (1995) afirma que el prejuicio subjetivista no solo depende del aristotelismo, sino también, y más radicalmente, de las lenguas indoeuropeas que consideran a los actos como predicados del sujeto gramatical y los expresan a través de verbos, por lo que “la estructura filosófica refleja una estructura gramatical” (p. 704). Esto es considerado por Nietzsche como un engaño de la gramática

que consiste en proyectar sobre la estructura de la realidad los esquemas lingüísticos de las lenguas indoeuropeas, que confunden lo sustantivo o autosuficiente, es decir, la *ousía*, con el sustrato que está más allá de los fenómenos, el *hypokeimenon* (Vásquez, 2007). Es decir, el deslizamiento cometido por Descartes y Husserl antes mencionado se debe a las estructuras lingüísticas europeas, a diferencia de lo que sucede con otras familias lingüísticas, en las que el sujeto funciona como un predicado del verbo, que encabeza la oración gramatical.

En relación con lo anterior, en su texto *El principio de todos los principios* (2001), González cuestiona que el psicologismo se postula como fundamento de las ciencias siendo él mismo una ciencia, lo cual es un argumento circular. Por su parte, Husserl, aunque combatió al psicologismo desde la verdad primera de la fenomenología, se desvió del principio del filosofar, adoptando el supuesto moderno de la cosa que piensa. Además, en la primera etapa del pensamiento husserliano, que se caracteriza en las *Investigaciones lógicas*, la sensación es la que está presente, en tanto que contenido presentante o primario, carente de la intencionalidad que hace de los actos lo que son.

En la segunda etapa del pensamiento husserliano, identificada con el primer volumen de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913, lo que está presente es la vivencia sensible, que también se conoce como dato hilético, esto es, como una materia carente del darse cuenta actual de un yo. Y, mientras dicho contenido hilético esté sin intencionalidad, no se puede separar lo sentido (contenido mentado) de la sensación (acto de mención), sino que ambos son lo mismo, es decir, materias sin objetividad (es la intencionalidad la que proporciona alteridad entre ambos). Por otra parte, para Zubiri la conciencia no es la que define a los actos intelectivos, debido a que las cosas no se presentan ante ella porque alguien se dé cuenta de ellas, sino que alguien se da cuenta de ellas porque están presentes. A pesar de esto, Zubiri se desliza desde el acto hasta la actualidad, afirmando que el acto es algo real, una cosa entre las cosas. Asunto que González trata de remediar sosteniendo que los actos no son cosas, sino el surgir de las mismas.

Ahora bien, González (2014a) pasa de la crítica al concepto moderno de sujeto a los conceptos praxeológicos de acto como verdad primera y personalidad como acto encarnado. Menciona, en primer lugar, que Descartes buscaba un fundamento para la ciencia que fuera tan fuerte como lo fue Dios en el

medievo, pero que partiera de una verdad primera, tal como rezaba su máxima: “pienso, luego existo”. El problema que Descartes encontró es que la duración de esta verdad es muy corta, ya que está limitada a lo que dura el acto de pensar en algo. Por eso, para el filósofo francés lo mejor era acudir, predilectamente, al sujeto que ejecuta el acto de pensar y todos los demás actos, en calidad de actos corporales. Así, la eternidad de la sustancia y la cosa es aplicada al concepto de yo, por lo cual el fundamento de la ciencia moderna es la cosa que piensa. Sin embargo, González no está de acuerdo con esta definición de ser humano, por cuanto concibe a la razón como una cosa.

Para saldar esta dificultad, González postula el concepto de *ago*, con el que reemplaza al de *ego*. El *ago* no es un *factum*. El *ago* se asemeja al verbo inglés *to do*, es decir, está relacionado con cualquier acción, actividad o trabajo improductivo, cuando no se generan cosas físicas como cuando se hace ejercicio, un trabajo de la universidad, el bien o cuando no se hace nada. En cambio, el *factum* es como el verbo inglés *to make*, se relaciona con lo producido en la acción, por cuanto es sinónimo de crear, elaborar, fabricar, producir en las acciones cosas tangibles como cuando se hace el desayuno, se toma una decisión que afecta la vida de varias personas, etc.

Así, la persona consiste en sus actos, mas no en un sujeto agente, en una cosa actuante, que los ejecuta. Para tener claridad acerca de qué es lo que hay que reemplazar, González define el concepto de sujeto a partir de lo que este último ha significado en algunos momentos de la historia de la filosofía. A diferencia del carácter necesario y apodíctico que Descartes atribuyó al sujeto, González postula el acto, que es contingente, como verdad primera. Esta última reside en la transparencia de los actos, que no se actualizan cuando una cosa es actualizada. Es decir, los actos no son reales, sino personales. Por eso, el acto encarnado es un agente personal (la acción está ligada, inseparablemente, a la personalidad), mas no un sujeto que ejecuta actos.

3. Reconducción de la fenomenología a su proyecto original: génesis y estructura del concepto praxeológico de persona

GONZÁLEZ USA EL TÉRMINO *PERSONA* para denotar los actos que resuenan en el aquí de la carne, lugar geométrico en el que se une el cuerpo vivido con el cuerpo objetivo. Postula entonces la siguiente fórmula: [(vida + carne) = (persona)],

es decir, en la inmediatez de los actos se es persona, mas no sujeto que se entiende como cosa pensante, lo cual posibilita una diferencia entre los seres humanos y las cosas. El ser humano, por ser acto encarnado, no es cosa.

En *Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera*, González (1997) toma partido por las críticas de Hume y Nietzsche al supuesto subjetivista de los actos (p. 53). Para ello, rechaza las explicaciones sobre la realidad última de las cosas que están basadas en conceptos metafísicos como el de *sustancia*, que sustentan las propiedades de las cosas actualizadas en la percepción sensorial. González adopta, más bien, una actitud filosófica que presta atención exclusivamente a los actos y a las cosas reales actualizadas en ellos y no considera válido pasar desde los actos hasta el sujeto metafísico que los fundamenta. Si alguien ejecuta los actos, entonces los trasciende, por lo cual no es cierto que el sujeto se presente en los actos ni que los soporte. Debido a que la sustancia no aparece en la experiencia inmediata, es decir, no se percibe lo que está debajo de las cosas, dicho concepto no hace parte de los alcances de la praxeología, que es filosofía primera por cuanto se ciñe a lo dado en la experiencia inmediata. Lo mismo pasa en el caso del sujeto, pues, a diferencia de lo postulado por Husserl, “en nuestros actos la conciencia nunca se nos presenta como algo que nos sitúe automáticamente en un sujeto independiente y anterior a ellos” (González, 1997, p. 54).

En esa línea de pensamiento, el que los actos tengan un carácter personal más radical que la conciencia no significa que sean los actos de una conciencia que los trasciende. González (2014c) critica que, al descubrir el *cogito*, Descartes no lo haya estimado como la verdad primera y el punto de partida del filosofar, por lo cual reemplaza el concepto de sujeto por el de persona. En latín *personare* significa tanto el resonar de la voz de los actores que usan máscaras como los papeles teatrales de ellos (Zavala, 2010). González (2015) saca provecho de este concepto en los siguientes términos:

Un modo de mantener la unidad entre actos y vida sería hablar de la unidad transcendental de todos los actos como “praxis viva”. Se trata de una expresión usada por Karl Marx quien, a pesar de sus tentaciones positivistas, la utilizó siempre con un aliento ético, que incluso se podría recuperar fenomenológicamente, tal como ha mostrado Michel Henry. En cualquier caso, habría que señalar que esta praxis viva tiene siempre un carácter personal. Con esto no aludimos primeramente a un sujeto por detrás de los actos, sino

a los actos mismos, en cuanto que su unidad está circunscrita en el “aquí” de un cuerpo. Todos nuestros actos están acotados por nuestro cuerpo. No son actos en el mundo de las ideas, sino actos en esta carne concretamente situada. Precisamente porque nuestros actos tienen esta unidad de una circunscripción carnal, nuestra praxis viva tiene un carácter corporal, al tiempo que nuestro cuerpo no es mero cuerpo, sino “carne” viva (p. 240).

Ahora bien, para llegar al concepto praxeológico de persona, González (1997) no solo evita el supuesto de la conciencia, sino que también analiza los actos conscientes, que se actualizan ante sí mismos (p. 92)⁴. En ello descubre que, aunque una acción esté constituida por actos conscientes, la personalidad

4 La definición de acto consciente genera una incoherencia en el interior de la praxeología, por cuanto se trata del carácter de un acto que se actualiza ante sí mismo. Pero, en el resto de su obra, González es enfático al sostener que lo que se actualiza en los actos son las cosas, mas no los actos, que no son visibles, ya que las cosas no remiten a ellos, sino a sí mismas. Así, por ejemplo, el acto de ver no remite al acto de ver, sino a la cosa vista. Sin embargo, que un acto consciente se actualice ante sí mismo es una contradicción análoga a la afirmación de que el acto de ver se actualiza ante el acto de ver. Si fuera cierto que un acto se actualiza en otro, en este caso el acto de ver estaría remitiendo a sí mismo, mas no a la cosa actualizada. Se trataría de ver el ver. Pero, si los actos son transparentes, entonces no se puede ver el ver. –Esto, si se tiene en cuenta el sentido de la vista. Si se tiene en cuenta al sentido del oído, el acto es mudo; si se considera al olfato, el acto es inodoro; si se tiene presente al tacto, el acto es intangible y así sucesivamente–. Ahora bien, desde el cartesianismo se podría objetar que un acto consciente no está al mismo nivel del acto de ver, sino que es superior, más importante, pero es precisamente eso lo que González contraargumenta afirmando que todos los actos están al mismo nivel. Dado que esto es cierto en el sistema praxeológico, no se entiende cómo puede un acto actualizarse ante sí mismo. También los actos conscientes son invisibles, por lo cual la afirmación de que un acto se actualiza ante sí mismo está más cerca de las teorías que de la inmediatez de los actos. Si los actos pudieran actualizarse ante sí mismos, habría que corregir la idea central de la praxeología, según la cual lo que surge es la cosa, mas no el surgir mismo. Habría que decir, por consiguiente, que también surge el surgir. Pero esto requeriría de un surgir previo que fuera causa de ese segundo surgir o que estuviera en función de él, y de esta manera se caería en un círculo vicioso, asunto que González siempre quiere evitar. Además, si lo que surge es tanto la cosa como el surgir mismo, entonces González no ha remediado todavía lo que a su juicio es un error de Zubiri, que consideró los actos como realidades. Por lo anterior, es menester revisar la definición de acto consciente, para que diga lo que González quiere decir, pero sin atentar contra la lógica de la praxeología, a menos que él no quiera basarse en el principio de no contradicción, sino que aceptara la lógica paraconsistente. Pero, de hacer este cambio para superar este problema, González tendría que excluir de su obra, por ejemplo, el texto intitulado “El principio de todos los principios”, en el que argumenta a favor del principio de no contradicción, en lugar de buscar su anulación como lo propone la lógica paraconsistente. En fin, hay que pensar en cómo resolver el problema.

no se debe a ellos, habida cuenta de que cualquier acto, consciente o inconsciente, es personal.

Adicionalmente, la personalidad, que es exclusiva de los seres humanos y, según la teología de la praxis, de la divinidad (González, 1999), no puede restringirse a los actos conscientes, a menos que no haya diferencia entre los animales humanos y los animales no humanos, ya que, según González (1999), “nada excluye que entre los animales haya actos conscientes” (p. 92)⁵. Si lo personal es exclusivamente humano y divino, y dado que también puede haber conciencia en los animales no humanos, entonces lo personal es independiente de lo consciente. Para los animales no humanos, las cosas no son diferentes de sus estímulos, por cuanto acceden a lo que surge, mas no al surgir, que es el que posibilita ver a las cosas como reales, diferentes de los estímulos (p. 93). En cambio, para los seres humanos las cosas sí son diferentes de sus estímulos, por más inconscientes que sean muchos de sus actos, porque la acción humana es abierta por causa de la alteridad radical. En otras palabras, sus tres componentes (actos de sensación, afección y volición) tienen autonomía entre sí, por lo cual las sensaciones no tienen una única respuesta predeterminada, tal como acontece con las acciones estímúlicas de los animales, que están cerradas, por cuanto los actos

5 Que entre los animales haya actos conscientes ocasiona otro problema en el interior de la praxeología. Dado que los actos son el surgir de las cosas, las cuales no simplemente se muestran o aparecen como si fueran ideas constituidas por un sujeto, sino que son actualizadas como algo real, mas no como un estímulo; y dado que la personalidad está relacionada con esa alteridad radical que posibilita que los seres humanos no se limiten a responder instintivamente ante los estímulos, generando una distención entre estímulo y respuesta que posibilita elegir entre muchas opciones o crear una nueva alternativa, entonces no se entiende cómo un animal no humano pueda tener actos. Tal vez haya estímulos ante los que el animal no humano responda conscientemente, pero un estímulo no es equivalente a un acto, por lo cual el animal no humano jamás puede actualizar las cosas como realidades independientes de él. Un animal, por más objetivo que sea, no puede percibir las cosas como reales. En el contexto de la obra praxeológica, los actos son distintivos de las personas. Si las cosas también surgieran en los animales no humanos en alteridad radical, es decir, como diferentes a los estímulos, entonces se eliminaría la diferencia zubiriana entre animales de estímulos y animales de realidades, lo cual implicaría que, como sucede en el mundo fantástico de Narnia, los animales no humanos también serían personas. Pero, en la obra praxeológica el animal no humano es, aunque González no lo menciona con estas palabras, un estímulo encarnado, mientras que el ser humano sí es un acto encarnado. El carácter personal está en todos los actos, pero en ningún estímulo, por lo cual el carácter personal solo se da en los seres humanos y en el acto puro, que en la teología praxeológica de González es Dios, el insurgente.

que las componen están tensionados hasta que generan una respuesta (p. 93). En cambio, los tres actos que integran la acción humana están distensos:

Las sensaciones no están “tensas” hasta la producción de una volición concreta, sino que están abiertas hacia voliciones muy diversas. Esta distensión radical entre nuestras acciones, constituida en virtud de la alteridad que en ellas aparece, les confiere un carácter personal (p. 93).

La distensión no es un acto, sino un momento característico de la acción que se da por causa de la alteridad radical, que consiste en que las cosas se actualizan en los actos como algo radicalmente diferente de ellos. Se trata de un carácter personal que acaece en la funcionalidad de los actos. Al respecto, González dice lo siguiente:

Pero en la filosofía primera propiamente no tenemos sujetos, sino más bien agentes personales. El término *agente*, a diferencia del término *sujeto*, tiene la ventaja de no separar a la persona de las acciones. En lugar de remitirnos a una realidad que trasciende las acciones, el término *agente*, por ser un participio verbal, nos mantiene en las acciones mismas, señalando su carácter personal (p. 93).

La persona está en la distensión de las acciones, que son sistemas de actos. No se llega al concepto de persona por medio de la reflexión (vuelta de la persona sobre sí misma), sino a través de la intimidad, que es el acceso constante a la distensión de las propias acciones. Lo anterior es semejante al pronombre personal átono *me*, que va antes de la reflexión y la conciencia por cuanto no se trata de autoposición, sino de inmediatez. Esto presenta una paradoja: la alteridad es lo más lejano a las personas, porque hace que la cosa sea diferente del acto, y al tiempo es lo más característico de ellas porque da carácter personal a sus acciones. Así, con el concepto de persona, González continúa el camino husserliano de la eliminación de supuestos de la filosofía y halla un punto indubitable para iniciarla, un *ago* o acto que no es una cosa (porque una cosa no puede ser la verdad primera de las demás cosas, así como una ciencia no puede ser el fundamento de las demás ciencias, tal como pretendía el psicologismo combatido por Husserl), sino el surgir de las cosas.

En relación con lo anterior, los actos de sensación, afección y volición, que son personales y que constituyen a las acciones, por la alteridad radical, también

tienen un carácter social, cuya unidad no es individual. La filosofía moderna y el marxismo unen la *praxis* con la subjetividad y proponen la intersubjetividad mediada por el lenguaje. Pero, según González, la *praxis* no debe ser entendida por medio de conceptos subjetivistas, por lo cual el lenguaje no es la base de la socialidad. Los actos lingüísticos son actos, por lo cual la base de la socialidad es la *praxis* y no el *logos*. Los actos pueden ser comunes, por ejemplo, en el acto de tocarse o saludarse surgen dos cuerpos, lo cual “es lo que suelen olvidar las sociologías del saludo, centradas solamente en los aspectos intencionales del mismo” (p. 89)⁶. Los actos tienen apertura incluso para formas sociales no tan personales debido al desgarramiento que hay entre ellos y las cosas; este desgarramiento posibilita la intervención de los demás en ellos, como cuando alguien impide a otra persona el acceso a las cosas para alterar sus actos. Dicho de otra forma, los actos de las personas están vinculados entre sí en la *praxis*, la cual tiene incorporado un carácter social.

Además, la unidad de lo social es plural e incluye interacciones sociales en las que no se puede dar por sentada la comprensión recíproca entre los participantes, es decir, actuaciones que no pueden ser comprendidas por los otros debido a diferencias culturales o lingüísticas. Los vínculos sociales solo requieren que unas actuaciones sociales se estructuren en función de otras, tal como sucede con las actuaciones económicas que involucran a trabajadores de distintos lugares del planeta a pesar de que no compartan valores, lenguaje, cultura, etc. Como dice González (1999): “las actuaciones, por más que internamente tengan un sentido, no tienen necesariamente que tener el mismo sentido que las actuaciones ajenas para formar con ellas un sistema social” (p. 89).

A diferencia de los animales no humanos, “el resonar de la vida personal en nuestra carne entraña un acontecer interpersonal” (González, 2014a, p. 193), ya que los actos, así como la vida, pueden ser compartidos. Con este concepto de interpersonalidad, González intenta resolver el problema de la intersubjetividad, librándolo de las categorías subjetivistas y logicistas con las que habitualmente ha sido tratado (Cruz, Martins de Abreu y Brandi, 2014). Así, cuando un bebé

6 Una de esas sociologías es la que propone Searle (1997) en *La construcción de la realidad social*. En ella Searle tiene en común con González que no basa la socialidad en el lenguaje, pero se diferencia de él al postular a la intencionalidad como dicha base.

señala de manera prelingüística con su dedo el biberón que quiere tomar y su mamá le entiende, ya hay ahí interpersonalidad, lo cual hace innecesario el concepto teórico de sujeto y se ajusta a los intereses de la filosofía primera. Así se va desarrollando genealógicamente el concepto praxeológico de persona, que, a diferencia del de sujeto, posibilita la descosificación del ser humano en pro de su dignidad, tal como se verá en el siguiente apartado.

4. Hacia la descosificación del ser humano a partir del concepto praxeológico de persona

El acto es contingente y su verdad primera reside en su transparencia, lo cual significa que el acto no se actualiza cuando una cosa es actualizada en él. Si el acto fuera una cosa real, tal como lo planteaba Zubiri (González, 2001), entonces se necesitaría de un superacto en el que los actos se actualizaran más un súper-superacto en el que el súper acto se actualizara y así hasta el infinito. Pero los actos no son reales, sino personales. De ahí que el acto encarnado sea un agente personal, es decir, la acción está ligada, inseparablemente, a la personalidad.

En ilación con lo anterior, la filosofía de la praxis es coherente con la teología de la praxis (González, 1997). Así, el Dios de la Torá hebrea no es una cosa entre las cosas, algo así como un superente o un superhombre, sino que es invisible, espíritu, acto puro (Sierra-Lechuga, 2018). Por eso, el ser humano, que es imagen y semejanza de Dios, es acto encarnado. El ser humano no es una cosa, ya que su corporalidad no se reduce a ella. Así como el Dios hebreo no debe ser imaginado, representado, objetualizado (*Éx.* 20, 4), el hombre tampoco debe ser cosificado:

Investigar sobre la praxis es pensar sobre la libertad, pues con la praxis tocamos, como veremos detenidamente, algo que nos diferencia radicalmente de todo lo meramente “cósico” e impersonal. El estudio de la praxis nos muestra ese momento en el que no somos cosas sino personas y no estamos, por tanto, destinados a servir a las cosas ni a ser tratados como tales (González, 2014c, p. 10).

El anterior pasaje implica una crítica a la publicidad de nuestros días, que, por ejemplo, usa al cuerpo femenino como una cosa para atraer a los hombres para que compren más cosas, poniendo entre paréntesis la alteridad radical y la distensión de los actos que ella posibilita, para apelar exclusivamente a los instintos varoniles, a esos estímulos meramente animales. En ese sentido, desde la

praxeología también se puede hacer una crítica al sistema económico neoliberal que compra personas, las vende, las alquila y las devalúa, tal como sucede con los jugadores de fútbol, las prostitutas y cualquier otro trabajador, sea cual sea su oficio. De ahí la importancia de rescatar la dignidad de la persona humana, quitándole el supuesto cartesiano de que es una cosa que piensa. El ser humano no es cosa, sino acto encarnado. En él surgen las cosas, pero jamás es una cosa, sino una carne en la que surgen las cosas.

En esa misma línea de pensamiento, el hebraísmo bíblico enfatiza en una ontología de la praxis, mas no en una ontología sustancialista. El idioma hebreo no resalta en su estructura gramatical a los individuos, sino que se enfoca en lo grupal y en lo plural, lo cual se relaciona con la visión praxeológica de los actos compartidos y del ser humano como único animal social, pues este cuenta en sus estructuras de la praxis con un nosotros. González afirma que solo los seres humanos tienen un nosotros, a diferencia de lo que sucede con los animales. Esta idea surge de las siguientes palabras de Michael Tomasello (2010), referidas a los animales: “cada participante intenta optimizar sus probabilidades de agarrar la presa, sin que exista ninguna meta preestablecida, ningún plan previo ni asignación de roles. Cada uno de los monos antropoides participa de la actividad grupal como ‘yo’, no como ‘nosotros’” (pp. 82-83).

El nosotros es la capacidad de realizar actos compartidos. Solo los seres humanos señalan cosas incluso antes de aprender a hablar, lo cual supone que el saber primero, fundamento de todos los demás, no puede ser el lenguaje, tal como reza el postulado de Michael Dummett acerca de la prioridad conceptual del lenguaje sobre el pensamiento (2002). En ese sentido, practicar acciones egoístas es una negación de la personalidad humana y, por ende, una semejanza con el animal que solo piensa en su propio beneficio. Así, cada acto solidario es una manifestación de la humanidad y una oposición tanto al neoliberalismo como a la publicidad que promociona el consumismo que lo caracteriza. Este último está enfocado habitualmente en el endeudamiento para que el ser humano animalizado o cosificado adquiera cosas innecesarias con fines egoístas, en lugar de promover el acto de entrega hacia las demás personas, en especial los más pobres, una negación de sí mismo que hace de quienes la practican seres humanos auténticos.

5. Conclusiones

GONZÁLEZ SE DA CUENTA de que la fenomenología, a lo largo de la tradición, no ha terminado de eliminar supuestos. Husserl, por ejemplo, en su primera etapa de pensamiento, se dio cuenta de que el ser humano no es un sujeto que constituye mentalmente al mundo, pero en la segunda etapa de su pensamiento volvió a usar el concepto de sujeto como fundamento de su obra filosófica. Para retomar esta senda que no se basa en supuestos, González postula el concepto praxeológico de *persona*, el cual consiste en un acto encarnado. El acto es la verdad primera, por consiguiente, por ejemplo, Descartes pudo dudar de todo, menos de que estaba dudando. Por eso, el acto de dudar, así como cualquier otro acto, y no solo el intelectualivo, es la base fenomenológica que elige González para fundamentar la ciencia.

En la praxeología, la verdad primera no debe ser reemplazada por un fundamento especulativo, como el concepto de sujeto. Cuando una cosa se actualiza en los actos, tal como sucede cuando una persona ve un aviso publicitario, dicho aviso remite a sí mismo, es decir, surge como algo enteramente distinto al acto de verlo. La persona ve la cosa como algo real, como una alteridad radical, mas no ve su acto de ver, por cuanto dicho acto es transparente como cualquier otro. No obstante, esa transparencia no corresponde a la de un acto puro como Dios, ya que se da en una carne. El acto invisible es vivido en el cuerpo humano.

Así, el concepto praxeológico de persona, del resonar de los actos en la carne humana, tiene una fuerte impronta de la antropología y la teología hebrea. Pero dicha huella no es un supuesto metafísico, una especulación no justificada. También hay similitudes entre su concepto de persona y el de algunas comunidades amerindias, coincidencias que tampoco suponen que González haya asumido supuestos del pensamiento indígena. Hay formas no modernas de pensar, que no objetualizan la naturaleza ni cosifican al ser humano, por lo cual, en lugar de plantear ontologías de las cosas, postulan ontologías de la praxis humana. De ahí que el concepto de persona pueda ser usado, por ejemplo, en diálogos interculturales con más provecho que el concepto de sujeto, porque este último implica una época moderna y una forma occidental de pensar: la racionalidad instrumental que cosifica a la naturaleza y al ser humano y que difícilmente converge con pensamientos orientales o amerindios que no están acostumbrados a considerar al ser humano como una cosa ni a destrozar la naturaleza.

Poner al acto como base antropológica y epistemológica puede dignificar a las personas que en la actualidad son consideradas por el mercado como cosas utilizables, descartables y reemplazables por otras cosas pensantes. Al ser considerado como persona, el ser humano deja de estar en venta o alquiler y recupera una dignidad que puede dar una mejor dirección a sus actos, en una época en que estos últimos están orientados hacia la contaminación y explotación de los recursos naturales que son también considerados en la actualidad como cosas. Así, hay implicaciones del concepto praxeológico de persona que merece la pena abordar con mayor detalle en una futura investigación. De esta manera, se puede pasar de considerar el concepto de persona como una eliminación de supuestos metafísicos a postular el fundamento de una nueva circunstancia tanto para el ser humano como para el entorno en el que mora.

Mientras que algunas filosofías modernas como la de Descartes o la de Husserl en su segunda etapa de pensamiento ubicaron al ser humano al mismo nivel ontológico de las cosas, debido al supuesto subjetivista del que partían, la praxeología filosófica, aunada a la teología de la praxis, se erige como una alternativa desde la que se puede pensar al ser humano sin tener que recurrir a herencias filosóficas injustificadas que cosifican al ser humano. Aceptar los principios praxeológicos, por supuesto, implica tomar decisiones para orientar las acciones bajo una perspectiva ética distinta a la que el mundo actual, que cosifica al ser humano, está adoptando. En ese sentido, la praxeología se constituye como una contracultura en pro de la dignidad del ser humano, que es, ante todo, *imago Dei*, en una época en la que filosofías como el transhumanismo buscan la mejora de la calidad de la vida humana a partir de la incorporación de tecnología en el cuerpo humano, que puede terminar convertido en una *imago res*, es decir, una entidad hecha a imagen y semejanza de las cosas.

Por lo anterior, es pertinente preguntar: si reemplazamos nuestros pulmones naturales por unos artificiales y así sucesivamente con cada órgano del cuerpo para mejorar y prolongar la vida, ¿seguiremos siendo la misma persona, muy en la línea de la Paradoja de Teseo, teniendo en cuenta que las cosas estarán surgiendo en una carne que ya no es la misma carne de antes? Es decir, si por ejemplo, un ser humano se incrusta una mira telescópica, su acto de ver sigue siendo un acto, pero claramente la mira telescópica es diferente de la vista de un ojo natural y sano. ¿Es esta “carne” tecnológica, más cósmica que humana, la misma carne que

constituye a la persona o, por ser literalmente otra carne, se trata de otra persona? Junto a esto, si el ser humano reemplaza sus órganos por otros que no son precisamente carne, sino tejidos sintéticos, por ejemplo, ¿no quedará el transhumano convertido en algo más parecido a una cosa que a una persona? La importancia de este artículo no está en cerrar con el concepto praxeológico de persona el debate en torno al sujeto, sino en abrir nuevas posibilidades de investigación, a favor de la dignificación del ser humano en una época que lo cosifica cada vez más.

Referencias

- Carbonell, C. (2013). La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eidos como sujeto y garante de la identidad. *Estudios de filosofía*, 48, 49-72. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/18346/15786
- Cruz-Garcette, L., Martins de Abreu, G. y Brandi-Bruna, L. S. (2014). La relación intersubjetiva en la construcción del conocimiento. *Magis, Revista Internacional de Investigación en Educación*, 7(14), 85-98. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.M7-14.LRIC>
- Cruz Vélez, D. (2001). *Filosofía sin supuestos*. Editorial Universidad de Caldas.
- De Nigris, F. (2012). El ser y la sustancia de Aristóteles ante la razón vital: las cuatro reducciones de la realidad. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29(2), 625-648. doi: https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n2.40703
- Dummett, M. (2002). Meaning in Terms of Justification. *Topoi, An International Review of Philosophy*, 21(1-2), 11-19. <https://doi.org/10.1023/A:1014820129078>
- Fernández, O., Cárdenas, P. P. y Mesa, F. (2006). René Descartes, un nuevo método y una nueva ciencia. *Scientia et Technica*, 3(32), 401-406. <https://doi.org/10.22517/23447214.6331>
- González, A. (1995). El punto de partida de la filosofía. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 46, 695-720. <https://www.lamjol.info/index.php/REALIDAD/article/view/5131>
- González, A. (1997). *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Editorial Trotta; Fundación Xavier Zubiri.

- González, A. (1999). *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*. Editorial Sal Terrae.
- González, A. (2001). El principio de todos los principios. Acto en Husserl y en Zubiri. *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 59(115), 639-684.
- González, A. (2008). *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*. Bubok.
- González, A. (2014a). El problema del sujeto. *Cuadernos salamantinos de filosofía*, 41, 173-193. <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000033507>
- González, A. (2014b). La ciencia estricta. *Cultura de Guatemala. Enfoques humanísticos. Cuarta época*, 35(1), 139-179. https://issuu.com/revistaculturadeguatemala/docs/i_n_mero_2014._revista_cultura_de_
- González, A. (2014c). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Universidad Santo Tomás. <https://doi.org/10.2307/j.ctvb6v6q4>
- González, A. (2015). El surgir de la ética. *Apeiron. Estudios de filosofía*, 3, 231-247. https://s3.amazonaws.com/wix-anyfile/fFEhuijQk2qozSFq5DT_18%20-%20El%20surgir%20de%20la%20%C3%A9tica.pdf
- González, A. (2016). El cuerpo que somos. *Perifèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, 3(3), 12-24. <https://raco.cat/index.php/PeriferiaCPG/article/view/332454>
- González, A. (2017). Las máquinas y los gigantes. *Perifèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, 4(4), 119-131. <https://raco.cat/index.php/PeriferiaCPG/article/view/332509/423246>
- González, A. (2020). Identidad y alteridad. En J. P. García Maestro (Ed.), *Trinidad, tolerancia e inclusión* (pp. 105-138). PPC Editorial.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Editorial Universitaria.
- Herrera Restrepo, D. (1986). *Escritos sobre Fenomenología*. Universidad Santo Tomás.
- Husserl, E. (1976). *Investigaciones lógicas*. (M. G. Morente y J. Gaos, Trads.). Revista de Occidente.
- Salas Quintanal, H. (2002). La idea de sujeto en la modernidad. *Anales de antropología*, 36, 179-193. <http://dx.doi.org/10.22201/iaa.24486221e.2002.0.23397>
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Paidós.

- Senent de Frutos, J. (2016). Antropocentrismo: antropocentrismo y modernidad. Una crítica post-ilustrada. *Revista de Fomento Social*, 281, 107-114. <https://doi.org/10.32418/rfs.2016.281.1363>
- Sierra-Lechuga, C. (2018). El *realismo real* como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios. *Open Insight*, 9(15), 231-295. <https://doi.org/10.23924/oi.v9n15a2018.pp231-295.229>
- Soto Núñez, C. A. y Vargas Celis, I. E. (2017). La fenomenología de Husserl y Heidegger. *Cultura de los cuidados*, 21(48). <http://dx.doi.org/10.14198/cuid.2017.48.05>
- Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* (E. Marengo, Trad.). Katz Editores.
- Vásquez Rocca, A. (2007). Nietzsche: la ficción del sujeto y las seducciones de la gramática. *A parte rei. Revista de filosofía*, 49. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez49.pdf>
- Zavala, J. (2010). La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 27-28 (octubre), 293-318.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.



EL INSTINTO EN LA CONDUCTA HUMANA SEGÚN MAX SCHELER

JEFFERSON DIONÍSIO*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.ichs

RESUMEN

En *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler presenta el instinto como una conducta predominante en el actuar de los animales y, de igual modo, observa que el hombre, en cuanto ser psicofísico, también lo posee y realiza acciones instintivas. La diferencia entre el hombre y el animal es el espíritu, ausente en el segundo y presente en el primero, por lo cual puede actuar racionalmente. Este artículo investiga la presencia del instinto en la constitución del hombre en cuanto ser vivo, analizando cómo este se verifica en la conducta humana inteligente.

Palabras clave: instinto; espíritu; razón; conducta instintiva

* Universidade Católica de Santos, Santos, Brasil.
Correo electrónico: jeffersonvicentino@hotmail.com
Para citar este artículo: Da Silva, D. (2021). El instinto en la conducta humana según Max Scheler. *Universitas Philosophica*, 38(77), 141-160. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.ichs



INSTINCT IN HUMAN BEHAVIOR ACCORDING TO MAX SCHELER

ABSTRACT

In *The Human Place in the Cosmos* Scheler presents instinct as a predominant behavior in the actions of animals and, in the same way, observes that man, as a psychophysical being, also possesses it and performs instinctive actions. The difference between man and animal is the spirit, absent in the second one and present in the first one, that is why he can act rationally. This article investigates the presence of instinct in the constitution of man as a living being, analyzing how it is verified in intelligent human behavior.

Keywords: instinct; spirit; reason; instinctive behavior

1. Introducción

EN *EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS*, Scheler delimita los cuatro grados del ser psicofísico, que corresponden a todos los modos de vida existentes, y que son, respectivamente: (1°) impulso afectivo; (2°) instinto; (3°) memoria asociativa y (4°) inteligencia práctica. El segundo de estos, el instinto, está presente en todos los animales. En el hombre se encuentran todos los grados del ser psicofísico, incluyendo el instinto pero, a diferencia de los animales, que actúan instintivamente y para la satisfacción de sus impulsos, el hombre actúa de modo racional e inteligente, además de tener una primacía sobre sus impulsos. Mientras el actuar animal se caracteriza por ser instintivo, el del hombre es espiritual. Desde este punto de vista, el ser humano podría expresar algún rasgo del instinto, o más bien, podría actuar instintivamente, dadas las circunstancias que le correspondan a la manifestación de su instinto. Pero, por otro lado, no es propio al hombre actuar instintivamente, sino racionalmente. De este modo, encontramos un problema en el pensamiento de Scheler: ¿está presente el instinto en la conducta racional humana?

En este trabajo defendemos que el instinto sigue presente y es operante en la conducta humana espiritual. El instinto opera por detrás de los actos espirituales, y cuando el hombre actúa de acuerdo con su naturaleza racional demuestra de igual modo las características del instinto. Para defender esta hipótesis nuestra principal referencia es el libro *El puesto del hombre en el cosmos*, traducido por José Gaos y publicado en 1972. Como bibliografía secundaria, nos apoyamos principalmente en algunos artículos científicos, en los cuales se discuten temáticas en la misma línea de la que propone nuestra investigación, como los trabajos de Carlos Astrada y Juan Sebastian Ballén, que profundizan acerca de la antropología de Scheler, o el de Antonio de la Cruz, que tematiza el espíritu en la antropología de Scheler. Entre otros trabajos investigados, está una tesis de maestría que analiza la ética en Scheler, y el libro de José Vegas, que demuestra diversos puntos del pensamiento del filósofo.

El artículo está compuesto por dos apartados. En el primero presentamos las cinco características del instinto propuestas por Scheler. En el segundo demostramos que el instinto está presente en la conducta humana. Este segundo apartado se subdivide en cinco: la diferencia entre el hombre y el animal; la libertad

del hombre y su relación con el medio y sus impulsos; las características del espíritu en el actuar humano; la presencia del instinto en los actos espirituales, y algunos ejemplos de la presencia del instinto en hechos propiamente humanos como el Estado, la conciencia de justicia y la religión.

2. Características del instinto

EL INSTINTO TIENE RASGOS DISTINTOS en los animales y el ser humano (Scheler, 1972, p. 34), mas su característica más destacada es la preservación de la especie. Para evitar posibles dificultades que se relacionen con el concepto de instinto, Scheler lo reemplaza por *conducta instintiva*, porque ella es visible y puede ser descrita (Scheler, 1972, p. 34). La conducta instintiva de un ser vivo es siempre igual, aunque los medios sean diferentes o cambiantes (Scheler, 1972, p. 35). El instinto es también una expresión de estados internos y por esto puede ser explicado a la vez fisiológica y psicológicamente.

Scheler traza cinco características del instinto¹, observémoslas.

1) La conducta instintiva siempre supone una relación de sentido. Todo impulso o acto instintivo cuenta con un porqué, un motivo, y ningún acto o impulso instintivo se manifiesta desinteresadamente (Scheler, 1972, p. 35)². La acción instintiva siempre se relaciona con la especie y siempre tiene algún sentido, sea para una especie determinada o para otra especie que esté relacionada con la primera³.

2) El instinto transcurre con cierto ritmo, o sea, es una respuesta no a situaciones presentes, sino a aquellas que son lejanas en el tiempo y en el espacio. Scheler ejemplifica: el hecho de que un animal se prepare para el invierno todos los años, antes de que este ocurra, demuestra la periodicidad con que el instinto se desarrolla. Los hábitos y actos aprendidos por el animal se distinguen del instinto por: (a) haber sido aprendidos por asociación; (b) no ocurrir con el mismo ritmo del instinto, y (c) no referirse a la especie (Scheler, 1972, p. 35).

1 Sobre las características del instinto, véase Ballén, 2010, pp. 69-70 y Astrada, 1928.

2 Sobre la relación entre sentido e instinto, véase Calderón, 2011, p. 26.

3 Por ejemplo, el instinto de las abejas de volar e intercambiar el polen entre las flores permite que ellas se reproduzcan. O sea, el instinto de las abejas es importante para otra especie (las flores).

Al contrario del aprendizaje por asociación (a), el instinto es *innato* y *a priori*, de modo que el animal no necesita aprender a actuar instintivamente, simplemente es movido a hacer lo que su instinto lo impulsa⁴. En cambio, el hábito y los movimientos aprendidos son interiorizados por el animal, por asociación o por libre espontaneidad (Scheler, 1972, pp. 35-36). En relación con el asunto del ritmo (b), el instinto responde a situaciones que periódicamente sobrevienen o puedan sobrevenir a la especie (Scheler, 1972, p. 35). El hábito responde a situaciones que, generalmente, están relacionadas con el medio y con el individuo; ellas son más cotidianas y cercanas en el tiempo que los fenómenos con los cuales el instinto se relaciona. A propósito de (c), los actos aprendidos se relacionan con la vida subjetiva del animal y no con su especie en general (Scheler, 1972, p. 38).

3) El instinto está siempre al servicio de la especie, no se relaciona con la sobrevivencia de un individuo específico, sino de la especie en general⁵. El instinto no es una respuesta a los contenidos del medio en el que un ser vivo se encuentra, pues los medios y sus realidades son mutables. El instinto es, en cambio, una respuesta a situaciones que pueden venir a ser y que pueden poner en riesgo la existencia de la especie. Se trata de una predisposición a situaciones posibles (Scheler, 1972, p. 36).

De este modo, el instinto se diferencia del autoadiestramiento, del aprendizaje y del uso del intelecto. Los dos primeros elementos se vinculan con el individuo y con el mundo concreto en el que cada uno vive y se relaciona (Scheler, 1972, p. 36). La conducta instintiva no es aprendida y tampoco hay un camino para actuar instintivamente bien o mal, como suele ocurrir en el adiestramiento, donde sí hay que errar y acertar un cierto número de veces para lograr el buen acto. En el uso del intelecto, nuevamente, se ve la diferencia entre el individuo y la especie: el uso del intelecto corresponde al individuo, a la vida individual, al medio inmediato del individuo, y no a la especie como un todo (Scheler, 1972, p. 36).

4 “El animal se conduce como se conducen los electrones, según la teoría de los cuantos: como si previese un estado futuro” (Scheler, 1972, p. 35).

5 El instinto puede estar al servicio de una especie o puede ser una herramienta que una especie ocupa a servicio de otra con la que se relaciona de modo vital, tal como vimos en la primera característica del instinto. Sobre la tercera característica del instinto, véase Volkmer, 2006, p. 83.

4) El instinto es innato y hereditario⁶; no se aprende a actuar instintivamente: la conducta instintiva simplemente irrumpe cuando se ofrece el momento oportuno para su manifestación⁷. Además de ser innato, el instinto es *genéticamente* hereditario. El animal no elige tenerlo o no tenerlo, simplemente ya lo tiene por pertenecer a una determinada especie. El instinto no se reduce a la adquisición de comportamientos que son determinados modos de conducta, como el comportarse con inteligencia o habituarse a un medio. El instinto es anterior a todo aprendizaje, es *a priori* en el actuar del animal.

A esta utilidad para la especie responde también, en cuarto lugar, el hecho de que el instinto sea en sus rasgos fundamentales innato y hereditario; y lo sea en cuanto facultad específica de conducirse y no sólo en cuanto facultad general de adquirir determinados modos de conducta, como naturalmente son la facultad de habituarse, adiestrarse, comportarse con inteligencia (Scheler, 1972, p. 37).

5) El instinto está siempre listo para demostrarse. Puede ser activado todas las veces que se den las circunstancias que le corresponden. El instinto no depende del número de veces que un acto haya sido ejercido y de ensayos que un animal haya hecho para una eventual situación. El instinto irrumpe dadas las condiciones necesarias para que él se manifieste (Scheler, 1972, p. 37).

En este aspecto, los actos instintivos pueden ser perfeccionados para resultar en mejores logros para el individuo. Podemos seguir el mismo ejemplo de Scheler: cazar hace parte del instinto de un animal, mas el animal puede, por el aprendizaje o hábito, perfeccionar sus técnicas de caza para lograr mejores resultados (Scheler, 1972, p. 37). Empero, los actos que pueden ser realizados y perfeccionados por el animal ya están determinados *a priori* por el instinto; así, toda acción adquirida por aprendizaje es secundaria en relación a la conducta instintiva, que es primaria.

6 Esta cuarta característica dialoga con las diferencias entre el instinto y el aprendizaje presentadas por Scheler en la tercera característica.

7 Juan Sebastián Ballén (2010, p. 70) observa que el instinto es anterior a cualquier aprendizaje. Por lo tanto, no se aprende ni se elige actuar instintivamente; el instinto se manifiesta libremente en el actuar del animal.

Lo que un animal puede representarse y sentir viene en general determinado y dominado a priori por la relación de sus instintos con la estructura del mundo circundante. Lo mismo pasa con las reproducciones de su memoria, que tienen lugar siempre en el sentido y en el marco de sus “funciones instintivas” predominantes; la frecuencia de los enlaces asociativos, de los reflejos condicionados y de la práctica, tiene sólo una importancia secundaria. Todas las vías nerviosas aferentes se han formado en la historia de la evolución después de la disposición de las vías nerviosas eferentes y de los órganos del éxito (Scheler, 1972, pp. 37-38).

3. El instinto en la conducta humana

3.1 LA DIFERENCIA ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL

EL HOMBRE POSEE los cuatro grados del ser psicofísico, mas hay que trazar la diferencia entre el animal y el hombre en relación con el último grado (la inteligencia práctica). El modo en que el hombre se relaciona con la realidad es opuesto al de los animales; la inteligencia humana es *dinámica* en el mundo, al contrario de los demás animales, que es *estática* (Scheler, 1972, pp. 56-58). El hombre puede observar un determinado objeto disponible en la naturaleza y disponerlo independientemente del medio en que se encuentre; los animales, en cambio, aunque puedan actuar inteligentemente, no poseen esta capacidad⁸. Además, el espíritu marca la principal diferencia entre el hombre y los animales (Scheler, 1972, p. 56; De la Cruz, 2004, p. 1); por el espíritu, el hombre es libre frente al medio y a sus impulsos, a diferencia del animal, que está en una constante y estricta relación con su medio y con la satisfacción de sus impulsos (Reale y Antiseri, 1988, p. 507; López, 2013, p. 42).

8 Antonio Calderón (2011), al trazar la diferencia entre la conducta inteligente y la instintiva, observa que los animales poseen los instintos más perfectos que los hombres, que a su vez poseen los instintos retrasados. Esto no significa que el hombre no posea el instinto, sino que, a partir del uso de su inteligencia, el hombre perfecciona el “actuar instintivo” (p. 26). Al respecto, véase López, 2013, p. 45.

Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase de saber, que solo el espíritu puede dar entonces la propiedad fundamental de un ser “espiritual” es su *independencia, libertad o autonomía* existencial –o la del centro de su existencia– *frente a los lazos y a la presión de lo orgánico*, de la “vida”, de *todo* lo que pertenece a la “vida” y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante ser “espiritual” ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es “*libre frente al mundo circundante*”, está *abierto* al mundo, según expresión que nos place usar (Scheler, 1972, p. 55).

3.2 LA LIBERTAD

COMO VIMOS, el hombre puede objetivar los componentes de su medio y ocuparlos como desea (Scheler, 1972, p. 55). Si la presencia del instinto impele a la sobrevivencia, el hombre podrá razonar la mejor forma de disponer los objetos que le son accesibles para garantizar su sobrevivencia en alguna situación peligrosa. El hombre, como vemos, se relaciona con su medio por el instinto, pero, por la presencia del espíritu, este relacionamiento se caracteriza por darse libremente, de modo que el hombre está abierto al conocimiento de las posibilidades de su medio. El hombre puede ocupar el conocimiento que posee de su realidad y sus componentes en hacer de modo inteligente lo que el instinto le solicita y en satisfacer sus impulsos vitales, que, a diferencia del instinto, se relacionan más bien con las necesidades de la estructura física del cuerpo y sus órganos (Scheler, 1972, p. 34)⁹.

9 Hay que reforzar la diferencia entre el instinto y el impulso. Ya hemos señalado las características del instinto; su relación con la sobrevivencia de la especie, su periodicidad y su innatismo. El impulso está más bien relacionado con las necesidades del cuerpo. Por el instinto, el animal “sabe” cómo proceder; el impulso más bien solicita una satisfacción, por ejemplo, comer algo. Sucede que el impulso puede estar al servicio del instinto (Scheler, 1972, p. 38), como es el caso del impulso sexual (Scheler, 1972, p. 46). El hombre puede renunciar a los impulsos, eligiendo voluntariamente no satisfacerlos, demostrando así su libertad en la naturaleza, al contrario del animal, que no puede rechazarlos (Scheler, 1972, pp. 51, 59). Es precisamente esta libertad del hombre con respecto a sus impulsos lo que lo distingue de los demás animales (Ballén, 2010). La renuncia a los impulsos es ya una elección racional y demuestra cómo el hombre puede lidiar con diversas situaciones en la

Semejante ser espiritual tiene “mundo”. Puede elevar a la dignidad de “objetos” los centros de “resistencia” y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y, en que el animal se pierde *extático*. Puede aprehender en principio la manera de ser misma de estos “objetos”, sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda (Scheler, 1972, pp. 55-56).

Finalmente, cuando el hombre hace un uso instrumental de los objetos de su medio para la preservación de su vida propia o de su comunidad, o más bien, para mejorar las calidades de su vida propia o de los suyos, está claramente demostrando la presencia del instinto¹⁰. Al renunciar al medio como su condicionante y determinante, el hombre sigue presentando la conducta instintiva cuando se vale de este de modo inteligente para lograr lo que le solicita su instinto: satisfacer sus impulsos (Scheler, 1972, p. 109)¹¹.

3.3 *EL ESPÍRITU*

DE ACUERDO CON SCHELER, por la presencia del espíritu, el acto humano se desarrolla en tres *etapas*: (1) constatación de un objeto en el medio, independiente del estado en que se encuentran el hombre y el objeto (Scheler, 1972, p. 57); (2) represión del impulso con respecto a este objeto hallado, que consiste en una reflexión sobre este objeto; (3) modificación del objeto, de modo que les sirva a las pretensiones humanas (Scheler, 1972, p. 109; Ballén, 2010, p. 77). Es evidente que todas estas *etapas* del acto humano se establecen a causa de la primera característica del instinto. La constatación del objeto en la naturaleza, su modificación y su disposición parten de una relación de sentido entre el hombre y su medio: el hombre sólo constata, reflexiona y adecua lo que tiene sentido para él

vida de modo racional, sin ser puramente instintivo o impulsivo. El *no* que el hombre les da a sus impulsos es la posibilidad de construir su mundo como lo desea (Ballén, 2010, p. 75).

10 Y, quizás, *actuando instintivamente* (Ballén, 2010, p. 35).

11 Antonio de la Cruz Valles (2004) observa que el concepto de ser humano en Scheler articula el impulso y el espíritu (p. 3).

y le puede ser útil en su relación con el medio¹². El acto humano no conduce a hechos que no le sean de provecho al hombre. De este modo, las acciones espirituales demuestran la presencia del instinto.

En síntesis, cuando el hombre le dice *no* a sus impulsos y a su instinto, puede ocupar su energía reprimida para actividades espirituales¹³, que son superiores a los actos puramente impulsivos o instintivos. Esa energía reprimida es utilizada para el desarrollo de los actos espirituales, de modo que, también reprimido, el instinto es imprescindible para dichas acciones. Sometido a la voluntad humana, el instinto le permite al hombre actuar de acuerdo con su naturaleza racional¹⁴.

El hombre puede reprimir y someter los propios impulsos; puede rehusarles el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. (...) En este sentido ve también S. Freud en el hombre el “represor de sus impulsos” –en su obra: *Allende el principio del placer*–. Y solo porque es esto, puede el hombre edificar sobre el mundo de su percepción, un reino ideal del pensamiento; y por otra parte, puede canalizar la energía –latente en los impulsos reprimidos– hacia el espíritu que habita en él. Esto es: el hombre puede sublimar la energía de sus impulsos en actividades espirituales (Scheler, 1972, p. 72).

Hay hechos, actos y realizaciones que son propias del ser humano y que lo distinguen en la naturaleza. La moral, la concepción de sociedad y de Estado, la cultura, la religión, etc., están presentes en todas las sociedades porque pertenecen al conjunto de los actos propiamente humanos. El instinto, a su vez, es el punto de partida de este conjunto de actos pertenecientes al dominio humano (Scheler, 1972, p. 74)¹⁵. Scheler observa que es función de la antropología

12 Demostrando así la primera característica del instinto (Scheler, 1972, p. 35).

13 Según De la Cruz (2004), el espíritu y el impulso se encuentran en el ser humano (p. 10). Además de que el espíritu introduce sus ideas y valores en el impulso, la energía del impulso es suministrada al espíritu para que este realice sus actos; en esta línea, véase Astrada, 1928, p. 148. Un concepto semejante es el de sublimación. Según Scheler, la sublimación sería un proceso psíquico donde el hombre, al rechazar sus impulsos, los convierte en actividad espiritual (Scheler, 1972, pp. 84-85).

14 El instinto se relaciona, por ende, en algún grado con la conducta humana inteligente, aunque sea a través de un rechazo hacia él.

15 Sobre el instinto como trasfondo de los actos humanos o como “constructor de realidades en el mundo”, véase Volkmer, 2006, p. 87.

filosófica explicar estos hechos humanos a partir de la comprensión del hombre, que es tanto partícipe de la estructura de los grados del ser psicofísico, como poseedor del espíritu.

La misión de una antropología filosófica es mostrar exactamente cómo la estructura fundamental del ser humano, entendida en la forma en que la hemos descrito brevemente en las consideraciones anteriores, explica todos los monopolios, todas las funciones y obras específicas del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad. No nos es posible entrar en todos estos temas. Pero como conclusión vamos a dirigir la mirada hacia las consecuencias que resultan de lo dicho para la relación metafísica del hombre con el fundamento de las cosas (Scheler, 1972, p. 108).

Las realizaciones y los hechos específicos del hombre demuestran la presencia del instinto operante en él¹⁶. Los actos propios del dominio humano se justifican cuando se relacionan con las cinco características del instinto, señaladas en el primer apartado. Por otro lado, la sumisión del instinto a la voluntad humana ofrece la energía que el espíritu necesita para desarrollarse, siendo la presencia del instinto indispensable para los actos característicos del hombre mismo mediante su negación (Scheler, 1972, p. 74; Astrada, 1928, p. 155). En la cita anterior, Scheler menciona algunos actos del dominio humano de los que la antropología filosófica debe ocuparse. Tomaremos algunos de ellos para demostrar la presencia del instinto en la conducta humana, es decir, indagaremos sobre algunas realizaciones propias de la conducta humana y las relacionaremos con las características del instinto presentadas en el segundo apartado, para concluir que ellas son resultantes de la presencia del instinto en el hombre, pero de modo *sublimado*. De este modo, determinaremos que el instinto es necesario para surgimiento

16 Astrada (1928) demuestra que el concepto de espíritu en Scheler proviene del (y es semejante al) concepto griego de *logos*. Por el *logos*, el hombre posee una primacía en la naturaleza y una ventaja sobre los demás animales. Por lo tanto, el hombre puede conocer el mundo y adaptarlo a sus necesidades y deseos. Sin embargo, Astrada también observa que el instinto está involucrado en la actuación del *logos* (p. 155).

y desarrollo del hombre¹⁷. Los hechos humanos que vamos a presentar son: la concepción de moral; la conciencia de justicia; el establecimiento del Estado; la preservación de la cultura, la idea de nación y la religión.

3.4 *LA MORAL Y LA CONCIENCIA DE JUSTICIA*

EL ESTABLECIMIENTO DE LAS IDEAS Y CONDUCTAS MORALES son claras demostraciones de la presencia del instinto en el género humano. Si se entiende la moral como un conjunto de reglas predominantes en una sociedad, al cual todos se someten y respetan, la moral demuestra la existencia y el funcionamiento del instinto en el ser humano. La moral concuerda con todas las características del instinto, excepto la segunda: las reglas morales poseen sentido en la comunidad donde están establecidas de modo que, aun cuando algunas de ellas dejaran de tenerlo, estas reglas serán reemplazadas por otras. En la moral, el trasfondo de preservación étnica y cultural de una comunidad, de una costumbre común, es fuerte, o sea, apunta a la sobrevivencia de un comportamiento de un pueblo, de una comunidad¹⁸. Esto es exactamente igual a lo que veíamos como característico del instinto: estar al servicio de la especie. De esta manera, cuando uno respeta las reglas morales, tiene una relación con toda la comunidad que también las obedece y respeta.

Las reglas morales, en concordancia con el instinto, también son hereditarias, pasan de generación en generación; cuando se nace, las reglas morales ya están en funcionamiento, y uno las internaliza conforme crece y convive con su medio. De igual modo, uno tiende a reproducir esas reglas de modo espontáneo. Es verdad que ellas son aprendidas en la convivencia, a diferencia del instinto que es innato, pero la tendencia humana de crear la moral, preservarla y reproducirla, se asemeja mucho a la cuarta característica del instinto. Nótese que, semejante

17 Con esto quiero presentar dos ideas: primera, los hechos distintivos del ser humano demuestran las características instintivas descritas por Scheler y, segunda, el impulso instintivo rechazado es la energía para el actuar propio del ser humano; por lo tanto, el instinto está presente y es necesario para dichos actos.

18 Cabe a la voluntad humana *frenar* a los impulsos que puedan hacer daño a la conciencia moral, en nombre de su triunfo (Scheler, 1972, p. 86). En esta línea, José María Vegas (1992) observa que la persona se halla en una comunidad de personas, donde, además de constituir dicha comunidad, percibe la existencia del otro y es corresponsable por toda la comunidad (p. 56).

al instinto, no se elige nacer en una determinada sociedad, con determinados códigos morales; simplemente uno los aprende naturalmente y los reproduce sin darse cuenta, tal como el animal que también nace con determinados instintos, recibiendo los hereditariamente y desarrollándolos de modo espontáneo. Por último, las reglas morales siempre están listas para manifestarse: ellas están internalizadas en la mente de las personas, así se manifiestan siempre que se da la ocasión.

En esta línea, las ideas de justicia y ley también demuestran el instinto. Partiendo de la concepción contractualista¹⁹, las leyes son un contrato entre los hombres para que puedan vivir en paz, concordia y en comunidad; son establecidas en común acuerdo por toda la comunidad, y son hechas para toda la comunidad. En este sentido, la justicia significa *dar a cada cual lo que le corresponde*: si alguien comete un delito, debe ser castigado de acuerdo con lo establecido en las leyes. Los que buscan la honestidad y obedecen a las leyes deben ser tratados con dignidad y con aquello que está asegurado por esa obediencia. Las leyes están al servicio del orden, de la paz y de la *sobrevivencia* de la comunidad, y la justicia está al servicio del recto cumplimiento de esas leyes: si las leyes trabajan por la preservación de una sociedad, la justicia asegura que esas leyes estén en buen funcionamiento, garantizando de igual modo, la preservación de esa sociedad. Veamos cómo las ideas de ley y justicia, presentes en el género humano, demuestran la presencia del instinto.

1) Su desarrollo se da con un sentido. Se establecen las leyes y se aplica la justicia porque tienen sentido para la vida de las personas, le sirven al bien común y a la estabilidad de la sociedad. Una sociedad establece leyes de acuerdo con su realidad, con sus problemas, con su gente y con su medio y ejecutará la justicia a fin de proteger su estabilidad y el cumplimiento de las leyes. Hemos visto que el animal, según su conducta instintiva, no hace algo que no tenga sentido para él, lo mismo pasa con el establecimiento de la ley y de la justicia por el hombre, lo que demuestra la presencia del instinto en él.

2) La ley, exactamente igual que el instinto, no está hecha para eventos presentes, sino para situaciones que pueden venir a suceder en el tiempo. El hombre,

19 Tengo en mente *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau.

al identificar lo que es dañino para su convivencia en sociedad, y también a partir de experiencias pasadas, establece leyes que impiden que ese tipo de eventos sucedan. Luego, el establecimiento de la ley es una respuesta a lo que *puede venir a ser*, a lo que puede poner en riesgo la armonía de la sociedad. De esta manera, la concepción de ley, presente en la conducta humana, se asemeja al instinto. La justicia también, a la segunda característica del instinto, pues los hombres la ejecutan con cierta periodicidad, es decir, siempre que es necesario.

3) La característica quizás más fuerte de las concepciones de ley y de justicia es su servicio para el todo, para la sociedad. Recordando que partimos de la idea contractualista, la ley es un contrato entre los hombres para que puedan vivir en comunión y en armonía, y la transgresión a la ley corresponde a un daño a toda la comunidad. La ley está al servicio de la armonía, del bien común, de la paz, y la obediencia a la ley no se dice respecto a uno, sino a la colectividad. Lo mismo sucede con la idea de justicia, que protege el acuerdo común. El instinto está al servicio de la vida y preservación de la especie, lo mismo que las ideas humanas de ley y justicia, que dialogan con la manutención del orden y *sobrevivencia* de una sociedad.

4) Semejantes al instinto, las ideas de ley y justicia son *innatas y hereditarias*: no hay sociedad que funcione sin reglas, no existe ningún país sin un cuerpo legislativo y sin instituciones que garanticen el cumplimiento de las leyes. En la historia, el hombre de alguna forma siempre ha buscado reglas para poder convivir en armonía con los demás, de modo que es imposible convivir en una sociedad sin que existan reglas que permitan la sana coexistencia: también es imposible convivir en una sociedad que no penalice a los que impidan esa convivencia dañificando las reglas establecidas. El hombre por naturaleza busca el acuerdo, la regla, la ley, como si le fuera propio de su naturaleza, *innato*. En este sentido, la ley demuestra que el instinto está presente en la naturaleza humana.

Lo mismo ocurre con la idea de justicia: es propio del género humano *recompensar a los que actuaron bien y penalizar a los que actuaron mal*. Como hemos dicho anteriormente, el hombre alaba el *dar a cada cual según lo que le corresponde*. Por lo tanto, la justicia siempre es buscada de una forma u otra por el hombre, es un ideal muy fuerte para él. Por último, las ideas de ley y justicia, como ya hemos discutido aquí, resurgen entre las naciones; son defendidas en todos los periodos de la historia; mueven protestas y manifestaciones, y atraviesan generaciones,

fronteras, lenguas, naciones y periodos históricos, como si fuera algo propio del ser humano, tal como el instinto.

Por tanto, semejante a la quinta característica del instinto, la concepción de justicia y cuerpo legislativo siempre está lista para ser *materializada*. Siempre que se den las circunstancias correspondientes, irrumpe en el género humano la idea de establecer reglas fundamentales para la convivencia en sociedad, y la práctica de la justicia. Tal como en el instinto, el hombre puede perfeccionar las leyes de su nación y los modos de ejercer la práctica de la justicia. Si la concepción de ley y justicia son propias del género humano (Scheler, 1972, p. 108), la constante disponibilidad del hombre a aplicarlas y perfeccionarlas es una clara demostración de la conducta instintiva (Scheler, 1972, pp. 34-37).

3.5 EL ESTADO, LA NACIÓN Y LA RELIGIÓN

LA INSTITUCIÓN DEL ESTADO se relaciona con un país, un pueblo, con una identidad nacional o, al menos, con una tentativa de unificación²⁰. La función del Estado es la manutención y preservación de un país. Además de ser constituido por un pueblo, está a su servicio, de modo que todo lo que es hecho por el Estado y en nombre del Estado no se relaciona con ciudadanos individuales, ni con los dirigentes y responsables por el Estado, sino con la nación entera o con la sociedad que el Estado dirige. Cuando un ciudadano cumple con sus obligaciones, está contribuyendo, primero, para el buen funcionamiento de la estructura estatal y, luego, para la comunidad en general.

El Estado posee una relación de sentido con sus componentes. La concepción de Estado les interesa a los hombres porque, por medio de él, es posible mantener la unidad y funcionamiento de la nación y la identidad del pueblo. Además, el Estado está siempre al servicio de la generalidad de los ciudadanos. Si cada uno hiciera lo que quisiera en una sociedad, sin la mínima concordancia, aquella estaría condenada al fracaso, a la anarquía desreglada y a su término. Por lo tanto,

20 Sobre las relaciones sociales humanas y la constitución del Estado, país y sociedad, Giovanni Reale observa que el hombre, en cuanto sujeto espiritual, no solo está abierto al mundo, sino que también crea instituciones en las cuales se encuentra relacionado con el otro "yo" (Reale y Antiseri, 1988, p. 507). Nótese que Reale usa la palabra *contrato*, en línea con lo que presentamos sobre la concepción de justicia, en el apartado 3.4, y con la concepción de sociedad/nación aquí desarrollada.

seguir las leyes y los deberes patrios y cooperar para el buen funcionamiento estatal no es un acto que se realice respecto de la vida de una persona singular, sino de la preservación de la sociedad o país como un todo, exactamente igual a la conducta instintiva²¹. La capacidad de los hombres de organizarse en sociedades, fundar países y constituir el Estado demuestra la presencia del instinto en sus hechos (Scheler, 1972, p. 111).

De igual modo, la cultura, las artes, la religión, e incluso el idioma y la comunicación, actividades propiamente humanas a causa del espíritu (Scheler, 1972, pp. 108, 110-111), se predicán siempre de una comunidad de personas, además de constituirse como algo identitario de esta comunidad. Lo que marca la diferencia entre un país y otro es justamente la discrepancia de cultura, lengua, religión, etc. Estas actividades son la *esencia* de una nación, y, en nombre de ellas y de su sobrevivencia, se hacen esfuerzos desmedidos, incluso llegando a las armas y a la guerra. Los hombres, al preservar y defender su cultura, defienden su sobrevivencia en el mundo, demostrando así su conducta instintiva²².

El instinto de sobrevivencia del hombre está claramente manifiesto en la religión. Sería inconcebible para el hombre la producción de cultura y arte; la formación de una identidad patria; la construcción de un país y el establecimiento del Estado; la preservación de las costumbres e idiomas, si el hombre mismo simplemente desapareciera del mundo con el fin de su vida orgánica. Todos estos hechos son realizados por el hombre para su preservación, de modo que el fin de la vida contradice su impulso innato a la sobrevivencia. Del mismo modo, la religión es un rechazo al completo desaparecimiento del hombre en la muerte.

21 Véase Vegas, 1992, p. 56.

22 De acuerdo con Vegas (1992, p. 57), en Scheler, la persona común es constituida por las personas singulares, es decir, la “vida” de la persona común depende de los individuos singulares como un todo. “Persona común” puede ser cualquier institución, como la iglesia o el Estado. Además, la persona común es un *individuo espiritual*, tal como la persona singular: forma un cuerpo unísono entre todas las personas singulares. El instinto es la causa de esta característica del hombre de juntarse y hacer esta “*persona común unísona*”, pues la integración individual y colectiva en nombre de una institución demuestra el instinto de sobrevivencia de la especie actuando en el ser humano. En esta línea, Ballén (2010) señala que, por medio de la razón, el hombre crea una memoria en el tiempo o establece una tradición. Por ellas, el hombre pretende *mantenerse* en el mundo. De este modo, demuestra el instinto de sobrevivencia de la especie (p. 41).

Mas el hombre podía también seguir el invencible *impulso* de salvación, no sólo de su ser individual, sino primariamente de todo su grupo, y utilizar el enorme *exceso* de *fantasía* –innato en él, y que le diferencia del animal– para poblar esta esfera del ser con figuras caprichosas, refugiándose en su poder mediante los ritos y el culto, y “tener así las espaldas guardadas” de alguna manera, cuando pareciese que el acto de emanciparse de la naturaleza y objetivarla y alcanzar simultáneamente su *ser propio* y la conciencia *de sí mismo* iba a hundirle en la pura *nada* (Scheler, 1972, pp. 108, 110-111)²³.

La religión anuncia la salvación de sus fieles y, para ello, establece preceptos, dogmas y conductas que exploran la fantasía y las capacidades del hombre de imaginar y trascender –característica que los animales no poseen–, siendo esto último una actividad profundamente espiritual. La religión puede condenar los impulsos humanos que contradigan sus preceptos, pues es un agente moral (Scheler, 1972, p. 74)²⁴. El instinto, en cuanto conducta que se relaciona con la especie, opera en la constitución de la religión si se tiene en cuenta que ella puede establecerse en una comunidad de seres humanos, prescribiéndoles su concepción moral. De este modo, la religión posee la fuerza para mantener una comunidad de hombres unidos, en armonía con los mismos preceptos y principios e impidiendo que se desate la discordia que amenaza esta comunión entre ellos.

Podríamos observar, por último, que la religión posee la mayoría de las cinco características del instinto. 1) La religión puede ser interpretada como algo íntimo para su practicante, de modo que ella posee un profundo sentido para su vida. Así mismo, la religión no se relaciona solamente con una persona individual, sino con una comunidad de otros practicantes. 2) La religión está presente en los momentos más importantes de la vida; en los casamientos, en la muerte, en los momentos históricos, en feriados, en fin, se manifiesta con algún ritmo.

23 Al respecto, Ballén (2010) observa el rechazo del hombre por los límites de lo orgánico, como una forma de predominar en cuanto especie humana. En el pasaje citado se ve claramente el funcionamiento del instinto, tanto en la elección del hombre por la vida, como en la objetivación del mundo para sus intereses (p. 76).

24 En este pasaje el rechazo al impulso es energía para las actividades espirituales, así que, si la religión es una actividad espiritual, también parte de un *no* a los impulsos que puedan ser contradictorios a sus preceptos (Scheler, 1972, p. 87).

3) Como se vio en el párrafo anterior, la religión puede relacionarse con una comunidad de hombres, servirles de referencia moral y fundamento de su unión, de tal manera que no se relaciona con un adepto, sino con la comunidad en general. 4) El adepto de la religión está siempre listo para actuar de acuerdo con los preceptos de su fe. Así, lo que concierne a la doctrina de la religión siempre puede manifestarse en los actos de sus adeptos, dadas las condiciones en las cuales la doctrina de la religión dialoga.

4. Conclusión

EN EL HOMBRE se encuentra el instinto y el espíritu. El actuar espiritual es lo concerniente al ser humano, mientras que el instintivo predomina en los animales irracionales. Mas en el hombre también está presente el instinto, por lo que surge así el problema de la presente investigación: la relación entre el instinto y el acto humano racional. Se demostró que el instinto está presente en los actos propiamente humanos y, de igual modo, en las manifestaciones del instinto a través de los actos espirituales. De esta forma, queda resuelto el problema de la relación entre la presencia del instinto en el hombre y su conducta racional e inteligente: el instinto sigue presente en el hombre, y esto no coacta sus actos racionales; además, vimos que los actos propios del ser humano manifiestan la presencia de su instinto.

También se demostró que, a diferencia del animal, el hombre puede objetivar su medio de forma que le sirva para su satisfacción. Entonces, cuando recibe un impulso instintivo, el hombre puede planear la mejor forma de satisfacerlo de modo inteligente y racional. Así, su actuar cumple el instinto que posee, como también lo señala Astrada (1928). En esta línea, vimos que el hombre puede rechazar sus impulsos y ocupar la energía resultante para los actos espirituales (De la Cruz, 2004). El acto espiritual parte de la negación al impulso; luego, la presencia del instinto es necesaria porque, por medio del rechazo a su impulso, es posible para el hombre actuar de acuerdo con su naturaleza racional.

Los hechos propiamente humanos, que se desarrollan por la presencia del espíritu, demuestran, en general, rasgos instintivos. Presentamos la moral, la conciencia de justicia y el Estado, que, de acuerdo con Scheler, deben ser trabajados por una antropología filosófica como demostraciones de la presencia

y operación del instinto en el hombre. Ellas se justifican en el instinto, pues demuestran las características que fueron presentadas en el segundo apartado. En general sostuvimos que, cuando el hombre crea instituciones como el Estado o el país, produce cultura o contribuye para la preservación de una conciencia moral, está demostrando la presencia de su instinto. Estas creaciones humanas no se relacionan con una persona individual, sino con una comunidad, con una sociedad en general, y hablan respecto de la preservación de su identidad, de la vida de esta sociedad (Vegas, 1992). Este aspecto de los hechos humanos está plenamente de acuerdo con el instinto, teniendo en cuenta que este último prima por la sobrevivencia de la especie, y no de un individuo particular. Por consiguiente, se demuestra que el instinto está presente en la conducta humana racional, inteligente y, en fin, en los actos espirituales del hombre.

Referencias

- Astrada, C. (1928). Max Scheler y el problema de una antropología filosófica. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 2(9-10), 139-171. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/REUNC/article/view/6926>
- Ballén, J. S. (2010). Esquela a la antropología fenomenológica de Max Scheler. *Universitas Philosophica*, 54(27), 55-84. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11062>
- Calderón, A. (2011). “El puesto del hombre en el cosmos”, o “el cosmos un lugar para el hombre”. *Revista de Ciencias Religiosas*, 20(2), 139-171.
- De la Cruz Valles, A. (2004). El concepto de espíritu en la antropología de Max Scheler: un estudio sobre “El puesto del hombre en el cosmos”. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, (31), 1-12. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/scheler31.pdf>
- López, A. F. (2013). La antropología filosófica personalista de Karol Wojtyła y la defensa de la dignidad humana. *Cuestiones Teológicas*, 41(96), 445-464.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (J. A. Iglesias, Trad.). Editorial Herder.
- Scheler, M. (1972). *El puesto del hombre en el cosmos* (J. Gaos, Trad.). Losada.
- Vegas, J. M. (1992). *Introducción al pensamiento de Max Scheler*. Fundación Emmanuel Mounier.

Volkmer, S. A. (2006). *O perceber do valor na ética material de Max Scheler*.
(Tesis de maestria). Pontificia Universidad Católica do Rio Grande do Sul.
<https://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/3560>



LA RAZÓN COMPLEJA COMO BASE DEL PENSAMIENTO COMPLEJO

RICARDO GONZÁLEZ PALACIOS*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.rcpc

RESUMEN

El presente escrito tiene como propósito señalar algunas características de un nuevo tipo de razón que se basa en el pensamiento complejo y en sus principios: dialógico, hologramático y transdisciplinar, y su estrecha relación con el componente humano, el cual involucra la relación entre lo emocional y lo racional. Para lograrlo, el artículo está dividido en tres partes. La primera parte señala algunas limitaciones que ha tenido el paradigma científico moderno clásico, especialmente desde la desviación del concepto de la razón gestado en la Ilustración; la segunda parte señala cómo, a su vez, la tendencia posmodernista no solo critica los alcances del proyecto moderno, sino que lanza una negación de los discursos basados en la ciencia y en la razón (ilustrada) e invita a las posturas relativistas extremas, y, en la tercera parte, se nombran algunas características que debe tener un nuevo tipo de razón basada en el pensamiento de Morin.

Palabras clave: razón; pensamiento; complejidad; paradigma científico

* Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, Hermosillo, Sonora, México.

Correo electrónico: ricardoonzal@hotmail.com

Para citar este artículo: González Palacios, R. (2021). La razón compleja como base del pensamiento complejo. *Universitas Philosophica*, 38(77), 161-184. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.rcpc

Este artículo deriva de la reflexión de una de las partes de la tesis doctoral en Pensamiento complejo denominada “El sujeto cognoscente como fundamento de la reivindicación del sujeto humano”.



COMPLEX REASON AS A BASIS FOR COMPLEX THOUGHT

ABSTRACT

The present text aims to point out some characteristics of a new type of reason that is based on complex thinking and its principles: dialogical, hologrammatic and transdisciplinary (among others) and its close relationship with the human component, which involves the relationship between the emotional and the rational. To achieve this, the article is divided into three parts. The first part indicates some limitations that the classical modern scientific paradigm has had especially since the deviation of the concept of reason developed during the Enlightenment. The second section points out that the postmodernist current, at its turn, not only criticizes the reach of the modern project but also launches a denial of discourses based on science and (the enlightened) reason and invites extreme relativistic positions. The third and final section addresses some characteristics of a new type of reason based on Morin's thought.

Keywords: reason; thinking; complexity; scientific paradigm

La ciencia avanza más por sus errores que por sus aciertos.

Edgar Morin

A PARTIR DEL RENACIMIENTO, la ciencia se ha caracterizado por crear modelos de entendimiento y comprensión de la realidad, ha pasado por constantes cambios de prácticas, planteamientos, métodos experimentales y epistemológicos. Cada uno de estos cambios se ha desarrollado de acuerdo con la cosmovisión y necesidad del hombre en su contexto histórico, social y cultural. De hecho, los planteamientos científicos han influido de manera significativa en el devenir del ser humano, ya sea beneficiándolo o perjudicándolo; beneficiándolo, porque los grandes logros lo condujeron a desprenderse de mitos y creencias teocéntricos y geocéntricos llevándolo por un nuevo camino de descubrimientos científicos y tecnológicos.

La ciencia lo condujo a nuevos estados de conciencia, renovando el interés por sí mismo y su nuevo lugar en el cosmos. En contraste con estos beneficios del método científico, también provocó efectos contrarios, es decir, una serie de desastres ambientales, políticos y culturales que han desbocado los buenos propósitos que tenía la ciencia.

Ante las diversas formas en que la ciencia ha tenido que definirse y redefinirse, a partir del inicio de la ciencia moderna en el Renacimiento, cabe resaltar cómo los científicos o académicos han asumido una posición de acción/pensamiento frente a los cambios de paradigma, especialmente durante el siglo XX. Por esta razón, este ensayo tiene como epicentro resaltar cómo los científicos han relacionado su quehacer con algunas de las siguientes tendencias epistemológicas de la razón: (1) mantenerse en el paradigma científico clásico; (2) desconocer y rechazar los logros alcanzados en la modernidad y su método científico, propia del científico posmodernista, y (3) pensar y repensar lo logrado hasta el momento para construir nuevas categorías de análisis de aprehensión de la realidad.

Para comprender la importancia que tienen estas tendencias en el presente análisis se describirán sus principales características y alcances.

1. Tendencia a continuar con el paradigma científico clásico

LOS LOGROS ALCANZADOS EN LA MODERNIDAD a través del método científico no pueden ser negados ni desprestigiados, pero lo que sí se puede poner en la

palestra es el uso avieso de esos avances por parte del ser humano en nombre de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Desde esta perspectiva, los avances científicos tenían como base legitimadora la razón, la cual despertó al gigante de la modernidad del sueño (o pesadilla) del oscurantismo de la Edad Media. Una razón que fue el resultado del trabajo intelectual y práctico de grandes filósofos e investigadores como Galileo y Copérnico, genios que incorporaron en el espíritu humano la necesidad de satisfacer su curiosidad por medio de categorías de análisis más allá del poder divino y celestial. Es magno el aporte de estos grandes hombres, pero es aún más monumental el aporte del filósofo y matemático René Descartes, quien además de poner a la razón como eje fundamental del conocimiento, desarrolló un método para establecer nuevas preguntas, nuevos cuestionamientos y, en consecuencia, nuevas respuestas. Bajo esta visión se construyeron niveles de aprehensión del conocimiento cada vez más elaborados al servicio de la humanidad, movimientos más racionales, dando origen a una revolución basada en la observación de fenómenos con un enfoque sistemático, constante, detallado y objetivo. Estos últimos permitieron apartarnos de las teorías teocéntricas y geocéntricas que sumían y reprimían el espíritu humano. De acuerdo con Hernández y Salgado, el legado de Descartes tiene tres aspectos primordiales:

Podemos evaluar el racionalismo cartesiano teniendo en cuenta sus principales rasgos: la expresión de un nuevo método racional del pensar, la llamada *duda metódica*; la afirmación de la *subjetividad (cogito)* como primera verdad; una nueva teoría del concepto de idea en general y de la idea de substancia en particular; finalmente, el mecanicismo como paradigma o concepción general del orden y funcionamiento del universo (p. 11).

Este pasaje deja ver el avance del pensamiento de Descartes para el desarrollo del paradigma científico moderno, especialmente en tres aspectos: el científico, el metodológico y el epistemológico. En cuanto al primero, se resalta la utilización de las matemáticas como ciencia segura, una razón matemática que descubriría los enigmas de la realidad llevándola a una sistematización formal y por lo tanto a verdades absolutas.

Del segundo aspecto Hernández y Salgado (2011) señalan que Descartes fundamentó su propuesta científico-filosófica en un principio metodológico

denominado las cuatro leyes: evidencia, análisis, deducción y comprobación. En dicha propuesta, los objetos de estudio se aislaban en sus partes más simples para encontrar verdades absolutas, llevándolos a pruebas para comparar sus resultados una y otra vez y así obtener un conocimiento razonable y objetivo de la realidad.

El tercer aspecto muestra que el nuevo método cartesiano tiene como misión convertir a la filosofía en un camino racional hacia la verdad, que se evidencia en la que sería la frase más célebre de Descartes: “*cogito ergo sum*” (“pienso luego existo”). Así, la duda desde el *cogito* cartesiano se transformó en fundamento para generar todo conocimiento y poner a prueba lo preestablecido; una duda basada en la razón, ya que, como apuntan Hernández y Salgado (2011), Descartes decía: “no puedo dudar de aquello que consiga racionalmente, porque esto lo habré hallado de acuerdo a un método estrictamente racional” (Hernández y Salgado, 2011, p. 7).

Para el filósofo José Pablo Feinman (2008), Descartes es un héroe del pensamiento. Esta afirmación tal vez se sostenga porque, por un lado, la filosofía de Descartes se desarrolla en un contexto histórico que no acepta el cuestionamiento ni la reflexión filosófica más allá de la idea de Dios como principio de causa y efecto de todo conocimiento. Por otro lado, porque Descartes rescata la subjetividad del hombre a través de la duda metódica, es decir, el dudar de todo lo que se piensa y de todo conocimiento dado por verdadero.

Se trató, así, de una enorme revolución en la filosofía del conocimiento y una propuesta que invitaba a dudar de todo lo establecido en la teología del tomismo aristotélico y de las demás verdades impuestas; el *cogito ergo sum* abría las puertas a que el hombre se subleva, que despertara su subjetividad, que comenzara a adquirir, como diría Kant, la mayoría de edad. Esto llevaría al hombre a una conciencia crítica de su entono y a no dar por hecho las verdades impuestas por los sistemas de opresión y de dominación del pensamiento.

En el legado de este nuevo paradigma cartesiano, el conocimiento se transforma en un producto humano dinámico y transigente, que posteriormente se aceptará como la nueva cosmovisión aprobada masivamente, desatando “la decadencia del mundo antiguo y la búsqueda de nuevos elementos integradores lo suficientemente espirituales y estables como para garantizar la solución de las rupturas sociales y culturales que los seres humanos tenían ante sí” (Hernández y Salgado, 2011, p. 15).

Como ya se ha señalado, la base estructural del pensamiento y método de René Descartes es la razón: “la búsqueda de los fundamentos del saber en el *Discurso del método* establece a la *razón* como fundamento de coherencia para producir un conocimiento científico nuevo por su formulación y su justificación” (Hernández y Salgado, 2011, p. 5), de ahí que la razón se convirtiera en la nueva fuente de conocimiento y reflexión que remplazó al Dios del medioevo.

Bajo la razón se construyó y se fortaleció la modernidad, se creó una nueva deidad a la cual el hombre moderno positivista le rindió culto y veneración. “La ruptura de las ataduras intelectuales se realizó sobre la base material que le conferirían las nuevas formas de vida y un principio de unificación y legitimidad nuevo: la razón” (Hernández y Salgado, 2011, p. 6).

Frente a la mirada de la nueva deidad y a los grandes avances incorporados por Descartes, que influenciaron en la producción del conocimiento tecnocientífico moderno, hay que señalar las implicaciones negativas de la razón, las cuales han llevado a que el mismo concepto actúe en contra de un avance científico basado en el humanismo. La razón es, así, un concepto que al mismo tiempo que construía y fortalecía la modernidad, poco a poco fue produciendo visiones sesgadas del humanismo. “Según esta crítica, propiamente contemporánea, no solo se denuncia la razón por demasiado razonable; es denunciada por desrazonable” (Morin, 1984, p. 298). De esta manera, la razón, en la cual se basa el paradigma tradicional científico, transformó su misión liberadora en: (1) razón como mecanismo de dominación y (2) razón como incapacidad de abordar la realidad.

1.1 LA RAZÓN COMO MECANISMO DE DOMINACIÓN

ES CLARO QUE EL MODELO CLÁSICO DE HACER CIENCIA establece relaciones de dominación con el interés de mantener el orden establecido. El modelo científico y sus avances se han puesto al servicio de los grupos privilegiados, desviando los progresos hacia el interés particular y no hacia el interés general. De esta forma, la razón como pieza fundamental en la construcción de la modernidad ha servido para justificar esta dominación y ha contribuido a incorporar la amnesia colectiva sobre los procesos sociales, especialmente desde que las leyes del mercado orientan la producción intelectual y científica

Pero, ¿a qué tipo de razón se hace referencia? Tengamos presente que la razón fue el eje de la Ilustración, “en el más amplio sentido de pensamiento progresivo, [que] ha perseguido el objetivo de quitar a los hombres el miedo y convertirlos en señores” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 21). De este modo aparece el reparo frente a cómo la razón, que en su lógica debía emancipar y llevar al hombre al pleno conocimiento para romper lazos de tiranía y opresión, se transformó en un agente de manipulación que terminó emplazando un régimen autoritario por otro, el régimen feudal por el del capitalismo, el cual ofusca el pensamiento social crítico y lo sustituye por la lógica de la eficiencia económica.

Presenciamos así un debilitamiento del verdadero concepto de razón, ya que este tenía la pretensión de conseguir la plenitud del pensamiento y la libertad suprimida por opresión y esclavitud, pues, como apuntan Adorno y Horkheimer (2007), “no albergamos la menor duda de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado” (p. 7). Pero, paradójicamente, los mismos autores cuestionan “cómo es posible que, en el proyecto moderno, el cual pretendía sacar lo mejor del hombre, haya terminado en una nueva forma de barbarie” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 21).

Queda en evidencia que la razón utilizada como elemento de dominación, según lo señalado por Adorno y Horkheimer, puede servir para cualquier fin, ya que “la razón instrumental se acomoda a todo, ofrece sus servicios tanto a los adversarios de los valores humanitarios tradicionales como a sus defensores” (Horkheimer, 2002, p. 62), hasta prestar sus bondades para el desarrollo de la guerra. En definitiva, *la razón instrumental* tiene como fin relativizar los axiomas que haya podido alcanzar la razón justificada en la humanidad, para confundir al individuo en un mar de propaganda sin sentido, la cual desvía el verdadero sentido de la razón, perpetuando y reproduciendo el sistema económico-social. Bajo esa razón instrumental devino el desarrollo de la Ilustración y, por lo tanto, de su perversión calculista que todo lo mira desde una visión positivista y fragmentaria, que diviniza a la ciencia, al progreso y a la técnica hasta tal punto que el pensamiento cobija nuevamente al mito de la Ilustración.

El mito de la Ilustración, que no trasciende y que por sí mismo se explica dejando fuera los cuestionamientos filosóficos, sin consciencia ética y moral de todo lo que planteó en beneficio del hombre, queda en un discurso basado en ideales y formalidades que, gracias al mismo sistema, es imposible de alcanzar.

El culto cognitivo a lo ideal, lo exacto y lo trascendente sobrevivió la época. El nuevo saber científico en la modernidad conservó las nociones de saber exacto y trascendente, solo que las construyó al margen y por oposición a la espiritualización medieval (Delgado Díaz, 2011, p. 6).

Debido a esta desviación del propósito de la razón, el ser humano se encuentra en una era donde se hunden los ideales humanistas y se privilegia el medio (sin importar el cómo) para alcanzar los fines de progreso y rentabilidad calculada del sistema. Por tanto, en palabras de Morin (1984) el concepto de razón se transforma:

La razón se vuelve loca cuando se convierte a la vez en un puro instrumento del poder, de las potencias y del orden, y, al mismo tiempo, en fin, del poder y de las potencias; es decir, cuando la racionalización no sólo se convierte en instrumento de los procesos bárbaros de la dominación, sino cuando al mismo tiempo ella misma está consagrada a la instauración de un orden racionalizador, en el que todo lo que perturbe este orden se convierte en demente o criminal (p. 303).

Pero, como señala Wellmer (1993), la Ilustración “esperaba de la razón algo distinto y mejor que el mero progreso técnico, económico y administrador” (p. 97). Al fallar frente a esta exigencia, la razón ha conducido al inevitable camino del desencantamiento de la modernidad y su idea de científicidad, progreso y verdad. Para Max Weber (1964) este desencantamiento del mundo sucede cuando se *racionalizan*¹ las manifestaciones culturales en un proceso creciente de desarrollo y especialización. Esta secularización y separación de lo sagrado conduce a que la ciencia no sea capaz de construir nuevos valores de esperanza y, por el contrario, cause desintegración y desesperanza, pérdida de fe en la salvación humana y la

1 Edgar Morín distingue claramente los conceptos de *racionalidad*, *racionalización* y *racionalismo*, que aunque tienen un origen común en la razón ilustrada deben ser diferenciados de la siguiente manera: (1) racionalidad: es el establecimiento de la adecuación entre una coherencia lógica (descriptiva, explicativa) y una realidad empírica; (2) racionalismo: es una visión del mundo que afirma el acuerdo perfecto entre lo racional y la realidad del universo, excluyendo lo irracional y lo arracional; (3) racionalización: es una visión coherente, totalizante del universo, a través de datos parciales o un principio único. En esta lógica se puede considerar la razón actual como una racionalización que obedece al principio de rendimiento, eficacia y ganancia económica que determina o subordina los aspectos políticos, sociales y económicos de la población.

muerte del espíritu humano. La racionalización del mundo moderno es el *desencantamiento*; esta ha terminado por producir una constante irracionalidad que lleva a la vida y su ideal de modernidad a una profunda crisis de legitimidad y acción.

Este tipo de razón tiene como resultado la reducción progresiva del horizonte humano, una crisis provocada por la idea burguesa de sociedad, la cual solo obedece a los intereses técnicos y calculados de la ganancia. Además, deshumaniza al hombre y lo convierte en instrumento para reproducir el sistema capitalista. En este proceso el hombre es aislado, fragmentado y desprovisto de su capacidad crítica. “Ahora bien, por dondequiera que se difumine o se disuelva la idea humanista haciéndose cada vez más frágil, que se retire el fermento crítico, la racionalización cerrada devora a la razón” (Morin, 1984, p. 300).

A causa de esta instrumentalización, el ser humano ha perdido su rasgo de identidad como ser que decide (con autonomía y creatividad), por tanto, este tipo de razón desconoce y desdibuja el papel del sujeto humano; es más, esta razón no solo lo desconoce, sino que por su medio se implementa una estrategia que lo invisibiliza. “Todo lo que, en la historia humana, es ‘ruido y furor’, todo lo que se resiste a la reducción, pasa al triturador del principio de economía-eficacia”. (Morin, 1984, p. 299). El hombre es entonces reducido a un actor-herramienta del sistema, una pieza mecánica que necesita ser pulida y tratada para tal fin.

La razón implementada por el modelo científico de la modernidad (instrumental) ha demostrado la incapacidad de comunicación entre autores, ha desprendido a los hombres de su sentido crítico y de la oportunidad de decidir su destino. El sujeto pensante pierde sus cualidades y características y capacidad de implementar un proceso dialógico. Lo expuesto desemboca en el interés de dominación que aliena a los dialogantes, una visión totalizante que excluye la condición humana.

La autodestrucción del sujeto humano se ha extendido al plano político y social, donde se generan políticas y estrategias medibles y despojadas de humanidad; el sujeto es visto como un ser abstracto y fragmentado, sumergido en una propaganda sin sentido, la cual hace pensar que es la única alternativa de la sociedad. La dominación, en la concepción de Gramsci², es el resultado de toda esa manifestación opresora que desdibuja el papel del sujeto humano, histórico, político y de derechos.

2 El pensamiento de Gramsci toma fuerza con la implementación de la globalización en los años noventa del siglo XX. Su tesis se convierte en una de las principales críticas al pensamiento único,

En síntesis, la hipertrofia de la razón instrumental ha conducido a la desviación del verdadero concepto de razón que había impulsado los valores de libertad y autonomía de la Ilustración. Por eso, la razón de la Ilustración no cumplió con su cometido, solo quedó en los medios, en la instrumentalización de medios que superaron los fines. Ello resultó ventajoso para las clases privilegiadas, las cuales han visto con beneplácito este proceso que les ayudó a mantener sometidos y dominados a los demás hombres, despojándolos de su humanidad y convirtiéndolos en sujetos fabricados según la necesidad del mercado. En definitiva, la razón instrumental con la que se desarrolla el modelo científico es una estrategia de dominación del hombre por el hombre.

1.2 LA RAZÓN COMO INCAPACIDAD DE ABORDAR LA REALIDAD

ESTE APARTADO destaca la incapacidad del modelo científico moderno para abordar o explicar las realidades sociales señaladas en los siguientes cuatro aspectos:

El primero se refiere a la *relevancia que se les da a unas investigaciones* sobre otras. Se les da mayor preeminencia a las investigaciones de ciencias que desarrollan avances científicos o tecnológicos que generan ganancias sobre las investigaciones con un carácter humanista. Esto ocurre por el simple hecho de que, bajo la lógica de la razón de eficiencia, las investigaciones en humanidades no generan ganancia, pero sí gastos supuestamente innecesarios para el sistema. Por lo tanto, los problemas sociales de la población no son abordados y mucho menos solucionados a través del método científico tradicional.

El paradigma tradicional de la ciencia moderna presenta una ruptura epistemológica entre la teoría y la realidad, de manera que no se instaure sobre la realidad y sus problemáticas. En contraste, dicho paradigma se dispone sobre modelos fabricados en laboratorios y una extrema formalización del saber, la cual conduce a una interpretación mecanicista de los fenómenos sociales, históricos y culturales de las sociedades contemporáneas.

especialmente con sus conceptos de hegemonía y dominación. Gramsci entendía la hegemonía como los procesos de dominación de un grupo sobre otro de su mismo tipo; esta hegemonía-dominación es ejercida por medios de control social desde la economía y la política, y fundamentalmente desde la cultura a través de la religión, el sistema educativo y los medios de comunicación. Véase Gramsci, 1978 y 1986.

El segundo aspecto de *la incapacidad de la ciencia* para abordar la realidad está atado a las contradicciones presentadas por el sujeto y su relación con el desarrollo del método científico tradicional moderno. Esta relación se condensa en tres aspectos: (1) la separación del sujeto y su contexto; (2) la contraposición entre sujeto y objeto; y (3) la desconexión del sujeto con las emociones.

Para entender la importancia de estos aspectos es preciso notar que la relación entre el sujeto y el objeto se refiere a la separación creciente entre el sujeto que observa y el contexto estudiado, es decir, un alejamiento y desconocimiento entre el uno y el otro. Así el sujeto es separado de su contexto natural y queda sometido en ambientes perfectos de investigación o hiperrealidades³. La separación del sujeto de su contexto no contempla las condiciones externas naturales y, por tanto, desconoce los fenómenos inesperados característicos del contexto natural de estudio.

Lo anterior indica que la razón desliga al sujeto del objeto, no establece relaciones de comprensión entre estos, y se aparta del conocimiento para acercarse a expresiones no argumentadas, de manera que se vuelve al pensamiento del medioevo del cual se quería salir.

Por otro lado, el modelo científico moderno tradicional y basado en la razón no acoge lo arracional ni lo irracional del sujeto. Precisamente, estos conceptos de *arracional* e *irracional* designan todo aquello que el sujeto expresa de una forma espontánea y llena de sentimiento (creencia, mito, pasión). “Al mismo tiempo, el sujeto fue reducido a razón, al desechar o desvalorizar el resto de sus componentes, pasión y sentimientos entre ellos” (Delgado Díaz, 2011, p. 6). El sujeto fuerte de la modernidad no contempla un sujeto lleno de emoción e incertidumbre, pues este debe siempre actuar bajo los principios reguladores de la razón. En consecuencia, el *homo sapiens demens*⁴ es desechado, ya que se escapa a la lógica de la razón que lo tilda de irracional o arracional.

El tercer aspecto radica en transformarlo “irracional en racional” (Hinkelammer & Mora, 2001). Esta es una característica permanente del modelo científico

3 Jean Baudrillard (1997) define las hiperrealidades como sociedades perfectas con ambientes perfectos que evitan la objetivación del ser dejándolo envuelto en un sinsentido de pasiones y deseo.

4 El *homo sapiens demens* hace referencia al hombre con afectividad intensiva, invadido por lo imaginario de su sentido existencial, lleno de reacciones inestables e inciertas, alimentado por un mundo que se debate entre lo real, lo imaginario, lo objetivo y lo subjetivo.

tradicional en donde las acciones de explotación se convierten en eje fundamental de la razón. Estas acciones son disfrazadas como propósitos de emancipación y desarrollo, y en ellas se disuelve lo humano como objeto de dominación. Una razón alejada cada vez más de su verdadero propósito, la razón instrumental deja como irracional todo aquello que no se somete a la verificación técnica experimental y formal.

El último aspecto está vinculado a la fragmentación y especialización del saber. Como afirma Morin (1984), la ciencia se ha enfrascado en una continua atomización del saber y el conocimiento, perdiendo el horizonte humano. Como consecuencia de esta mega especialización no se puede concebir un mundo *complejo* de relaciones en las que se intercambia información y saberes entre lo humano (sujeto), lo natural (*res extensa*) y lo espiritual (*homo demens*).

Teniendo en cuenta estas consideraciones es necesario plantear fórmulas que generen alternativas para repensar y reflexionar sobre el modelo actual de la ciencia, corrigiendo y redireccionado los esfuerzos por recuperar lo verdaderamente importante: la vida del ser humano en todas sus manifestaciones: biológica, política, económica, cultural y social.

A consecuencia de la desviación de la razón del método científico, la modernidad contempla una profunda crisis desencadenada por la suma de problemas que comenzaron desde su conformación en el siglo xv. Los problemas abarcan aspectos ambientales generados por una revolución científica industrial sin ética con el medio ambiente y con el propio hombre; más aún, los problemas derivados del interés humanista conducen a desconocer e invisibilizar a actores históricos o, en otras palabras, al propio hombre. Por otra parte, los problemas políticos se agudizan al ceder el poder a organismos transestatales, haciendo que el Estado nación pierda legitimidad como entidad político-administrativa. En cuanto a problemas culturales, se radicalizan posturas cosmológicas que desembocan en “guerras santas” causando temor y zozobra dentro de la población civil.

2. Tendencia posmodernista

LA POSTURA POSMODERNA DESCONOCE o contradice lo alcanzado por el modelo científico tradicional, especialmente en cuanto a los ideales de libertad, progreso y los grandes relatos humanistas. Sin embargo, los cuestionamientos de

la posmodernidad son acertados: el deterioro ambiental, el incremento de la desigualdad, la exclusión social, el debilitamiento del Estado o la impotencia frente a organizaciones supraestatales que guían políticas a nivel global, el incremento de economías ilegales, la pérdida de confianza en las instituciones sociales, la especulación financiera, el aumento de enfermedades crónicas como el cáncer y el desprestigio ético global de la democracia. Si bien todas estas han sido críticas señaladas por autores posmodernistas, las mismas habían sido resaltadas por autores con formación crítica del pensamiento, pero que, al contrario de los posmodernistas, no desecharon la idea humanista de la modernidad, sino que respondieron afirmativamente cómo redireccionarla y corregirla de nuevo a su fin: la realización del hombre como ser lleno de humanidad.

2.1 *EL FIN DE LA HISTORIA Y LA RAZÓN*

NO ES DE EXTRAÑAR que nuestra historia esté formulada por parámetros occidentales y suponga que toda la historia sea vista del mismo modo: un determinismo histórico (historicismo) característico de la ciencia decimonónica. La posmodernidad radica su crítica en este punto, y por esto postula el final de una historia universal o el fin de la historia, asegurando que no solo hay una, sino que hay muchas historias, de cada pueblo, de cada cultura, de cada nación, es decir, infinidad de historias y de formas de vida.

El final de la historia trae consigo otros finales: el final de la modernidad y su razón, el final de la Ilustración, el final de los *metarrelatos* y, con ello, la pérdida de la certidumbre, del racionalismo moderno y de la fe en el progreso.

En adición, el fin de la historia está estrechamente ligado a la concepción del progreso y la razón de la humanidad, una idea de la tradición judeocristiana mesiánica cuyo fin es otorgar la felicidad y libertad absoluta del hombre en el denominado paraíso. Fueron los judíos y cristianos los que introdujeron este concepto, postulando una meta hacia la que se dirige el proceso histórico: “la noción teleológica de la historia” (Carr, 1983, p. 173). En este momento la historia adquiere un carácter escatológico y finalista, que implica un final en la idea de progreso basado en la razón. Esta noción se cultivó hasta que alcanzó su clímax con los racionalistas de la Ilustración, para quienes la historia se convirtió en el progreso hacia la consecución de la perfección terrenal y de la condición humana.

Téngase en cuenta que las ciencias sociales desde sus comienzos, entre ellas la historia, tenían la misión de comprender y explicar la realidad, controlar y planificar el futuro, someter la naturaleza a la voluntad del hombre con el fin de lograr la salvación de un mundo hostil lleno de creencias mítico-religiosas que oscurecían el pensamiento del hombre. Pero, frente a los pocos resultados, se ha puesto en el “banquillo de los acusados” a la ciencia, la investigación, la tecnología, *la razón* y al propio concepto de realidad. Igualmente, el crecimiento abrupto de las transacciones comerciales mundiales y de los medios telemáticos hoy trastocan conceptos y categorías como los de nación, soberanía, identidad, cultura, tan inherentes a las ciencias sociales (Rodríguez Rojas, 2002). Estos valores cambiaron su significación, como también los ejes fundamentales en la idea del progreso del método científico moderno.

Vattimo sostiene que la decadencia del progreso tiene dos implicaciones fundamentales: en un primer lugar, implica el fin de la concepción unitaria de un desarrollo histórico, debido a que la historia ha sido fruto parcial de los grupos que ejercieron poder en la modernidad. “No hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes” (Vattimo, 2003, p. 19).

En segundo lugar, este autor señala que la idea de progreso, razón y modernidad es contradictoria, ya que esta es una expresión desgastada; si no se habla de una historia única, tampoco se puede recurrir a un progreso centrado en un interés particular. La visión de progreso para el gran capitalista no es lo mismo que para el campesino, el musulmán, etc. Al respecto, el mismo Vattimo (2003) afirma:

Si la historia tiene ese sentido progresivo es evidente que tendrá más valor lo que es más avanzado, el camino hacia la conclusión, lo que está más cerca del final del proceso. Ahora bien, para concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica, se da una condición: que se le pueda ver un proceso unitario. Solo si existe una historia se puede hablar de un progreso (p. 19).

La idea de un progreso que avanza en línea recta ininterrumpida, sin contradicciones, ni desviaciones de continuidad es una noción totalmente inocente.

“La noción de una meta finita y claramente definible del progreso en la historia, tantas veces postulada por los historiadores del siglo XIX, ha resultado inaplicable y yerma” (Vattimo, 2003, p. 18).

Antonio Campillo (2005), en su libro *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, sustenta la idea, que se ha venido tratando en este apartado, de la crisis de la modernidad y al surgimiento de la historiografía posmoderna como resultado de esa crisis. Esta crisis para Campillo está definida como el final de la concepción evolutiva y eurocentrista de la historia universal, por lo que este autor plantea la necesidad de elaborar una nueva filosofía de la historia. La nueva filosofía de la historia no puede ya regirse por la idea del progreso y la razón científica y tampoco por la idea premoderna de repetición, sino más bien por la variación, que también es posmoderna (Campillo, 1985). En esta última se reconoce la variedad de pensamiento y de razones en el mundo y, por ende, la variedad de las relaciones sociales, políticas e históricas. Esta idea de variación es la que permite identificar una forma de pensamiento posmoderno, el cual tendrá que pensarse a sí mismo.

Continuando con la teoría del fin de la historia de los autores considerados posmodernos, se encuentra la tesis de Fukuyama de 1989, desarrollada después de la caída del muro de Berlín, durante la Perestroika, después del colapso de la URSS y la supremacía del capitalismo en todo el mundo como modo de producción dominante. El fin de la historia para Fukuyama es la consolidación del sistema capitalista sobre el comunista, donde el liberalismo económico y político se convierte en la fuerza que impulsa la democracia. Según el razonamiento de Fukuyama (1992) al encontrar ese sistema político más razonable y apropiado para el mundo, finalizaría la historia, porque después de esto no habría nada más que inventar. La visión de Fukuyama es una visión finalista, donde la ejecución del sistema capitalista es la ejecución del último recurso, el último paso del hombre a un estado de plenitud que destruye la noción de historia universal pero no el final de la historia nacional. Sin embargo, “la tesis de Fukuyama causa grandes críticas desde todos los campos intelectuales, hasta al punto de que el propio Fukuyama haya ido poco a poco corrigiéndola hasta desmentirla” (Barros, 1999, p. 6).

La reacción de los historiadores frente a esta tesis fue de hostilidad y desprecio; y con ella se mató, en suma, al mensajero de las malas noticias, descalificando su proclama como una argucia política imperialista.

Por su parte, Michel Foucault (2002) considera que la historia es el eje de lo que él denomina la episteme del siglo XIX, que estaría a punto de concluir para entrar en algo que aún no conocemos⁵. Su enfrentamiento con la modernidad y su razón se muestra también en el rechazo del mito del progreso y el fin de la historia. Para este pensador, la historia no persigue un fin, no tiene sentido; es discontinua:

El problema que se plantea es entonces es el de encontrar el punto de ruptura, el de establecer, con la mayor precisión posible, lo que corresponde al espesor implícito de lo ya-ahí, a la fidelidad quizá involuntaria a la opinión vigente, la ley de las fatalidades discursivas y la vivacidad de la creación: el salto a la irreductible diferencia (p. 243).

Foucault defiende así una historia de rupturas, discontinuidades, no lineal ni finalista, sino contingente y dibujada según diagramas de fuerza que dominan periódicamente y controvierten. Su obra no se opone a la historia sino a cierta forma de historiografía (progresiva y que tiene un fin determinado), a una historia unilineal, teleológica, fundada unilateralmente en la idea de progreso.

3. Nuevas tendencias del conocimiento

ANTES DE SEGUIR LA EXPOSICIÓN se señalará brevemente cómo las nuevas tendencias del conocimiento se convierten en paradigmas y cómo adquieren su grado de complejidad.

Los paradigmas han constituido la forma en que la humanidad asume la vida política, social, religiosa, artística, moral y científica en un tiempo y contexto determinado, siendo el paradigma científico el que más la afecta en su totalidad, pues de este se derivan los avances o retrocesos que pueda tener el ser humano como especie cognoscente. Recuérdese, por ejemplo, cómo el cambio de paradigma científico de Copérnico y Galileo llevó a la estructuración del pensamiento y con ello al sistema de valores de la modernidad.

5 Es importante señalar que Foucault no se considera postmodernista, y más bien señala que si lo van a etiquetar, prefiere que lo hagan como nietzscheano.

Etimológicamente la palabra *paradigma* se deriva del griego *παράδειγμα* (*paradeigma*) que significa: modelo, patrón, ejemplo. Este significado no ha cambiado, pues en los paradigmas, en especial los científicos, continúan con la herencia de la modernidad y su modelo clásico, el cual define a la ciencia con una visión lineal y unidireccional, basada en verdades absolutas y métodos de comprobación diseñados fuera de la realidad soportados en la razón del cálculo y la ganancia (para un grupo privilegiado de la sociedad).

El concepto de paradigma se ha venido enriqueciendo y nutriendo con los desarrollos de la ciencia y la filosofía desde Karl Popper (2008), con su principio de falsación⁶, hasta su redefinición del concepto de Thomas Kuhn (2011), quien sostiene que un paradigma es un conjunto de valores, conocimientos y métodos aceptados por la comunidad científica, es decir, un modelo, un punto de vista o cosmovisión del mundo que define especialmente qué es ciencia y cómo se hace ciencia, estableciendo qué es y qué no es conocimiento científico. Para Kuhn (2011) un paradigma tiene un poder explicativo que no es rígido, sino en el que suceden rupturas paradigmáticas⁷: un claro ejemplo de este paradigma rígido es el paradigma vigente de la modernidad, el cual se ha caracterizado por producir un estatismo mental, mientras que parece producir un retroceso, al hacer apología al pensamiento estrecho y cerrado que la modernidad misma criticaba.

Cuando el paradigma se estanca produce un sistema cerrado de conocimiento que impide ampliar el horizonte científico, y por tanto al ser humano, todo bajo la mirada de una clase dominante interesada en mantener ese estatus de poder y dominación en la sociedad. Es preciso señalar que el paradigma de la ciencia moderna puede contribuir al avance o retroceso de la humanidad. Pero

6 El concepto de Karl Popper está en contra del método inductivo del modelo científico moderno. Este autor introduce el término para rechazar la idea de que la ciencia debe avanzar a partir de certezas, con el fin de formular leyes generales, de lo particular a lo general. Popper, en contraste, propone la falsación, la cual se caracteriza por la búsqueda de irregularidades o casos en los que no se aplican las hipótesis y teorías establecidas; y así dar comprobación o negación a un determinado conocimiento.

7 Las rupturas paradigmáticas para Kuhn ocurren cuando el paradigma dominante no puede ofrecer explicaciones a las condiciones cambiantes de un sistema, y al mismo tiempo surge un nuevo paradigma que puede ofrecer y da garantías de explicación y comprensión que influyen en elementos como los valores, métodos y conocimientos. Entonces el nuevo paradigma sustituye al dominante.

el paradigma también puede avanzar, cuando contribuye a romper ataduras que limitan la cosmovisión del ser humano.

Es obvio que las rupturas paradigmáticas intuyen nuevas formas de pensar, diferenciándose claramente de las formas tradicionales del paradigma dominante de la modernidad; estos cambios tienen como finalidad establecer nuevos valores, conocimientos y métodos, elementos fundamentales de los paradigmas.

Para Morin (1982), el concepto de paradigma se enriquece y adapta porque “la historia de la ciencia no aparece como un progreso continuo y acumulativo, sino como una serie de revoluciones desracionalizantes, entrañando cada una de ellas una nueva racionalización (Kuhn)” (p. 303). De esta manera se gesta una sociedad transformada y mutable, cada vez con un mayor grado de complejidad.

Bajo esta visión el paradigma es una alternativa para salir de las visiones totalitarias de la ciencia y la filosofía. El progreso debe dejar de ser una noción lineal, simple, segura e irreversible, para volverse complejo y problemático. “La noción de progreso debe comportar autocrítica y reflexividad” (Solórzano, 2016, p. 68). El paradigma de la complejidad es una opción de transformación del modelo tradicional; el nuevo paradigma potencializa el despertar del espíritu humano y un sentido ético con su mundo (naturaleza). Esta reforma del pensamiento puede ocurrir en una transición del paradigma mecanicista tradicional hacia el paradigma de la complejidad, ya que este ofrece diversidad en cuanto a los conocimientos y al método de investigación con un enfoque multidimensional, agregando un componente de intervención social que permee las investigaciones con un sentido ético y responsable ante los fenómenos estudiados. Por tanto, esta nueva forma de pensar y repensar la realidad la ofrece el paradigma de la complejidad, que debe estar soportado en una nueva razón (Delgado Díaz, 2011, p. 10) como soporte para un cambio significativo en la tarea de repensar el mundo.

Ante la forma tradicional del modelo científico y la transformación de la razón como eje de dominación y control del pensamiento, en el embate posmodernista hay un desapego a lo racional, lo que propicia que el sujeto se entregue al deseo e impulsos sin tener en cuenta la conciencia social y comprometida por el bienestar de la humanidad. Es menester identificar y propender por nuevas tendencias para abordar la realidad e impulsar el rescate del potencial humano como base de esas formas de comprender los hechos.

Estas nuevas formas de producción académica deben incorporar fuentes de reflexión desde la antropología, la economía y la psicología, con el fin de otorgar una mejor comprensión a las problemáticas y fenómenos presentados en el mundo cambiante, lleno de anormalidades y contradicciones ideológicas. Por tanto, se trata de nuevas formas de abordar el mundo humano, que deben desarrollar un *pensamiento amplio y complejo*, y ser una herramienta que desenrede las tramas conceptuales y metodológicas impuestas por las tradiciones científicas que obstaculizan la visión del hombre, para así diluir visiones univocas y totalizadoras de la realidad.

Aun los grandes científicos clásicos y sus más importantes aportaciones, como Galileo (la comprobación empírica del heliocentrismo), Darwin (evolucionismo), Kepler (órbitas elípticas), Descartes (geometría analítica), Newton (formulación de la ley de gravitación universal) y Watt (el regulador), entre otros, quienes ayudaron a fundamentar el modelo científico del siglo XX y dieron origen a la era de la modernidad, son analizados y redefinidos y, con ello, el orden existente en el mundo científico. Pero, ¿quién puede debatir, contradecir o reformular las posiciones y teorías de estos grandes genios de la humanidad? La respuesta se encuentra en las teorías propuestas por otras grandes mentes que pusieron en zozobra el mundo científico,

al demostrar que nada en el universo está predeterminado por modelos y regularidades ni se reduce a metodologías que tras lo exacto se diluyen en un mundo de precisiones calculables y deterministas que no existen como, tal en el mundo de lo real (González, 1998, p. 66).

Las ciencias exactas que eran el estandarte del método científico por su precisión en ubicar y ordenar los fenómenos físicos se transformaron en una visión inexacta del mundo durante los comienzos del siglo XX. Esto surgió con los planteamientos de Gauss, quien con su concepto de *probabilidad*, ponía de presente que todo procedimiento científico posee márgenes de error; Poincaré, para quien el movimiento del universo aparecía como caótico, contradiciendo la linealidad de las leyes newtonianas; Einstein, con la postulación de la teoría de la relatividad, según la cual “la visión de cada cual es relativa, según su ubicación y velocidad, el tiempo la masa y el espacio son relativos” (González, 2010, p. 66); Heisenberg, con su principio de incertidumbre; Bronowski, con su principio de tolerancia. Todas estas nuevas posiciones establecieron un nuevo modo de ver el

mundo científico en general, pues, si se esto ocurría con las ciencias exactas, ¿qué se podría esperar de las ciencias humanas y sociales?

Este es un aspecto de lo *complejo*, el universo no es lineal, toda recta pertenece a una curva y ya no existe tan solo una opción; además, en el mundo de lo múltiple existe la posibilidad del error. Surgen los valores de la diferencia, la participación, la tolerancia. Así, para Solórzano (2016):

una justa apreciación de las consecuencias derivadas de la revolución científica del siglo xx, nos permite vislumbrar un horizonte en el que la incertidumbre derivada de la complejidad de los problemas actuales no sea interpretada como el callejón sin salida que parece recorrer a las instituciones y al espíritu de este fin de siglo (p. 2).

El equilibrio, el orden, lo idéntico representan a la ciencia clásica moderna; el desequilibrio, el caos, lo no idéntico a la realidad, esta es la teoría de lo complejo, la que se vale de las irregularidades y las problemáticas para acercarnos a la comprensión de la realidad.

La perspectiva de lo complejo es una nueva concepción y práctica de la nueva razón científica⁸, porque parte de nuevas formas de asumir la realidad y el conocimiento bajo condiciones que solo ahora se están reuniendo. En otras palabras, se trata de repensar el pensamiento científico. En esencia, se trata de una teoría de sistemas de pensamiento abierto cuyo objetivo fundamental es construir categorías de análisis a partir del desorden y el cambio, teniendo en cuenta las singularidades y los eventos inesperados e imprevisibles.

En contraste con el modelo científico de la modernidad es necesario recurrir a otro paradigma epistemológico en el cual se aborde la realidad desde un enfoque dialógico de saberes y que aborde la relación del sujeto con su contexto local y global (realidad planetaria). En este nuevo tipo de paradigma, como aclarará Morin (1982), debe ofrecerse una crítica a la racionalidad dominante que busque encontrar salidas a la crisis planetaria provocada por un paradigma tradicional y, en esencia, detener al hombre en su camino hacia el abismo.

8 Esta es una razón flexible que invita a una constante reflexión y revisión de sus métodos y enfoques de estudio, una razón que se pregunta por el potencial humano ético en un proceso interactivo entre los argumentos y propuestas del investigador para mejorar la realidad.

Para lograr lo anterior se necesita que el nuevo paradigma renueve el concepto de *razón* en el que se va a cimentar, superando la visión unívoca de la razón tradicional moderna y la razón estética (forma puramente posmodernista). En contravía de estas posiciones de carácter estatista y reduccionista, generalizada e instrumental que caracterizó a la modernidad, se puede aludir a una razón basada en el pensamiento complejo que, sumada a los principios de la dialógica, la recursión, lo holográfico, la emergencia, la organización y la borrosidad (Morin, 2012), plantea formas más apropiadas para abordar la realidad caracterizada por su profunda complejidad.

Esta no es ninguna receta mágica que solucione como fórmula única radical y estática los problemas de la humanidad. Es, más bien, una propuesta o alternativa para tener en cuenta como paradigma de investigación.

La razón vista desde la complejidad debe tener algunas características esenciales, sin decir que estas sean inmutables, incorregibles y únicas. Por tanto, la razón que se vislumbra en este proceso de aludir a una *razón compleja* es aquella que “puede reconocer relaciones fundamentales, puede reconocer en sí misma una zona oscura, irracionalizable e incierta. La razón no es totalmente racionalizable” (Morin, 1982, p. 306).

Esta es una razón evolutiva, no continua, lejos de estatismos temporales, morales o ideológicos. Siguiendo a Morin, este tipo de razón debe tener un componente abierto, es decir, estar dispuesta a dejar entrar elementos como lo irracional, el azar, el desorden, las brechas lógicas y la parte emocional del sujeto (arracional).

Se habla, así, de una razón que reconoce relaciones fundamentales entre las contradicciones presentes que se generan en la razón tradicional.

La razón compleja ya no concibe en oposición absoluta, sino en oposición relativa, es decir, también en complementariedad, en comunicaciones, en intercambios, los términos hasta ahora antinómicos: inteligencia y afectividad; razón y sinrazón. *Homo* no es solamente *sapiens*, sino *sapiens demens* (Morin, 1984, p. 306).

Lo puesto como irracional en la relación objeto-sujeto y orden-desorden, entre otras relaciones, amplía una razón cerrada hacia una lógica compleja, que tiene en cuenta la probabilidad, la dialógica y la dialéctica.

Otra característica de este tipo de razón es que involucra vínculos entre lo natural y lo humano, es decir, lo correlacional entre la cognición como proceso biológico y el contexto natural visto como unidad compleja⁹. Es así como los procesos de adquisición de conocimiento racionales tienen que mantener un vínculo directo entre cultura y ambiente natural, en principio, de una ontología relacional. Entonces, cuando se habla de razón compleja se tiene que ver las aristas de un determinado conocimiento entendiéndolo como una unidad en un “sistema complejo adaptativo” (Gell-Mann, 2003).

Esta nueva razón, vista desde el paradigma de la complejidad, debe ubicar o reubicar el concepto de la humanidad sobre cualquier medio (razón instrumental), debe propender por un sentido ético frente a la naturaleza y al mismo hombre; debe recuperar los saberes populares incluyendo al investigador y su relación contextual, y sobre todo avivar la conciencia y sensibilidad crítica del hombre consigo mismo y con el otro.

Para finalizar este ensayo se resalta que este nuevo “modelo” se basa en una razón compleja que deriva en un cambio de paradigma. Morin lo expresó con las siguientes palabras:

Nunca pude, a lo largo de toda mi vida, resignarme al saber parcializado, nunca pude aislar un objeto de estudio de su contexto, de sus antecedentes, de su devenir. He aspirado siempre a un pensamiento multidimensional, nunca he podido eliminar la contradicción interior. Siempre he sentido que las verdades profundas, antagonistas las unas de las otras, eran para mí complementarias, sin dejar de ser antagonistas. Nunca he querido reducir a la fuerza la incertidumbre y la ambigüedad (Morin, citado en Solórzano, 2016, p. 31).

El pensamiento complejo, más que certezas, deja cuestionamientos sobre las formas tradicionales de pensar la realidad, deja en evidencia la exclusión y parcelación del método científico heredado por la modernidad, el cual invisibiliza

9 Para poder dar unidad (natural-humano) a un nuevo tipo de razón compleja se considera necesario involucrar las ciencias sociales y humanas con las denominadas ciencias de la complejidad, con las cuales, y siguiendo a Carlos Maldonado (2016) en su texto *Complejidad de las ciencias sociales y otras disciplinas*, se puede dar una nueva perspectiva en la interpretación, metodologías y enfoques a las ciencias sociales tradicionales, poniendo de manifiesto una verdadera revolución del conocimiento.

aspectos que no puede abordar como las contradicciones y los cambios presentados dentro de su método de estudio.

El paradigma de la complejidad es una *invitación* a someter la realidad a nuevas categorías de valor desde un pensamiento basado en una razón humanista, abierta, flexible, incluyente y, sobre todo, cambiante; es la invitación a repensar lo pensado y ofrecer la superación de un pensamiento quieto, cegador y opresor. Por ello, también, está lejos de ser un proyecto acabado; al contrario, es un marco de pensamiento en construcción, porque está en constante cambio de planteamientos críticos que mejoren sus apreciaciones y representaciones de la realidad.

Referencias

- Adorno, W. T. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración* (J. Chamorro, Trad.). Editorial Akal.
- Barros, C. (1999). Hacia un paradigma historiográfico. Universidad Santiago de Compostela, en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5851793>
- Baudrillard, J. (1997). *Las estrategias fatales* (J. Jordá, Trad.). Anagrama.
- Campillo, A. (1985). *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*. Anagrama.
- Carr, H. (1983). *¿Qué es la historia?* Ariel.
- Delgado Díaz, C. (2011). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*. Acuario editorial.
- Feinman, J. P. (2008). *La filosofía y el barro de la historia: del sujeto cartesiano al sujeto absoluto comunicacional*. Editorial Planeta.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Editorial Planeta.
- Gell-Mann, M. (2003). *El quark y el jaguar: aventuras en lo simple y lo complejo*. Tusquets editores.
- González, H. (1998). *La pedagogía entre la modernidad y la posmodernidad*. Universidad de Medellín.
- Gramsci, A. (1978). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Juan Pablos Editor.
- Gramsci, A. (1986). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Juan Pablos Editor.

- Hernández, J. y Salgado, S. (2011). *El racionalismo de Descartes (la preocupación por el método)*. Duererías - Cuadernillos de filosofía.
- Hinkelammert, F. y Mora, M. M. (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana: preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. DEI.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental* (J. J. Sánchez, Trad.). Editorial Trotta.
- Kuhn, T. (2011). *Las estructuras de las revoluciones científicas* (C. Solís Santos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Maldonado, C. (2016). *Complejidad de las ciencias sociales y de otras ciencias y disciplinas*. Editorial Desde abajo.
- Morin, E. (1982). *Ciencia con conciencia*. Editorial Anthropos.
- Morin, E. (2012). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Popper, K. (2008). *La lógica de la investigación científica* (V. Sánchez de Zabala, Trad.). Editorial Tecnos.
- Solórzano, H. (2016). *Análisis de la obra: "La estructura de las revoluciones científicas" de Thomas Kuhn*. Universidad Central de Venezuela.
- Vattimo, G. (2003). *En torno a la posmodernidad*. Anthropos.
- Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (J. Medina Echavarría y J. Roura Farella et al., Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Editorial Visor.



CONSIDERACIONES ACERCA DEL CONCEPTO DE LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD EN *O LO UNO O LO OTRO II*

YÉSICA ROSA RODRÍGUEZ*
doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.cclk

RESUMEN

La libertad se sitúa, desde Kant, más allá de los límites de la razón, y este aspecto persiste hasta el pensamiento de Kierkegaard. La elección de ser libres, que se inaugura como preocupación en *O lo uno o lo otro* de 1843 y que también ya estaba presente en Kant, se pone de relieve ante la imperiosa necesidad de mostrar que la libertad (*Frihed*) es el fundamento propiamente subjetivo y que, como tal, no puede ser impuesto ni demostrado *desde afuera*, es decir, no puede ser aplicado ni mostrado por ninguna ciencia particular, sino en una instancia denominada ética (*der Ethiske*). Sin embargo, la subjetividad ética que el juez Guillermo desarrolla presenta límites, ya que, ante la aparición del concepto de pecado, el concepto de libertad se ve resignificado, dando lugar a un nuevo modo de concebir la libertad en las obras posteriores del pensador danés.

Palabras clave: Kierkegaard; Kant; libertad; ética; personalidad

* Universidad Nacional General Sarmiento, Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina; Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina; CONICET.
Correo electrónico: yrodrigu@campus.ungs.edu.ar
Para citar este artículo: Rodríguez, Y. R. (2021). Consideraciones acerca del concepto de libertad en el pensamiento de Kierkegaard en *O lo uno o lo otro II*. *Universitas Philosophica*, 38(77), 185-207. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.cclk



CONSIDERATIONS ABOUT THE CONCEPT OF FREEDOM IN KIERKEGAARD'S THOUGHT IN *EITHER/OR II*

ABSTRACT

Freedom has been situated, since Kant, beyond the limits of Reason, a theme that persists until Kierkegaard's thought. The choice to be free that inaugurates his preoccupation in *Either/Or*, from 1843, and that was already present in Kant, is highlighted by the imperative need to show that freedom (*Friheden*) is the properly subjective foundation. As such, it cannot be imposed or demonstrated from the outside, that is, it cannot be applied or shown by any particular science, other than in an instance called ethics (*der Ethiske*). However, the ethical subjectivity that the Judge develops presents limits, since before the appearance of the concept of sin, the concept of freedom is resignified, giving rise to a new way of conceiving this concept in the later works of the Danish thinker.

Keywords: Kierkegaard; Kant; freedom; ethics; personality

1. Introducción

CONSIDERAMOS QUE CON LA ÉTICA KANTIANA se inicia una *filosofía de la libertad* que oficiará de antecedente teórico de la filosofía existencialista de Kierkegaard¹. Esta afirmación se sostiene bajo la condición de hacer una relectura de la filosofía de Kant bajo nuevas coordenadas. Como indica Madore (2011, p. 20), en las décadas de 1780 y 1790 la teoría de la libertad desarrollada por Kant es extraordinariamente influyente y controvertida, ya que salva a la libertad y a la responsabilidad del determinismo científico y de la predestinación teológica. Esto es posible gracias a que Kant describe la libertad no solo como el principio más elevado, sino también como la piedra angular del sistema de la razón. Al colocar la libertad humana en el centro de su filosofía, Kant anticipa no solo el idealismo y el romanticismo alemán, sino también el existencialismo. Esta característica evidente de los escritos kantianos nos insta a buscar el paralelo o los ecos kantianos en Kierkegaard, alejados del Kant metafísico y rigorista, de las lecturas *estándar*. Kant propone un corrimiento de la metafísica como pretensión de “conocer el ente y todas sus particularidades”, hacia una metafísica de las costumbres, vinculada a la libertad, es decir de la *KrV* a la *Metafísica de las costumbres*. De modo que este *corrimiento* permite relacionar la filosofía de la libertad de Kant con el desarrollo del problema de la ética de Kierkegaard, para el que utiliza la figura del juez Guillermo.

Para demostrar que es posible concebir a Kant como un antecedente teórico del pensamiento de Kierkegaard es necesaria una delimitación teórica de la filosofía del pensador prusiano, con el fin de alcanzar una interpretación de su obra que evite la sesgada lectura de las interpretaciones canónicas. Distinguimos dos interpretaciones de la obra de Kant. La primera supone que existe una división entre

1 El concepto de existencialismo que tenemos en mente lo presenta Climacus en *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”* de 1846 y consiste básicamente en contraponer el progreso cuantitativo de la ciencia al olvido del significado de la existencia del individuo particular, que el pseudónimo entiende en términos ético-religiosos. Entender la filosofía de Kierkegaard como existencial nos remite a una teoría de la subjetividad, donde solo el individuo infinitamente interesado en su existencia es capaz de encontrar una verdad con validez interior. La existencia se revela al pensador subjetivo con un *pathos* infinito. Quien se ha constituido un individuo es consciente de su propia existencia, y esto no puede ser objeto de ninguna ciencia particular, sino solo por la filosofía existencial, es decir, aquella que, lejos de ser sistemática, se comunica en términos ético-religiosos, indirectamente.

los escritos precríticos, críticos y poscríticos y que el pensamiento kantiano propiamente dicho está expresado en las tres *Críticas*. La segunda también acepta esta división, pero entiende que el gran proyecto kantiano es, desde el inicio, el ético. Nuestra lectura coincide con la segunda interpretación, que plantea la continuidad interna del pensamiento de Kant en los tres períodos y establece como finalidad del sistema un proyecto ético en el que se formule una teoría de la libertad. Prestaremos particular atención a los escritos poscríticos (1780-1790), pues en ellos se evidencia la intención que tuvo Kant desde el principio². Proponemos, aquí que en el pensamiento de Kierkegaard opera un desplazamiento del problema de la subjetividad del terreno de la metafísica, en el que la filosofía moderna desarrolla la cuestión, al terreno de la ética³, en el que el pensador danés discute su teoría de la subjetividad que inaugura en *O lo uno o lo otro* (OO) de 1843⁴. En el marco de este desplazamiento, la ética kantiana es rescatada, pues le permitirá a Kierkegaard desarrollar el asunto de la personalidad individual desde una perspectiva práctica, contrapuesta al *modus operandi* de la filosofía especulativa. Según el pseudónimo ético, la tarea del individuo es desarrollar su personalidad en conformidad con su sí mismo ideal (Cfr. SKS 3, 247 / OO II, 232). Esta perspectiva no sólo le plantea

2 Esta delimitación y relectura de la obra kantiana nos permite mostrar la herencia kantiana en Kierkegaard concentrándose en el concepto de libertad (véase Rodríguez, 2017, 2021a y 2021b).

3 “Por tanto, el observador contempla la historia universal desde categorías puramente metafísicas, y la contempla especulativamente como la inmanencia de la causa y el efecto, el antecedente y el consecuente. La cuestión de si es capaz de discernir un *telos* [fin] para todo el género humano, es algo que yo no sé, pero ese *Telos* no es el *telos* ético, que es para los individuos, sino un *Telos* metafísico. Siempre que los individuos participan en la historia del género humano a través de sus obras, el observador no considera estas obras como fundadas en los individuos y en lo ético, sino que las separa de los individuos y las inserta en la totalidad. Desde un enfoque ético, aquello que hace que la obra pertenezca al individuo es la intención, pero precisamente esto es lo que no se incluye en la historia universal, pues aquí la intención histórico-universal es la que cuenta” (SKS 7, 128 / PS, 156).

4 Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la página: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), editado por N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhagen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 volúmenes entre textos y comentarios). Ofrecemos, también, la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía. Las citas de las obras en castellano se indicarán entre paréntesis luego de indicar su título completo: *O lo uno o lo otro* (OO I), *O lo uno o lo otro* II (OO II), *El concepto de angustia* (CA), *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”* (PS), La enfermedad mortal (EM).

al individuo una tarea de carácter universal que no atendería a su singularidad; también da por descontado que dicho individuo posee la capacidad para realizarla y que por este motivo su desempeño existencial debe ser evaluado sin concesiones. Podemos sintetizar la actitud de esta ética en la célebre frase kantiana “*Du kannst denn du sollst*”⁵. Esta presunción de la primera ética es compartida por el Juez, quien señala que su propuesta supera la abstracción en la medida en que “admite que el individuo tiene en sí mismo el sí mismo ideal” (*SKS 3, 247 / OO II, 232*) y que, por eso, puede realizar lo humano-universal. La primera ética concibe la realidad como el “lugar” en el cual tiene que realizarse la idealidad. Ahora bien, sólo hasta *CA*, de 1844, esta personalidad, ya elegida y presupuesta, se concretiza con una materialidad que *OO* aún no había logrado. En esta obra, que introduce el tema de la autoría en los escritos del pensamiento kierkegaardiano, se inicia una preocupación, aún abstracta, por el camino que recorre la individualidad, asunto que es transversal a todo su pensamiento. Esta iniciación a la personalidad mediante una elección tendrá su cúspide en *CA* mediante la irrupción del *pecado* en la conciencia, ya que por medio de esta noción, el individuo será capaz de valorar éticamente desde el punto de vista individual, es decir que ocupándose de *encontrar* su propia verdad. Vigilius Haufniensis explica que la primera ética está basada, en última instancia, en una concepción metafísica del ser humano, es decir, que ella opera bajo el supuesto de que el hombre es un agente racional plenamente capaz de autodeterminación. La segunda ética, en cambio, es la ética que abandona la concepción metafísica para edificarse a partir de una concepción dogmática del hombre. Dicho entendimiento de lo humano tiene su fundamento en una idea central: ese individuo al cual la primera ética le dirige su demanda no está en condiciones de cumplir lo que de él se pretende pues se trata de un sujeto que está atravesado por un poder que excede su capacidad de autodeterminación racional. Por este motivo, el movimiento que la segunda ética tiene en mente debe ser de carácter ascendente, se trata de “elevar la realidad a la idealidad” (*SKS 4, 323 / CA, 137*).

5 “Creo que al referirse al fracaso de la ‘primera ética’ Kierkegaard tiene *in mente* la ética de Kant. Pensar la ética metafísicamente implica concebirla en un medio inadecuado como es el de la ‘idealidad’. En este medio la ética se presenta como exigencia ‘irrealizable’. En este sentido, se interpreta el imperativo categórico como expresión del deber ser al que el ser paradójicamente nunca puede acceder pues de hacerlo anularía la necesidad misma de la ley moral” (Dip, 2003, p. 43).

Por ello, entendemos que así como el juez Guillermo puede verse como uno de los primeros antecedentes de una teoría de la subjetividad en los escritos pseudónimos –*El concepto de angustia (CA)* de 1844 y *La enfermedad mortal (EM)* de 1849–, los rasgos kantianos se mantienen aún para el caso del pseudónimo Haufniensis; particularmente en la necesaria y previa elección de una personalidad, asumida por el pseudónimo como la posible reconversión del mal por el bien, es decir: la posibilidad del uso de la libertad –concepto que, entendemos, es plenamente kantiano–. Así, podemos ver un desarrollo del concepto de *personalidad*, en la primera autoría kierkegaardiana, desde una concepción de libertad que se relaciona con una elección que da bautismo al individuo, a una libertad vinculada con la posibilidad de optar por el bien y el mal y con el reconocimiento de esta posibilidad por medio del concepto psicológico de angustia. Esta posibilidad ante el mal, que introduce la libertad, principia una teoría de la subjetividad, que se vuelve concreta en *CA*.

2. La libertad como fundamento

SEGÚN LO ANTES EXPUESTO, PARA KIERKEGAARD el individuo se posiciona en los límites de su libertad y contempla que su existencia se irá configurando frente a la posibilidad de elegir. En este punto las categorías éticas mostrarán sus limitaciones, dado que la libertad se considerará en términos de posibilidad. De esta manera, una vez presupuesta la libertad, es decir, la seguridad de que existe un individuo capaz de realizar decisiones o máximas que orienten su accionar, la teoría de la libertad se despliega. Para el caso del pensamiento de Kierkegaard, en *CA* ese individuo libre comienza a ser consciente e histórico, en otras palabras, puede ligarse a lo universal, pero dentro de los límites que esa conciencia le impone; es consciente del pecado, pero no de modo directo, sino a través de la angustia. De esta manera, el sujeto se vuelve consciente de que hay un poder que lo trasciende, un tercero en la relación, la esfera de lo no decible (*Uudsigelige*), lo paradójico.

Como vimos, la preocupación acerca de la personalidad y su constitución inicia con Kant, y parece llegar, mediada por Kierkegaard, hasta la filosofía denominada existencialista del siglo XX, particularmente con Sartre y Heidegger. Este recorrido teórico, que parte de la elección o el arrojamiento a la libertad, tiene un límite que Climacus asume en *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas*

filosóficas” (PS) de 1846, de nuevo en sintonía con Kant: la personalidad no es algo inmediato, ni está mediado por nada, sino que se irá configurando decisión tras decisión sin nunca clausurarse.

Como Kant ya lo había expresado en la *KrV*, el yo es libertad y por tanto incognoscible; del mismo modo Climacus asume la imposibilidad de conocimiento como una causa *leal*, una contribución al sentido individual de la libertad. En última instancia, un recorrido continuo de decisiones hará al hombre asumirse como siempre ahí, como apertura, nunca clausurado, una personalidad en constante reacomodación, que finaliza con la responsabilidad de cada acto, desde que nacemos al mundo como voluntad hasta el día de nuestra muerte. Para el danés, este recorrido estará ligado a la salvación divina, y para los filósofos contemporáneos estará dado en la responsabilidad que me impondrá un otro, límite último, el infierno o la salvación que son los demás, los límites de mi libertad.

Aquí abrimos varios debates y temáticas: (1) entendemos que la libertad de la que nos habla Kierkegaard es una libertad que se concibe en los mismos términos de la filosofía kantiana, particularmente encontramos que la elección ética de la personalidad presente en Kant y en el pseudónimo ético de Guillermo da prueba de esto; (2) la personalidad que se determina en *OO* como ética muestra límites desde su constitución para pensar una subjetividad que dé cuenta de la totalidad del existente; esta es una cuestión que Climacus remarca y que se adecua a la subjetividad que Kant entiende desplazada del terreno de la gnoseología al de la ética, tal como lo pretende Climacus.

3. La elección como fundamento

¿QUÉ SUCEDE CON LA LIBERTAD? El primer fundamento subjetivo, nos dice Kant, se refiere al uso de la libertad, que tiene que ser adoptada a la vez por el libre arbitrio (*Willkühr*), es decir debe considerarse como personalidad. Esta adopción del fundamento supremo ha tenido lugar en el tiempo, es decir, está fundada en la libertad (Kant, 1995, p. 42). Por tanto, ella es condición de posibilidad para que los actos electivos previos puedan imputarse al sujeto, como actos de su propia agencia. De este modo, Kant (1995) evoca la disposición para la personalidad como ser racional y la susceptibilidad de que algo sea imputado al sujeto, ya que:

no se puede considerar esta disposición como contenida ya en el comienzo [...] si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, mediante Razón alguna, ni, hablando, la impondríamos al arbitrio; sin embargo es esta ley lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro arbitrio respecto de la determinación [...] de nuestra libertad y con ello la imputabilidad de todas las acciones (p. 43).

Kant afirma que sólo la *Willkühr* puede considerarse libre y que la *Wille* (máximas del obrar) tiene que ver con el querer que se remite a la *Willkühr*. Por tanto, las máximas en sí mismas se relacionan con la libertad, sólo en razón de que se remiten a la personalidad que les da agencia. La razón de esto es que no se trata simplemente de acciones, sino de la legislación para las máximas de las acciones (razón por la cual se identifica con una razón práctica). La universalización de las leyes, o sea, el criterio de acción moral, se dará *a posteriori* de la concreción de la personalidad. Será, entonces, con la aparición de la libertad, y por tanto, con la introducción de la dimensión temporal en la que hay un individuo constituido como parte de una comunidad ante la cual es *responsable*, que puede pensarse recién la decisión entre el bien y el mal. Esto supone que para aplicar la máxima a la realidad se debe reconocer y comprender las condiciones en las que se la aplica, debe existir un individuo consciente.

Kierkegaard, en este sentido, también se opone a la libertad de elección entendida como *liberum arbitrium*, por ser una libertad abstracta. Sin embargo, no debemos confundir al *liberum arbitrium* con el concepto de arbitrio (*Willkühr*). Esto se debe a que Kierkegaard entenderá el arbitrio como lo hace Kant, es decir, como una máxima de fundamento, o dicho de otro modo, como libertad. En sentido estricto el *arbitrium* es la libertad interesada. El danés entiende a la libertad bajo dos modos: como *libertas* y como libre albedrío (*frie Ville*), y es claro que la *Willkühr* kantiana tiene relación directa con el concepto de *libertas*, y las máximas de segundo orden, la *Wille*, como el libre albedrío. Varios especialistas han tomado al término de libertad de Kierkegaard como *liberum arbitrium* y lo emparentan directamente al concepto agustiniano, argumentando que la libertad plena solo es posible mediante la intervención de Dios. Sin embargo, aunque haya muchos tópicos que Kierkegaard comparte con la tradición agustiniana, es contundente su rechazo al concepto de libre albedrío de Agustín de Hipona, por la enfática razón de ser *abstracto*. El arbitrio kierkegaardiano tiene una acepción

propriadamente moderna, racional y electiva, particularmente kantiana, ya que no hay en él una predestinación o una heteronomía, sino que por el contrario, se define por ser de carácter racional, una voluntad libre que se autofundamenta. Por lo antes expuesto, por el simple hecho de introducir la noción de salvación divina y a Dios como garante de la libertad humana, no podemos asumir que Kierkegaard esté tomando, sin más, el concepto agustiniano de libertad.

La génesis de la libertad, tanto en Kierkegaard como en Kant, es independiente de la naturaleza, de las inclinaciones, en definitiva del objeto. La libertad es producida por las representaciones internas y precisamente por ello, en sentido más estricto, puede denominarse en terminología kantiana, como trascendental. La libertad no se relaciona propiadamente con qué hacemos en nuestra vida sino con el por qué y cómo lo hacemos (Torralba, 1998, p. 43).

Al mismo tiempo, la elección ética nos conduce a la pregunta sobre la responsabilidad. Tanto para Kant como para Kierkegaard asumir la responsabilidad implica ser responsables no solo por nuestros actos, sino también por aquellos actos que nos han precedido (que no realizamos) o por las cosas que nos pasaron. Es necesario, entonces, delimitar la intención del juez Guillermo en cuanto se refiere al arrepentimiento. Según comprendemos, este último apunta a enfocarse, otra vez, en la toma de conciencia que proporciona la elección de la libertad, haciéndonos responsables, en tanto individuos conscientes de nuestras decisiones y actos. De este modo, el yo tiene como *tarea* participar en la sociedad y cultivarse a sí mismo, punto que está de acuerdo con Kant, en lo que se refiere a la disposición pragmática de los hombres a vivir en sociedad y cultivarse en ella. Sin embargo, para ser responsable de un acto, se tiene que presuponer la libertad para elegir si se llevara a cabo o no ese acto; he aquí el punto clave del desacuerdo entre la ética kierkegaardiana y la kantiana: la autonomía de la moral, en lo que refiere a la primera ética.

La libertad verdadera emerge del interior del sujeto y se impone como una necesidad. También el imperativo categórico de Kant que rige el mundo inteligible del sujeto se impone con necesidad. La libertad auténtica es, en la filosofía kantiana, la obediencia incondicional a la ley moral que brota en el interior racional del sujeto. Cómo sea la libertad posible, no puede explicarse desde los esquemas de la razón pura, pero es un hecho de la razón (Torralba, 1998, p. 43).

Por un lado, la necesidad inapelable de poseer una conciencia del bien y del mal, es decir, poseer una personalidad, es lo que nos hace responsables. Este problema es introducido por Arne Grön (1998) para explicar que el pasaje al concepto ético de responsabilidad no agota ni satisface la trasgresión ética, puesto que se choca con el concepto religioso del pecado. Esto, como lo entiende el especialista, reafirma nuestra consideración de un paso de los fundamentos a una teoría de la subjetividad, que ocurre de *OO* al *CA*. Allí donde la ética nos condena a la responsabilidad, la esfera dogmática va más profundo, al mostrar que hacerse responsables implica, en última instancia, la noción de culpa.

Un argumento aún más positivo y más fuerte es que la constatación de Vigilius Haufniensis –a saber, que la ética encalla en la realidad del pecado– resume el recorrido que va de *O lo uno o lo otro* a *El concepto de la angustia*. Así como la ética escala en la realidad del pecado, retorna en tanto que la ética es capaz de tomar esa realidad como punto de partida (Grön, 1998, p. 41).

Grön argumenta que el concepto ético de responsabilidad parece dudoso, en el sentido en que la ética exige el arrepentimiento, pero no puede redimir, pues esta encalla en el concepto de pecado, el cual debe ser tratado en la esfera religiosa. Es por ello que, el juez Guillermo, como lo demuestra Grön, se caracteriza como la figura que introduce el rol del arrepentimiento como decisivo, no obstante tiene una tarea aún más significativa: marca un límite al respecto del arrepentimiento cuando asume las palabras del pastor de Jutlandia: “con respecto a Dios, siempre estamos en el error” (*SKS* 3, 320 / *OO II*, 304).

El arrepentimiento es exigido desde un punto de vista ético si la exigencia ética no se cumple. Si uno no se arrepiente, es porque no ha comprendido lo que la exigencia ética significa. Por otra parte, el arrepentimiento no puede ofrecer exactamente aquello que, según el existente ético, debería ofrecer, a saber: liberar al hombre (Grön, 1998, p. 40).

Es preciso que el individuo conminado éticamente sea capaz de entenderse a sí mismo en la existencia, es decir, que tome conciencia de cuál es su auténtica situación. La *segunda ética*, por tanto, tiene que comenzar con la descripción de aquellos fenómenos que ponen en evidencia los límites inherentes a la condición humana. Podemos decir, entonces, que el propósito fundamental de los libros pseudónimos dedicados a la angustia y a la desesperación es ofrecerle al

individuo una comprensión de sí mismo que será condición necesaria pero no suficiente para la realización de su tarea ética.

4. Luego del bautismo de la voluntad

LUEGO DE QUE EL PSEUDÓNIMO ÉTICO EXPUSIERA la necesidad de hacerse uno mismo mediante el bautismo de la voluntad, la subjetividad será definida de modo distinto. Es decir, se abandonarán los criterios de la primera ética, para asumir la dogmática. La introducción del pecado y de la conciencia de este en el espíritu será ese “luego” que proponemos. El tema de *CA* no es el pecado; sino la angustia. La libertad que se presentó con el bautismo de la voluntad reveló a la libertad como posibilidad. Como Haufniensis afirma, el suyo es un libro que versa sobre “psicología”. El experimento psicológico es una herramienta al servicio de la argumentación filosófica que hace posible la representación de movimientos existenciales que no podrían ser captados por medio de la observación de sujetos reales inmersos en situaciones ordinarias. La experimentación psicológica crea o recrea un tipo humano específico y a continuación lo somete a circunstancias previamente establecidas con la finalidad de captar la tensión producida por ellas en el sujeto. La categoría central de la “psicología espiritualista” es el *pecado*. Este es el concepto que determina la concepción dogmática del ser humano que asume la *segunda ética*. En lugar de una investigación abierta y directa del pecado, los pseudónimos optan por el abordaje de lo que Patricia Dip (2005) denomina “fenómenos paralelos” (p. 126): la angustia y la desesperación. El libro de Haufniensis sobre la angustia está pensado como una simple meditación psicológica-indicativa referida al “problema dogmático del pecado hereditario” (*SKS* 4, 309 / *CA*, 125). La propuesta del pseudónimo se concibe a sí misma como una investigación que se encamina hacia el dato revelado, pero que, con todo, permanece dentro de los límites de consideraciones estrictamente humanas. El tema de *CA* no es el pecado; puesto que, como afirma el pseudónimo, el suyo es un libro de psicología y el pecado pertenece al ámbito de la predicación teológica⁶. Nosotros concebimos

6 “El presente escrito se ha impuesto la tarea de tratar el concepto de angustia de manera psicológica, teniendo a la vista e *in mente* el dogma del pecado hereditario. En este sentido tiene que habérselas también, aunque tácitamente, con el concepto de pecado. El pecado, sin embargo, no es un tema

que la psicología de Vigilius Haufniensis es “espiritualista” en la medida en que hace del espíritu la nota distintiva del ser humano. El autor pseudónimo señala que entendido meramente como síntesis entre lo corporal y lo anímico el ser humano no se distingue del animal. Lo que hace hombre al hombre es la irrupción del espíritu, el tercero que transforma la síntesis natural inmediata en una síntesis libre mediada⁷. Justamente, la angustia será aquella vivencia, estrictamente humana, que enfrenta al individuo a su condición esencial: únicamente un ser libre, y que se experimenta tal, puede angustiarse, porque únicamente un ser libre puede diferir de sí mismo. Por un lado, la libertad se liga al concepto intermedio de la angustia en el seno de la posibilidad; lo que produce, por otro lado, que el abordaje epistemológico de la subjetividad pase a estar definido por el pecado. La incorporación del pecado produce una reconfiguración del discurso sobre la subjetividad, ya que ninguna ciencia es capaz de abordarlo pues no se trata de un fenómeno conceptualizable. De allí que Haufniensis proponga un método auxiliar a la ética y la dogmática, que permita acceder a este fenómeno por medio de la categoría intermedia de la *angustia*, ya que las determinaciones intermedias poseen la característica de la ambigüedad dialéctica, y justamente por esa razón, a diferencia de lo que ocurre en el Idealismo alemán, las categorías del análisis del pseudónimo son psicológicas y no lógicas.

5. El concepto de libertad desde la conciencia del pecado

NOS DICE HAUFNIENSIS, como vimos, que en el *CA* “se ha impuesto la tarea de tratar el concepto de angustia de manera psicológica, teniendo a la vista e *in mente* el dogma del pecado hereditario” (*SKS* 4, 322 / *CA*, 135). En otros términos, estamos ante la imposibilidad de abordar completamente el pecado, dado que no se trata de algo que pueda ser observable, cuestión que lo hace un “imposible”, y le impide pertenecer a una ciencia determinada. Solamente la ética segunda, es decir aquella que incorpora la dogmática, puede mostrar su manifestación. En

de interés psicológico, y querer tratarlo de esa manera no sería sino prestarse a una equívoca ingenuidad” (*SKS* 4, 322 / *CA*, 135).

7 Véase *SKS* 4, 349 / *CA*, 161 y *SKS* 4, 354 / *CA*, 165.

este sentido, ni la ética ni la teología pueden tomar como objeto de estudio al pecado. Es por ello que el pseudónimo Haufniensis se propone una metodología que bordea los límites de las manifestaciones psicológicas o fenómenos paralelos (angustia y desesperación, por ejemplo) que el pecado produce.

Al concepto de pecado le corresponde la seriedad. La ciencia en la que el pecado mejor podría encontrar sitio es, pues, la ética. Sin embargo, esto implica una gran dificultad. La ética es todavía una ciencia ideal [...] Pero la ética, desde luego, debe resistirse a las tentaciones, y por eso es también imposible que alguien pueda escribir una ética sin tener a manos categorías completamente distintas. El pecado pertenece a la ética solo en la medida en que esta encalla en ese concepto mediante el arrepentimiento (*SKS 4, 324 / CA, 137-138*).

Cuando el individuo se incorpora a la ética, esta deja de manifestarse en su inmediatez, para adentrarse en un nivel superior de su existencia, la dogmática. Dicha superioridad de la existencia, que la noción del pecado introduce, tiene que ver no con el hecho de saber qué es lo bueno y lo malo, sino con la “seriedad” con la que el individuo se comprende a sí mismo. Sin embargo, como indicamos previamente, para el danés el libre arbitrio no es suficiente para resolver el problema del mal, ya que el bien o el mal tienen que ver con el querer de la personalidad y no pueden resolverse en términos exclusivamente racionales, marcando un distanciamiento con el arbitrio-máxima kantiano.

Si bien la elección de uno mismo, como criterio de determinación del mal o del bien tienen que ver con el carácter volitivo del individuo, es decir con su libertad, la noción de libertad se ve modificada en tanto, con la introducción de la noción de pecado, esta se vuelve *posibilidad*. Es por ello que nos concentramos en la concepción que Haufniensis nos brinda acerca de la libertad y la personalidad, que se refieren a la cuestión ética-dogmática (segunda ética) y a la posibilidad de reconvertir el mal en bien mediante una elección. En primer lugar, el pseudónimo rechaza tanto la idea del pecado original, que al ser un acto de libertad no se da en abstracto, sino *in concreto*, como la idea de *libre albedrío*, entendido en términos de determinación basada en una idea de libertad racionalista. “Admitir que la libertad comienza como un *libre arbitrium* el cual nunca tiene lugar propio, es imposibilitar desde el comienzo cualquier explicación” (*SKS 4, 415 / CA, 222*).

En este punto, podríamos decir que lo expuesto se opone directamente a la libertad presentada por Kant en la *KrV*. Como ya hemos señalado, Kant no agota el concepto de libertad en una simple idea, sino que esta tiene que ver con una cuestión práctica, mayormente desarrollada en los escritos poscríticos. En este sentido, la diferencia entre ambos pensadores estaría en la heteronomía y la autonomía. Para Kierkegaard, la ética está mediada por Dios y, por ende, no es totalmente autónoma. El término *Wilkühr*, entendido como lo mostramos previamente, no hace referencia al *libre arbitrium*, sino más bien a la elección de la personalidad, o a la primera máxima que permite y posibilita cualquier decisión posterior. Vemos claramente que, tanto para el juez Guillermo como para Haufniensis, la libertad y la posibilidad del pecado se ubican luego de la elección de la personalidad, de la misma manera que sucede en Kant.

Veamos qué sucede en el estadio estético, ya que, si aún no hay una personalidad constituida, tampoco puede haber pecado propiamente dicho. Es decir, en el estadio estético no ha aparecido la diferencia entre el bien y el mal, que recién aparecerá cuando se haya realizado la elección ética. En el *CA*, obra en la que se presupone la noción de pecado original, Haufniensis no se detiene en las determinaciones estéticas que ya han descrito los demás pseudónimos (A y B, Johannes de Silentio), y que sirven como punto de partida. En este sentido, puede concebirse el *CA* como una obra fundacional respecto de las temáticas que serán abordadas posteriormente por Kierkegaard. Un claro ejemplo de ello aparece en *EM*, que junto con *CA*, no refieren ya a la problemática estética, sino a la ética y religiosa.

Cada uno de esos saltos es precedido por un salto que es la máxima aproximación psicológica. En cada estado está presente la posibilidad, por lo tanto la angustia (es decir la angustia sentida ante la posibilidad de elegir el mal) (*SKS* 4, 415 / *CA*, 222).

El pecado es consecuencia de la libertad, dado que el individuo, ya constituido en términos de la posesión de una personalidad que comprende la diferencia entre el bien y el mal, es capaz de elegir el mal. Puesto que en la estética la comprensión de esta diferencia no existe, es necesario pasar por la ética, es decir, constituirse un sí mismo. La angustia es el síntoma que nos muestra la posibilidad del pecado y cómo el individuo quiere deshacerse de la posibilidad de elegir el mal.

El estadio propio del pecado no es la ética, y en sentido estricto no hay concepto alguno para referirlo, sino que, en los términos de la imposibilidad, la angustia aparece como categoría límite que desplaza la cuestión al terreno psicológico. En cuanto a la angustia ante el bien, lo demoníaco, no debe ligarse con lo ético: “lo demoníaco es angustia ante el bien, en la inocencia la libertad no estaba puesta como libertad [...] en lo demoníaco la relación está invertida, la libertad está puesta como no libertad, pues la libertad se ha perdido” (SKS 4, 424 / CA, 321).

En lo demoníaco, la libertad es no libertad, pues es no querer ser libre, angustia, ensimismamiento, dado que el individuo no realiza una apertura. En el capítulo v de CA, Haufniensis nos habla de la *religiosidad* y la posibilidad de reconversión, mediante el poder educador de la angustia. Cuestión que puede ligarse con la revolución del corazón. Si bien la libertad que Haufniensis tiene *in mente* no puede concebirse al modo de la autonomía kantiana, en la *religión* encontramos el esbozo de una noción de libertad a la que no se opondrían ni Haufniensis ni el juez Guillermo. De hecho, se nos deja en claro que el hombre debe luchar en un mundo concreto, contra inclinaciones y obstáculos, los cuales, al pertenecer al mundo de la necesidad, deben poner la pertinencia de la libertad en uso. Ello es cierto, sobre todo, si se tiene en cuenta que para los tres (los dos pseudónimos kierkegaardianos y Kant), la condición de una ética y la reconversión del mal se sostienen en una elección previa de la personalidad. Con la constitución de la personalidad, es decir, la toma de conciencia de la libertad, se vuelve patente la distinción entre el bien y el mal, y el objeto de la angustia se ve determinado. Haufniensis lo expone del siguiente modo:

Solo para la libertad o en la libertad se da la distinción entre el bien y el mal, y esa distinción no se da nunca *in abstracto* [...] sino solo *in concreto* [...] Este malentendido se debe a que se hace de la libertad otra cosa, un objeto de pensamiento [...] Si a la libertad se le concede un instante para que elija entre el bien y el mal sin estar ella misma en ninguno de los dos, en ese mismo instante la libertad no es libertad, sino reflexión carente de sentido (SKS 4, 414 / CA, 221).

Si no hay individuo singular, en otras palabras, si no se ha realizado el salto cualitativo, el pecado no quedaría expuesto, ya que “el pecado, al igual que la libertad, se presupone a sí mismo” (SKS 4, 414-415 / CA, 222). Por ello, no puede

“comenzar” con algo previo como el pecado original y, por ello, “querer afirmar que el hombre peca de manera necesaria es querer transformar el círculo del salto en una línea recta” (*SKS* 4, 414-415 / *CA*, 222). La angustia, como límite visible del pecado, es objeto de la psicología, es decir, la ciencia que muestra los estados en la historia de la vida individual. Esta historia individual, que comienza con la introducción de la libertad, es precedida por la posibilidad del pecado, la irrupción de la angustia. Cuando se produce el bautismo de la voluntad, o sea, el paso del estadio estético al ético mediante la elección de la personalidad, se pone el pecado como consecuencia de la libertad. Aquello que se inició con la elección en *OO*, la personalidad, en *CA* presenta las consecuencias: escapando de la desesperación se encuentra uno con la angustia, ya en plena conciencia del contenido y consecuencias de nuestra elección. Por esto la personalidad de la que no nos habla Haufniensis es la que pone su libertad como posibilidad ante el bien y el mal, y la angustia viene a darle a esa individualidad que ha nacido una capacidad educadora: “el que ha aprendido a angustiarse rectamente, por tanto, ha aprendido lo más elevado” (*SKS* 4, 454 / *CA*, 261).

6. La educación de la libertad como posibilidad

EN EL CAPÍTULO V DE *CA*, Haufniensis nos aporta un criterio referido a la educación que sigue tomando como referencia el rol de la angustia para la elección de la personalidad. La angustia tiene un rol educador, pues orienta al sujeto hacia la salvación. Dado que el mundo en el que vivimos es amoral, no queda más que hundirnos en la angustia, ser educados por ella y procurar ser recompensados en la otra vida (Fremstedal, 2011, p. 163). La libertad se manifiesta mediante la posibilidad (*Muligheden*). La libertad como posibilidad que trae el pecado conlleva una comprensión del deseo pero también de lo prohibido. “La prohibición lo angustia porque la prohibición despierta en él la posibilidad de la libertad” (*SKS* 4, 350 / *CA*, 162). La continuidad del pecado como posibilidad es lo que angustia. El pecado como expectativa tiene poder y por ello también hostilidad. La psicología muestra, por tanto, la angustia ante la posibilidad, es decir aquello que puede ser pero no es. La nada. Un complejo de presentimientos. Esta posibilidad consiste en *poder*:

la angustia es ese vértigo de la libertad que aparece cuando el espíritu quiere poner la síntesis, y aquí que la libertad se sume en la contemplación de su propia posibilidad y se aferra a la finitud para sostenerse. En ese vértigo, la libertad desmaya (*SKS* 4, 365 / *CA*, 176).

Al definir al hombre de modo espiritualista, el pseudónimo nos indica que el cristianismo es el marco en el cual se puede hablar propiamente del hombre. No así el paganismo, que, al carecer del concepto de espíritu, “no tiene angustia”, ella está en espera. El helenismo, por su parte, define la angustia en relación con la culpa causada por el destino, mientras que el judaísmo lo hace en relación con la culpa y su vinculación con el sacrificio. Por ello, solo el cristianismo, en tanto concibe al hombre como espíritu, teme a la posibilidad de volverse culpable. Allí la libertad se torna arrepentimiento. “La relación de la libertad con la culpa es la angustia, porque la libertad y la culpa son posibilidades” (*SKS* 4, 411 / *CA*, 219). Cuando el pecado queda expuesto mediante el salto cualitativo del individuo particular se evidencia la distinción entre el bien y el mal. Así, la posibilidad concreta de elegir el mal o el bien es angustia.

Sin embargo, el pecado solo puede entenderse en la medida en que se observe lo que el propio pecado es. A él puede accederse a través del examen de los propios afectos y estados psicológicos que, al presentarse de primera mano, pueden describirse de un modo más rico y menos diluido que los afectos de otro. En esta línea, el seudónimo critica el medio tradicional de adquirir ejemplos para el análisis psicológico a través de personajes de la literatura. Así mismo, rechaza los métodos de la psicología empírica, ya que según él lo entiende, el psicólogo debe duplicar el afecto él mismo, de modo tal que no tenga necesidad de tomar sus ejemplos de repertorios literarios y ofrecer reminiscencias medio muertas (*SKS* 4, 329 / *CA*, 141). Finalmente, el intento de la psicología empírica de comprender al ser humano a través de la observación del comportamiento de los demás conduce a otra consecuencia indeseable: obliga al psicólogo a emprender una búsqueda sin sentido de personas para observar qué están experimentando.

La posibilidad nos angustia y nos exhorta a ser libres, nos demanda una elección absoluta, porque una libertad indiferente sería un absurdo. La angustia es el estado anímico del individuo que ha roto con la totalidad para pensarse a sí mismo. El individuo que se angustia no es un sujeto irracional, ya que, si lo fuera, no podría angustiarse, pues desconocería el concepto de posibilidad. Haufniensis,

al igual que el juez Guillermo, se enfocan en la reconfiguración de la relación con lo externo mediante el arrepentimiento. A este respecto, es posible hallar un paralelo entre la figura del ético B y el pseudónimo estético Haufniensis: la introducción de un tercero en la relación, es decir, la introducción de la esfera religiosa. Como señala Dip (2016),

aunque *O lo uno o lo otro* asume una confrontación entre dos opciones, esto no implica necesariamente una oposición entre el modo de vida ético, determinado por un *télos* que confiere unidad a la multiplicidad de perspectivas estéticas, y la inmutable inmediatez relacionada con la vida estética. Es decir, podría ser apresurado reducir el enfrentamiento a la dialéctica “estética versus ética”, porque esta dialéctica no agota la multiplicidad de cuestiones que Kierkegaard discute desde la perspectiva “ética”. En este sentido, debemos reconocer que Kierkegaard utiliza distintas interpretaciones del término “ético” y analizar el papel que estas juegan en el conjunto de su obra para comprender el sentido específico que posee la ética en el contexto del discurso del juez Guillermo (p. 180)⁸.

En el caso de B, esto se evidencia en el lugar que ocupa el matrimonio, como un modo de existencia lograda, el cual pone lo religioso como presupuesto de lo ético. En el caso de Haufniensis, la antropología que presenta se funda en una antropología religiosa, centrada en la posibilidad del pecado. La discusión acerca de la constitución de la subjetividad, que inicia en *OO*, concluye con la formulación en *CA* de una antropología en la cual el hombre es definido como espíritu, gracias a la aparición de un yo (Dip, 2016, p. 180). Según Haufniensis, el pecado no es un tema que caiga bajo el dominio de ninguna “ciencia”, más bien, es una realidad que debe ser tratada de manera existencial, no en un

8 “although *Either/Or* assumes a confrontation between two choices, this does not necessarily imply an opposition between the ethical way of life, determined by a *telos* which bestows unity on the multiplicity of aesthetic perspectives, and the unchangeable immediacy related to the aesthetic life. That is to say, it might be hasty to reduce the confrontation to the dialectic ‘aesthetic versus ethical,’ because this dialectic does not exhaust the multiplicity of questions that Kierkegaard discusses from the ‘ethical’ perspective. In this sense, we must recognize that Kierkegaard uses distinct understandings of the term ‘ethical’ and analyze the role which these play in the whole of his oeuvre in order to understand the specific sense which the ethical possesses in the context of Judge William’s discourse”. (Traducción propia).

contexto académico, que altera el verdadero concepto de pecado al someterlo a la refracción no esencial de la reflexión, transformándolo así en un *estado* que es *anulado* por el pensamiento. De este modo, la psicología trabaja en concierto con la dogmática, explicando la posibilidad real o actual del pecado para que ella pueda comenzar su trabajo de explicar la posibilidad ideal o conceptual del mismo a través del concepto de pecado hereditario. En este marco explicativo, Kierkegaard subraya que el carácter indescifrable de la acción, la intención, tiene como fundamento último la heteronomía, pues descansa en la obediencia a Dios. La acción encuentra en la razón su límite, y trasciende el problema explicativo poniéndole un punto final en el accionar mismo o “salto”, por medio del cual la continuidad didáctica de la cadena de razonamientos que justifica el obrar es interrumpida. Aquí se muestra la relación ambigua entre la angustia y la desesperación. En la angustia, lo que más destaca es el carácter del movimiento, del salto en su relación con la nada y la posibilidad. Cuando se pone el pecado, la situación pasa de la posibilidad a la realidad, es decir, a un estado. El individuo atrapado psicológicamente en un estado no tiene más movimiento, solo insistencia persistente en dicha posición. Por tanto, el salto “con lo repentino de lo enigmático” estalla y, ahora, la posibilidad tiene el poder de sacar al hombre de un estado de hecho, en un molde, para dar una nueva forma al espíritu. En el fenómeno de la desesperación, esta ambigüedad también ocurre. Dado al análisis estructural del ser humano que Kierkegaard propone, es decir, gracias a la síntesis del yo, es que el aspecto psíquico puede imaginar posibilidades futuras basadas en el presente y el pasado del individuo (el aspecto físico). Es decir, la relación estructural entre las propias posibilidades futuras, presentes e imaginadas hace parte de la forma de ser del humano que se relaciona siempre con el futuro a través de la ambigüedad de la atracción y de la repulsión, simultáneamente, lo cual produce angustia. El abordaje que Haufniensis inaugura pretende mostrar las *determinaciones intermedias* presentes en el yo concebido como libertad, precisamente como fenómenos paralelos que indican un malestar. Es por medio de la angustia que, en tanto síntoma, puede el psicólogo aproximarse al pecado. Entendemos que tanto la angustia como la desesperación son sintomáticas de una enfermedad. Ellas traen al plano de lo psicofísico el grado sumo de malestar, y se presentan como padecimientos del sujeto que resultan en la desorientación de su interioridad e impiden la unicidad del yo, como sostiene Anti-Climacus en

La enfermedad mortal. Por lo tanto, conviene presentarlas, como cualquier otro síntoma, para sanarlas.

7. Algunas reflexiones finales

POR ÚLTIMO, quisiéramos resaltar la importancia de releer la obra de Kant en el marco de una teoría de la libertad, en donde la constitución de la personalidad es el fundamento. Esta propuesta interpretativa nos permite posicionar en el pensamiento moderno el inicio de la preocupación por una teoría de la subjetividad, que opere como fundamento de una teoría ética. En este sentido, Kant como filósofo de la modernidad inaugura esta preocupación y Kierkegaard, tomando la teoría de la libertad en la que se fundamenta el yo kantiano, desarrolla una filosofía de la subjetividad. Esta afirmación tiene como consecuencia el posicionar a Kant como el iniciador de las teorías psicológicas-existenciales contemporáneas, como antecedente directo de Kierkegaard y, por otro lado, entender al danés como continuador de los tópicos modernos que abrieron los escritos poscríticos kantianos.

Lacan (1984) indica que este modo de definir la personalidad es propio de la metafísica⁹, por lo cual Kant y, siguiendo nuestra lectura, también Kierkegaard, serían los exponentes de una teoría de la subjetividad dentro del marco de la metafísica. Sin embargo, cuando Lacan señala esta cuestión, sigue refiriéndose a la metafísica tradicional. Esta observación no es menor, ya que, sin esta distinción entre el concepto clásico de metafísica y la pretensión explícita por parte de Kant de reformulación de la misma, el psicoanalista francés incurre en una interpretación reduccionista del contenido del proyecto metafísico kantiano. Es decir, no toma en cuenta que la propuesta de Kant se sostiene dentro del marco de la ética, o lo que el propio prusiano denomina “metafísica de las costumbres”. Lo mismo

9 “De esa primera experiencia es de donde han brotado las concepciones de los metafísicos tradicionales y de los místicos. Como es sabido, éstos dan a la personalidad una existencia sustancial, y oponen al individuo, simple colección de las tendencias y de los caracteres propios de todo ser vivo dado, la persona, dignidad que solo el hombre posee, y cuyo triple carácter de unidad sustancial, de portador en el psiquismo de una entidad universal (*νοῦς* aristotélico, *razón* o *naturaleza* para los estoicos, *alma* sometida al orden divino, *imperativo categórico*, etc.), y de árbitro moral, refleja exactamente las tres propiedades que el conocimiento de la experiencia común nos da acerca de la autonomía personal. No podemos hablar detalladamente acerca de los desarrollos de la metafísica tradicional” (Lacan, 1984, p. 9).

podemos señalar para la lectura que Kierkegaard hace del problema de la subjetividad, ya que en su formulación también opera un desplazamiento del terreno de la metafísica (en el que la filosofía moderna desarrolla la cuestión), al terreno de la ética, en el que el pensador danés discute su teoría de la subjetividad iniciada en *OO*. Por lo tanto, será en el marco de este desplazamiento que la ética kantiana es rescatada, pues le permitirá al danés desarrollar la personalidad individual desde una perspectiva práctica, contrapuesta al *modus operandi* de la filosofía especulativa. Es decir que Kierkegaard asumirá el fundamento de la misma en la elección de la personalidad en los mismos términos en los que Kant lo entiende. Como Kant ya lo había expresado en la *KrV*, el yo no puede conocerse en tanto es libertad. De este modo Climacus asume la imposibilidad de conocimiento, expresada por Kant, como una causa leal, una contribución al sentido individual de la libertad. En este sentido, la subjetividad como personalidad, como libertad, se ubica en el plano de la ética, dado que es fundamento de elección, y no en el terreno de la gnoseología o en el plano de la filosofía teórica. Este desplazamiento es retomado por Climacus, quien asume que la subjetividad no puede agotarse, como lo pretende el pensamiento objetivo, sino que es el existencialismo, la “no ciencia” que se ocupa del existente, es decir, el pensamiento subjetivo, el encargado de esto. Por ello es necesario remarcar que este fundamento ético-religioso no puede buscarse en las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino que se ubica en el plano de la pregunta sobre las elecciones que fundamentan el accionar concreto del individuo en situaciones concretas de su existencia, la ética, que en el pensamiento de Kierkegaard está ligada con lo ético-religioso.

A partir del giro “psicológico” de Kierkegaard para pensar el problema de la subjetividad y su relación con el mundo se produce un alejamiento del modo moderno de entender la cuestión en términos de “autonomía”. La angustia es objeto de la psicología dado que la historia de la vida individual avanza por estados que son expuestos por el salto. En cada estado está presente la posibilidad y por lo tanto la angustia. Cuando la angustia es puesta como realidad se coloca en el arrepentimiento, pero este no libera al individuo porque el arrepentimiento no elimina el pecado, solo lo muestra, lo padece. La angustia pone al hombre en movimiento en la realización de su libertad, es decir, impulsa al hombre a existir, a apropiarse de una forma de ser y de hacer que lo lleva a convertirse en lo que existencialmente él es. La angustia, desde el marco metodológico propuesto, en

tanto concepto unificador del género humano, que muestra la manifestación de la interioridad frente a la posibilidad, será el punto de quiebre con el abordaje teórico del que parte la filosofía moderna. Al tratarse de una manifestación humana, la angustia tiene el rol de mostrar indicios que orientan la articulación de la interioridad individual con la historia del género humano.

Referencias

- Dip, P. (2003). Ética y “límites del lenguaje” en Kierkegaard y Wittgenstein. (Tesis doctoral). Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Dip, P. (2005). La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en *El concepto de la angustia*. *Enfoques*, XVII(2), 123-148.
- Dip, P. (2016). Judge William: The Limits of the Ethical. En K. Nun y J. Stewart (Eds.). *Kierkegaard's Pseudonyms. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 17 (pp. 177-192). Routledge.
- Fremstedal, R. (2011). The Concept of the Highest Good in Kierkegaard and Kant. *International Journal for Philosophy of Religion*, 69, 155-171. <https://doi.org/10.1007/s11153-010-9238-5>
- Grön, A. (1998). La ética de la repetición. *Enrahonar*, 29, 35-45.
- Kant, I. (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe.
- Kant, I. (1994). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Kant, I. (1995). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008a). *La enfermedad mortal*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008b). *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de angustia. Vol 4/2*. Trotta.
- Lacan, J. (1984). *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. Editorial Siglo XXI.
- Madore, J. (2011). *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant*. Continuum.

- Rodríguez, Y. (2017). Kierkegaard y Kant: una ética de sí mismo. En P. Dip y P. U. Rodríguez (Comps.), *Origen y significado de la filosofía poshegeliana* (pp. 113-140). Editorial Gorla.
- Rodríguez, Y. (2021a). Pensar los fundamentos de la elección ética: la constitución de la personalidad en Kierkegaard y Kant. *Horizontes filosóficos. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, 10, 57-76.
- Rodríguez, Y. (2021b). El antecedente kantiano del concepto de *elección de la personalidad* en el pensamiento de Kierkegaard. En N. Mendes (Org.), *Kierkegaard a través do tempo* (pp. 71-96). LiberArs Ltda.
- Torralba, F. (1998). *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*. Caparrós Editores.



MOTIVOS ESCÉPTICOS PARA LA FILOSOFÍA

ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.mepf

RESUMEN

La pregunta por el carácter de la “verdadera filosofía” ocupa un lugar central en la investigación filosófica de David Hume. El presente artículo se propone abordar la Conclusión del libro I del *Tratado de la naturaleza humana*, sección decisiva para responder a dicho interrogante. En ella el autor narra, de manera dramática, la crisis suscitada por la confrontación de su ciencia de la naturaleza humana con los argumentos escépticos, narrativa que interpreto como descripción fenomenológica del flujo de pasiones, disposiciones y transformadores que, al reflexionar sobre ellos, determinan su trayectoria desde la falsa hacia la verdadera filosofía, justificada por motivos escépticos. El *voyage* de Hume no debe leerse como experiencia autobiográfica solamente, él representa el giro que recomienda imitar a quienes se sientan inclinados hacia la filosofía, de manera que descubran la utilidad y el placer que deriva de su ejercicio.

Palabras clave: escepticismo; “verdadera filosofía”; crisis; pasiones; *voyage*

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: acalvo@javeriana.edu.co

Para citar este artículo: Calvo de Saavedra, Á. (2021). Motivos escépticos para la filosofía. *Universitas Philosophica*, 38(77), 209-231. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.mepf

Una versión preliminar de este texto fue presentada como lección inaugural del primer semestre de 2020, en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.



SKEPTICAL MOTIVES FOR PHILOSOPHY

ABSTRACT

The question concerning the nature of “true philosophy” is a constant in Hume’s philosophical enquiry. The present paper revisits the Conclusion of Book I of the *Treatise of Human Nature*, a crucial piece of writing to understand his answer to that question. In this dramatic section, the author narrates the crisis he suffered after confronting his science of human nature with sceptical arguments. I interpret Hume’s narrative as a phenomenological description of the flux of passions, dispositions, and transformers which, after reflection, determine the transit from false to true philosophy, that will be justified by sceptical motives. Hume’s voyage shouldn’t be read only as an autobiographical experience since it represents the desired turn that should be followed by anyone who feels inclined towards philosophy, in order to discover both the utility and the pleasure derived from its practice.

Keywords: skepticism; “true philosophy”; crisis; passions; voyage

Si somos filósofos, tendremos que serlo únicamente sobre la base de principios escépticos, y por la inclinación que sentimos a emplear nuestra vida de esa forma.

David Hume (*TNH*, 1.4.7.11, FD, p. 379)¹

LA FILOSOFÍA, desde sus orígenes, se ha preguntado por la naturaleza y el sentido de su actividad y ha considerado esta tarea de autoexamen como constitutiva del acto filosófico. Sin embargo, es en la modernidad cuando la filosofía se torna problema para sí misma y el proyecto filosófico busca cerciorarse de sus alcances y de su valor. En un mundo desencantado, la filosofía moderna se propone como ideal un saber universal, garantizado por un método riguroso. El dispositivo es la razón, erigida en facultad cuasi divina, capaz no solo de conocer la verdad del mundo como totalidad, sino de diseñar una forma de vida social justa y feliz para el género humano. Empero, la realización de ese ideal de la nueva filosofía como fundamento del saber y del actuar resultó paradójica, al cristalizar durante el siglo XVII en una serie de sistemas metafísicos dogmáticos rivales, armazones especulativos cerrados a toda crítica de sus principios, asumidos sin evidencia suficiente y mediante dudosos procedimientos.

La crisis que suscita en la idea de filosofía esa proliferación de sistemas con pretensiones de absoluto es determinante para el pensamiento ilustrado del siglo XVIII. David Hume (1711-1776), epígono de la Ilustración británica, con inusitada tenacidad, asume como eje de su investigación la pregunta acerca del carácter de la “verdadera filosofía”. Quiero destacar que el motivo que anima dicha investigación durante la Ilustración no es especulativo sino práctico, es la responsabilidad con la humanidad, cuyo destino se encuentra vinculado al de la filosofía en tanto esta se halla motivada por la vocación a la libertad. Hume justifica el acto natural del pensar en una clara actitud crítica frente a la tradición filosófica, cuya orientación como falsa metafísica terminó por encubrir tanto la superstición teológica como la superstición vulgar. Preocupado por el descrédito de la filosofía en el ámbito de la sociedad comercial moderna y pluralista, Hume

1 El *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume. En adelante se citará dentro del texto como *TNH*, seguido de la nomenclatura según libro, parte, sección y párrafo introducida en la edición inglesa de Oxford University Press, a cargo de David Fate Norton y Mary Norton, y la página según la traducción española de Félix Duque (FD).

se propone, desde su primera obra, el *Tratado de la naturaleza humana*, escrita antes de cumplir 30 años, darle un giro decisivo en su concepción y práctica, proyecto que prosiguió hasta su muerte.

Para comprender su intención, es ilustrativa la anécdota que narra su amigo Adam Smith sobre una de las últimas conversaciones que sostuvieron, en la cual, Hume, en su lecho de muerte y con su habitual buen humor, le cuenta que se ha divertido tratando de imaginar una excusa que pudiese persuadir a Caronte –cuando viniera a buscarlo en su barca– de que le concediera un tiempo más de vida: “Ten un poco de paciencia, buen Caronte. Me he propuesto abrir los ojos del público. Si me concedes unos años, acaso tenga la satisfacción de presenciar el derrumbamiento de algunos de los sistemas de superstición que hoy todavía prevalecen” (Hume, 1985, pp. 70-71). Mas Caronte, incrédulo le respondería: “¡Eso no ocurrirá ni en un centenar de años! ¿Crees que voy a concederte una prórroga tan larga?” (pp. 70-71).

Hume concibe su proyecto filosófico en términos muy optimistas: en la “Introducción” al *Tratado*, lo presenta como la “conquista de la capital”, un giro definitivo en la temática de la filosofía, hacia la ciencia de la naturaleza humana, a partir de la cual se erigirá el sistema completo de las ciencias, en virtud de que todas las ciencias se relacionan en alguna medida con ella, “pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas mediante sus poderes y facultades”. De esta manera, prosigue Hume, se podrán esperar enormes progresos en todas las ciencias “si conociéramos por entero (*if we were thoroughly acquainted with*) la extensión y fuerzas del entendimiento humano, y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como de las operaciones que realizamos al argumentar (*perform in our reasonings*)” (*TNH, Int. 4; FD, p. 35*). La ciencia de la naturaleza humana comprende la lógica, ocupada de explicar los principios operatorios de la mente (del entendimiento y las pasiones), la moral, la crítica de arte, que tratan de nuestros gustos y sentimientos, y la política, que considera a los hombres reunidos en sociedad. En ellas, piensa Hume, se abarca “casi todo lo que de alguna manera nos interesa conocer, o lo que pueda tender al progreso o refinamiento de la mente humana” (*TNH, Int. 5; FD, p. 36*).

Establecido el tema de la filosofía, es preciso preguntarse por el método más adecuado para conquistar la capital. Hume declara que “la única fundamentación sólida” que cabe está “en la experiencia y la observación” (*TNH, Int. 7; FD, p. 37*). Se trata de una investigación causal, que se interroga por las características que ha

de tener la mente para que sus efectos en los pensamientos, en los sentimientos y en las acciones sean tal como se perciben. Es pertinente subrayar que no hay lugar para la pregunta metafísica por la esencia de la mente, pues para nosotros esta “es tan desconocida como la de los cuerpos” (*TNH, Int.* 8; FD, p. 39). La propuesta es un estudio empírico de la forma constante, regular y uniforme, aunque contingente, en que opera la mente, esto es, de sus principios. Considero que es más adecuado llamar su método experiencial que experimental, si atendemos a la última proposición con que lo caracteriza, referida a la filosofía moral en sentido amplio, o ciencia del hombre: esta,

al hacer sus experimentos no los puede realizar con una finalidad previa, con premeditación [...] En esta ciencia, por consiguiente, debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres (*TNH, Int.* 10; FD, p. 41).

Se trata evidentemente de la experiencia social en un mundo de la vida compartido, en el que las vecindades entre las personas habilitan la comunicación, la cultura, la sociedad. Así, el escenario propicio para la práctica de la filosofía y para la forja del *ethos* filosófico cambia, ya no puede reducirse al claustro ni a la biblioteca o al gabinete, espacios de meditación solitaria; la filosofía debe ir al encuentro de la naturaleza humana en el ámbito de la interacción, donde ella se configura en el juego de espejos de la intersubjetividad.

Mi propósito al delinear el proyecto humeano para la “verdadera filosofía” en los párrafos anteriores ha sido destacar su carácter constructivo y el optimismo del autor relacionado con su novedad e importancia para el progreso de la filosofía y de la humanidad, como lo afirma él mismo en carta a un amigo, dos semanas después de la publicación del *Tratado*: “Mis principios son tan remotos de los sentimientos comunes sobre el tema, que si ellos fuesen acogidos, producirían casi una alteración total en la filosofía. Y usted sabe que este tipo de revoluciones no son fáciles de producir” (*HL* 1, p. 26)².

2 “My principles are also so remote from all the vulgar sentiments on the subject, that were they to take place, they would produce almost a total alteration in philosophy: and you know, revolutions of this

No obstante, terminado el desarrollo de la anatomía del entendimiento, parte decisiva de la lógica de la ciencia de la naturaleza humana, en la última parte del libro I del *Tratado*, la obra cambia de dirección de forma radical y súbita, lo cual impacta al lector, pues el giro consiste en poner al límite la reflexión de la filosofía sobre sí misma mediante su confrontación con los argumentos escépticos, lo cual suscita la crisis vivida por Hume y narrada en la “Conclusión”, texto que constituye el núcleo del presente artículo. Más sorprendente aún resulta ser testigo, en la misma sección, que se compone apenas de 15 párrafos, de su pronta recuperación, así como de la reanudación de su investigación filosófica en los libros II y III del *Tratado*, en apariencia con la misma confianza en su lógica, sin mencionar jamás la travesía por las sendas escépticas ni la crisis provocada por ella.

Mi objetivo es mostrar cómo el desarrollo mismo de la ciencia del hombre genera el reto escéptico y, sobre todo, la importancia de la crisis en la articulación y justificación de la “verdadera filosofía”. Para lograrlo, abordaré, en un primer momento, la pregunta por el origen de la confrontación de Hume con el escepticismo, explorando plausibles razones tanto históricas como internas a su ciencia de la naturaleza humana; en segunda instancia, reconstruiré la dinámica de sentimientos y perspectivas que se pueden discernir en la narración de la crisis, para terminar explicitando los efectos, a mi juicio decisivos, que ella tuvo en la configuración de la “verdadera filosofía”.

1. El origen de la confrontación con el escepticismo

PARECE LEGÍTIMO PREGUNTAR POR QUÉ HUME, justo cuando cree haber mostrado los principios operatorios del entendimiento, o mejor, de la imaginación, la heroína de la mente, decide confrontar su sistema con el escepticismo. Se pueden aducir al menos dos tipos de razones.

La primera razón es histórica: la pérdida de autoridad de la explicación metafísica aristotélica hizo que el mundo intelectual del Renacimiento volviera la mirada hacia los antiguos escépticos, en particular a los argumentos del pirronismo

kind are not easily brought about.” The Letters of David Hume, 2 vol. (1969). Edited by J. Y. T. Grieg. Se citan como HL, seguido del volumen y la página.

que, a partir de Montaigne, se convirtieron en importantes medios de ataque a diversas formas de superstición filosófica y vulgar. En el siglo XVII, el escepticismo fue un fenómeno filosófico significativo, no solo por la presencia de filósofos escépticos, sino principalmente porque casi todos los pensadores comprendieron que para la clarificación de sus puntos de vista era decisivo confrontarse con este. La filosofía moderna, en general, se plantea como un intento de respuesta a los argumentos escépticos. En este escenario, Hume no podía eludir someter sus descubrimientos a la criba del riguroso examen escéptico.

La segunda razón proviene del carácter mismo de su investigación: la ciencia de la naturaleza humana emerge de la pregunta acerca del carácter y el valor de la filosofía. Si, como propongo, después de la crisis escéptica que, para Hume, lejos de ser un mero reto teórico fue una vivencia decisiva, el autor logra configurar su imagen de lo que denomina “verdadera filosofía”, su interlocución con el escepticismo en la parte 4.^a del libro I del *Tratado* está motivada por su interés en determinar la naturaleza de la filosofía y trazar una distinción normativa entre formas verdaderas y falsas de su práctica. En consecuencia, esta parte de la obra habrá de leerse con lentes bifocales, es decir, atendiendo simultáneamente a la exposición de las dudas escépticas –acerca de la conexión causal, de la creencia en los objetos externos y en la identidad personal– y al desarrollo de la inquietud acerca del sentido del filosofar. A partir de una afirmación clave de Hume, “podemos observar una gradación de tres opiniones derivadas unas de otras, según que quienes las formulan van adquiriendo nuevos grados de razón y conocimiento. Estas opiniones son las del vulgo, la de una falsa filosofía y la de la filosofía verdadera” (*TNH*, 1.4.3.9; *FD*, p. 319).

La parte 4.^a del libro I puede leerse como “una historia natural de la filosofía” o de la “conciencia filosófica”, que cada uno puede, e incluso debe, recrear en su mente (Livingston, 1989, p. 69). Más aún, en la literatura especializada de las últimas décadas, en la cual la narrativa de la crisis ha cobrado especial relevancia para comprender el carácter de la filosofía de Hume, se propone que en ella el autor “representa el giro que quiere que imitemos” como filósofos (Baier, 1991, p.1).

2. La travesía (*voyage*) de Hume

HUME, en la “Conclusión” del libro I del *Tratado*, clímax de su tormentosa travesía en medio de los argumentos escépticos, en la cual ha puesto a prueba la anatomía del entendimiento, describe su situación como la de un tripulante que en su viaje difícilmente ha podido escapar al naufragio y, sin embargo, siente tener la temeridad suficiente para continuar en la averiada embarcación hasta dar la vuelta al mundo, empresa análoga a su pretensión de llevar a feliz término su ciencia de la naturaleza humana. Me propongo reconstruir la trayectoria que va de la desesperación al descubrimiento del talante apropiado para embarcarse de nuevo en la actividad filosófica y poder justificarla, valiéndome de dos metáforas usadas por el autor para señalar su punto de partida y de llegada: la metáfora del monstruo y la del jugador.

Una consideración que se impone antes de entrar al texto de la “Conclusión”, es advertir el abrupto cambio de estilo adoptado por Hume en este apartado: del minucioso análisis anatómico de los principios operatorios de la mente y sus efectos, se pasa a una narrativa dramática, de tono autobiográfico y emocional. La interpretación más sensata es asumir el repertorio de estados de ánimo que narra como expresión de sus propios sentimientos en diferentes momentos; sin embargo, reducir el texto a una confesión de una crisis vivida, equiparable a un trozo de un diario privado, es perder de vista que es parte de una investigación filosófica llevada a cabo con el esmero propio de una obra que va a ser publicada, de manera que su narrativa constituye un dispositivo literario deliberadamente creado para comunicar al lector, mediante la secuencia de afecciones, un hilo discursivo. En consecuencia, la sección tiene una dimensión cognitiva, teórica, en la medida en que describe, al mismo tiempo, una trayectoria emocional y una experiencia investigativa, lo cual le permite al autor dar cuenta reflexiva de las transformaciones en su concepción de la filosofía y en su identidad como filósofo.

A partir de la comprensión del carácter estructural de la “Conclusión”, paso a la reconstrucción de la descripción fenomenológica del viaje (*voyage*) humeano, en la cual he dividido la dinámica de la narrativa, a partir de los sentimientos y perspectivas que expresa Hume en cada momento, así como de los que denomino transformadores, que lo conducen del cuasinaufragio –en el que abriga serias

dudas acerca de la posibilidad de continuar haciendo filosofía– a su retorno a la ciencia de la naturaleza humana con la actitud del jugador.

Preámbulo (1.4.7.1-1.4.7.2)³. En los dos primeros párrafos Hume describe su situación de cara al trayecto recorrido en su ciencia de la naturaleza humana y lo que resta por realizar de ella; antes de proseguir, dice sentirse “inclinado a detenerse por un momento [...] a sopesar el viaje emprendido”. Para expresar su situación presente, usa dos metáforas impactantes, el naufrago y el monstruo.

“Me siento como alguien que habiendo embarrancado en los escollos y escapado con grandes apuros del naufragio [...] tiene sin embargo la temeridad de lanzarse al mar en la misma embarcación agrietada y batida por las olas”, afirma, expresando simultáneamente el efecto devastador de su confrontación con los argumentos escépticos y su coraje para continuar, sabiendo que su nave –sus recursos cognitivos– es frágil e inestable, es decir, coexisten en su ánimo la osadía y la aprensión. Se trata de la oscilación entre el orgullo propio del filósofo y el miedo, la desesperación y la melancolía de quien ya ha descubierto la debilidad de la razón. La amenaza de las propias falencias lo conduce a entrar en la fútil alternancia dogmatismo-escepticismo, la trampa de la razón.

La segunda metáfora, “el extraño monstruo salvaje”, surge de la perspectiva solitaria en la que presiente lo ha dejado su filosofía: por un lado lo ha alejado del mundo de la costumbre y la conversación habitual y, por otra parte, lo ha enemistado con la ortodoxia filosófica y teológica, pues ha socavado los cimientos de los sistemas, exponiéndose así a la diatriba y a la calumnia. Lo central que captura con la figura del monstruo es atribuir al carácter específico de su ciencia de la naturaleza humana los mayores males imaginables; el impacto de la soledad es tremendo para alguien que, como ya mencioné, confiaba en haber llevado a cabo una alteración radical de la filosofía, que ganaría el reconocimiento de la humanidad. ¿Habría sido presa de un espejismo al pretender que su filosofía estaba libre de los errores de sus rivales y podía ejercer una crítica despiadada de ellas? Además, dice sentir “que sus opiniones se desvanecen y caen cuando no están sostenidas por la aprobación de los demás”, sentimiento característico de la “verdadera filosofía”, práctica social, comunicacional, anclada en el mundo de la vida.

3 Los números entre paréntesis corresponden a los párrafos del texto de la “Conclusión”, según la edición inglesa del *Tratado*.

Primer transformador (1.4.7.3). Hume advierte que, además de sus debilidades personales, están las que son comunes a la naturaleza humana, cuyo núcleo radica en que toda creencia tiene su origen en los tránsitos de la imaginación o vivacidad de las ideas producto del hábito. Comprende que, a pesar del cuidado y precisión que se tenga en el razonamiento, no es posible “dar razón alguna por la que se debiera asentir a él: lo único que siento es una *intensa inclinación* a considerar *intensamente* a los objetos desde la perspectiva en que se me presentan”. Dicho a modo de afirmación teórica, “la memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos fundados en la imaginación”, la heroína de la mente, que crea la ficción de la experiencia y de un mundo público, compartido. Aunque esta constatación impide la justificación racional del asentir, tiene el efecto de transformar el ánimo de Hume, pues al restaurar el vínculo con el común de los mortales, la humildad modera el desmedido orgullo del filósofo; al saber que los movimientos de su mente se reflejan en las de los otros recupera la palabra, la posibilidad de argumentar.

La voz del escéptico (1.4.7.4-1.4.7.5). El sosiego que le brinda sentirse un ser humano como los demás, compartiendo los mismos límites, es momentáneo; el saber que la proclividad al error es común usualmente no erradica las dudas. En este caso, la voz del escéptico le recuerda que, aunque sería imposible pensar o vivir sin los artificios de la imaginación, ella conduce insensiblemente a ilusiones y contradicciones si la mente se abandona a sus vuelos libres y espontáneos. Quien pretende hacer ciencia, se siente obviamente defraudado al descubrir que la idea de conexión necesaria es tan solo una determinación de la mente adquirida por costumbre y en realidad ignoramos el principio de unión entre causas y efectos.

El peligroso dilema (1.4.7.6-1.4.7.8). Perdida la inocencia de la actitud cotidiana que no registra las ilusiones de la imaginación, el filósofo, al detectarlas, tiene la responsabilidad de plantearse hasta qué punto debe ceder a ellas. Hume adopta ahora una perspectiva argumentativa, orientada a la pregunta normativa por un criterio de justificación. Un camino podría ser apelar a la razón, pero ella, sin el apoyo del sentimiento, se autodestruye, pues cada convicción, al ser sometida a escrutinio reflexivo riguroso, nos lleva a constatar errores producto de la limitación de nuestras facultades y, por esta vía, se termina por minar toda evidencia. Otra alternativa sería adoptar como máxima no aceptar ningún razonamiento refinado o elaborado, pero ello tendría al menos tres consecuencias

inaceptables: (i) supondría suprimir la ciencia y la filosofía; (ii) sería arbitrario aceptar esta propensión de la imaginación y no otras, aunque aceptarlas todas nos conduciría a acallar toda actitud crítica, y (iii) por último, se caería en una contradicción performativa, pues la máxima es justamente producto del razonamiento refinado que ella propone rechazar.

En esta situación, Hume cree haber llegado al nadir, al abismo en su travesía. En efecto, si la fantasía conduce a la locura y la razón se autodestruye, “¿qué partido tomaremos entonces? [...] Si rechazamos todo razonamiento refinado, caemos en los absurdos más manifiestos”. Pero si nos guiamos por la *sola* razón, destruimos por completo el entendimiento humano; así, “no cabe sino elegir entre una razón falsa o ninguna razón en absoluto”.

El dilema planteado desde la perspectiva del escéptico lo deja perplejo, al comprender que el escepticismo es irrefutable por medio de argumentos. Más aún, en virtud de su reflexión vivencial sobre la conmoción que le ha ocasionado, asevera que el tránsito escéptico deja huellas perdurables, que narra de la siguiente forma:

El examen intenso de estas contradicciones e imperfecciones de la razón humana me ha excitado y calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento y no puedo considerar ninguna opinión como más probable o verosímil que otra [...] Comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades (1.4.7.8).

Hume se encuentra sumido en “la melancolía y el delirio filosófico”. La expresión del dilema, como puede verse a la luz de la cita anterior, es el momento crucial del drama, la conciencia de la naturaleza problemática de la reflexión filosófica, y la pregunta acerca de si vale la pena seguirla, y, en caso afirmativo, en qué condiciones. Quien siente la pasión por la filosofía se ha embarcado en un camino en el que no es posible el retorno a la tranquilidad irreflexiva y en el cual tampoco la limitada razón sirve de consuelo al dolor que su vuelta sobre sí misma ha ocasionado. El impacto no lo ha recibido solo el intelecto, también la vida, de manera que las distintas reacciones emocionales y perspectivas pueden asumirse como “conversiones” o cambios en la concepción que el filósofo tiene de sí mismo, que Hume se afana por compartir con el lector.

En particular la melancolía, dolorosa conversión sentimental, se convierte en experiencia de conciencia cuyo significado es a la vez psicológico y epistémico, al ser una intelección vivencial decisiva en la articulación de la diferencia entre la falsa y la “verdadera filosofía”. Al producirse en el escenario en el que un filósofo intelectualmente riguroso y moralmente virtuoso somete a prueba sus descubrimientos, resulta irónica porque le hace perder toda confianza en la filosofía como actividad reflexiva. Como estado anímico, adquiere un peligroso poder en la mente porque distorsiona la percepción y el juicio, efecto que se explica por la mutua influencia entre pasiones e imaginación. La intelección de Hume consiste en percatarse, al generalizar su vivencia, de que una filosofía cuyo efecto sea la desesperación ha de ser falsa y es preciso cambiar la orientación de la investigación.

Explicitar las condiciones de posibilidad y el carácter de ese giro es el objetivo de la segunda parte de la “Conclusión”, en la cual narra los transformadores, sentimientos y perspectivas que gana, de modo paulatino, hasta articular lo que asume en definitiva como “verdadera filosofía”. Este tramo de la travesía puede enmarcarse entre la mesa de *backgammon* y la analogía de la filosofía con el juego.

Segundo transformador, la naturaleza lo salva (1.4.7.9-1.4.7.10). En el momento anterior de la narrativa, Hume ha caído en la más completa oscuridad, frente a la cual la razón declara su impotencia. El único remedio frente a la melancolía y el delirio es el poder curativo de la naturaleza, que opera mediante dos dispositivos, la relajación de la “concentración mental” o una “distracción”; ambas, al producir una impresión vivaz en sus sentidos, le hacen olvidar todas las dificultades y quimeras que ocupaban de manera obsesiva su pensamiento. Hume se refiere a comer, jugar y conversar con amigos, ejemplos que resaltan como clave de la cura recobrar la actitud del participante en el mundo de la vida; las actividades pueden parecer triviales, pero su importancia radica en que despiertan en él la sensación de pertenencia a la humanidad, vivencia en sí misma placentera que, al tomar conciencia de ella, descubre como natural: “He aquí, pues, que me veo absoluta y necesariamente obligado a vivir, hablar y actuar como las demás personas en los quehaceres cotidianos”; más aún, afirma que después de algunas horas de esparcimiento, al volver a sus especulaciones estas le parecen “tan frías, forzadas y ridículas”, que no siente ningún deseo de avanzar en ellas.

En realidad, aunque las diversas formas de entretenimiento provean la condición psicológica para resolver el problema que los argumentos escépticos

plantean a la filosofía, ellas por sí mismas no constituyen, ni Hume lo pretende, la solución. La disposición emocional a la que dan lugar es la “indolencia”, la inclinación a creer ciegamente en las máximas comunes, actitud que considera “muestra a la perfección” su “disposición y principios escépticos”. Al mismo tiempo, siente cierto *spleen*, eco de su melancolía anterior, que impulsa el deseo de arrojar todos sus libros y notas al fuego; se siente desagradado por haber renunciado a los placeres mundanos, por haberse empeñado en perseguir una verdad inalcanzable, actividad de dudoso provecho personal o social. En este punto, Hume parece haber tomado una decisión radical: “Si he de ser un tonto o un loco (*a fool*) como *ciertamente* son todos los que razonan o creen en algo, que mis desvaríos por lo menos sean algo natural y agradable”. Esta conclusión expresa una vivencia generalizable: la “verdadera filosofía” no puede ser forzada ni displacentera e inútil para quien la ejerce ni para el público lector.

Un resultado normativo (1.4.7.11). En el siguiente párrafo, crucial en la narrativa, retoma su decisión anterior a la cual la filosofía no tiene objeción; por el contrario, “espera salir victoriosa gracias, más al retorno de una disposición seriamente jovial (*a serious good-humor disposition*), que a la fuerza de la razón y la convicción”, disposición escéptica que, sostiene Hume, debemos preservar en el conjunto de la vida. En este contexto aparece la máxima que he elegido de epígrafe: “Si somos filósofos, debemos serlo solo sobre principios escépticos, y por la inclinación que sentimos a vivir de esa manera. Allí donde la razón sea vivaz y se mezcle con alguna propensión, debe asentirse a ella. Donde no lo sea, no tiene ningún derecho (*title*) de actuar sobre nosotros”. Ahora cito el pasaje completo, pues considero que constituye el pivote entre la indolencia y el retorno a la actividad filosófica, por cuanto recomienda una actitud sensata y estable tanto para la vida cotidiana como para la “verdadera filosofía”, la actitud escéptica. En él se evidencia cómo la sensación placentera ocasionada por las actividades cotidianas no representa un puerto definitivo para la naturaleza humana pues esta, además de activa y sociable, es razonable, de manera que no puede eludir la reflexión acerca de las opiniones y creencias comunes. Así mismo, consciente de los riesgos que acarrea una reflexión abstrusa, fría y alejada del mundo social, comprende que es preciso darle un giro significativo; si estamos determinados a creer, es viable cambiar la actitud respecto a las creencias en la vida ordinaria y en la actividad investigativa.

Es muy importante notar que el escepticismo que Hume recomienda ahora es diferente del que lo condujo a la melancolía y la desesperación; su característica diferencial es el humor. Para expresar esta diferencia, podría afirmarse que, en el conjunto de la parte 4.^a del libro I del *Tratado*, Hume está interesado en distinguir dos tipos de escepticismo: el verdadero o benigno, sonriente, del falso o maligno, desesperado (Baier, 1991; Williams, 1999). Mientras el último es efecto de los argumentos racionalistas, para los cuales no hay respuesta satisfactoria porque no podemos proveer una justificación racional de las creencias ni distinguirlos claramente de las ficciones, al primero se llega de un modo natural, a partir de la crisis vital sufrida al poner al límite la reflexión filosófica misma. En consecuencia, el verdadero escepticismo no es propiamente una postura filosófica que se decida adoptar o que se pueda argumentar, sino, más bien, una disposición que surge en la historia fenomenológica de la conciencia filosófica. Es notable cómo Hume articula en ella el humor, la risa, con la seriedad propia del filósofo: en realidad es una invitación a reconsiderar lo que puede ser una respuesta seria a una perplejidad filosófica; esta consistirá en someter por igual las convicciones y las dudas a una moderada sospecha (*diffidence*) y continuar investigando a pesar de ambas.

Hume recomienda conservar el verdadero escepticismo tanto en la vida diaria como en la investigación filosófica, de modo que lo considera una actitud generalizable, normativa. Ahora bien, ¿cuáles son sus efectos en cada una de estas esferas? En la vida corriente no implica la suspensión de las creencias habituales, sino del dogmatismo propio de la actitud natural, el cual asume que si se cree en algo es porque así “es” objetivamente; el efecto del cambio de actitud es que el verdadero escéptico continuará creyendo, pero será consciente de que lo hace por causa de las determinaciones ineludibles de la naturaleza humana, lo cual morigerará en él cualquier fanatismo, suscitando apertura a otras perspectivas, flexibilidad y tolerancia. Dicho tener en mente que las creencias empíricas no se fundamentan ni pueden justificarse mediante razones motiva la única actitud honesta en el ámbito de la conversación, el pluralismo como genuino reconocimiento recíproco en la diferencia. Pero, al mismo tiempo, el acento en la dificultad de pensar de otra manera como causa de la creencia es un sutil pero certero ataque al escepticismo extremo, puesto que la suspensión del juicio es una actitud artificiosa que termina por ser derrumbada por la vida. El escéptico

humano se acerca más al investigador –significado originario de la *skepsis*– que a quien duda de las capacidades cognitivas y de sus efectos.

Entre quienes se sienten naturalmente inclinados a la filosofía, el verdadero escéptico opera conforme a lo que en la literatura especializada se ha denominado el “*tittle principle*” (Garret, 1997), principio epistémico normativo en tanto es condición de la “verdadera filosofía”. En su formulación positiva, sostiene que debemos asentir a todo razonamiento vivaz y acompañado de una propensión; su formulación negativa autoriza a rechazar todo razonamiento abstruso, típico tanto del escepticismo radical como de la falsa metafísica.

El retorno a la filosofía (1.4.7.12). En la narrativa humeana que he venido reconstruyendo, habrán advertido la facilidad y velocidad de los tránsitos del estudio y la especulación al escenario cotidiano, así como de este de nuevo a la investigación filosófica. De la misma manera en que su concentración extrema y penosa es desplazada por el entretenimiento y la compañía propios de la esfera mundovital, en un determinado momento se siente cansado de ellos y se permite disfrutar “ensoñaciones en [su] habitación” o un “paseo por la orilla del río”, situaciones en las cuales sentirá de nuevo su mente “concentrada en sí misma” y se verá “*inclinado* naturalmente” a acoger inquietudes filosóficas. Lo significativo de este retorno es su carácter espontáneo, no premeditado, fácil y casi inevitable, con lo cual Hume expresa que el razonamiento filosófico, a pesar de que poco antes lo condujese a la melancolía y al delirio, es objeto de deseo para la mente humana.

A partir de su identificación con el verdadero escéptico en el pasaje anterior, es pertinente aclarar ahora qué cuestiones está inclinado a investigar y, sobre todo, qué disposición anímica lo motiva. Su catálogo de temas corresponde a la agenda propuesta para la ciencia de la naturaleza humana en la “Introducción” al *Tratado*. Los motivos naturales de su inclinación son dos pasiones, la curiosidad y la ambición. En efecto, afirma:

No puedo dejar de sentir curiosidad por conocer los principios del bien y el mal morales, la naturaleza y fundamento del gobierno y la causa de las distintas pasiones e inclinaciones que actúan sobre mí y me gobiernan. Me siento intranquilo al pensar que apruebo un objeto o desapruebo otro; que llamo bella a una cosa y fea a otra; que tomo decisiones con respecto a la verdad y la falsedad, la razón y la locura, sin conocer con base en qué principios opero. Estoy interesado por la condición del mundo ilustrado, que se halla en una

ignorancia tan deplorable de todos estos puntos. Siento crecer en mí la ambición de contribuir a la instrucción de la humanidad y de ganar renombre por mis invenciones y descubrimientos (1.4.7.12).

Es importante destacar en este momento cómo el movimiento de la “Conclusión” está determinado por pasiones y cada estado emocional tiene su importancia en el resultado final: la melancolía, al permitirle percatarse del potencial de afección del razonamiento refinado, da sentido al filosofar mismo, pues si este dejase indiferente a la mente, sería una actividad inocua; la fácil sustitución de la melancolía por la indolencia es muestra de que la primera era transitoria y, así, provee la condición psicológica necesaria para retornar a su proyecto; más aún, reflexionando en este ánimo, argumenta que el verdadero filósofo es el verdadero escéptico. En consecuencia, después de esta conversión, la curiosidad y la ambición son los motivos escépticos para la filosofía.

En el pasaje citado, salta a la vista que la salida de la crisis no está para Hume en recuperar sin más las creencias naturales, como si ellas por ser inevitables quebraran la fuerza del escepticismo. Precisamente subraya que el filósofo se siente insatisfecho al advertir no solo que en el sentido común están entrelazados la ignorancia, el prejuicio y la superstición, sino que en este ámbito no se tiene el interés ni se cuenta con los recursos para combatirlos. Si sus interlocutores no han sido los especialistas, sino los legos en proceso de ilustración, en este contexto, una vida libre de preguntas, ajena a toda inquietud sobre cuestiones políticas, éticas, estéticas e incluso epistemológicas, no solo sería indeseable sino inconcebible. De manera que, aunque su narrativa en primera persona parezca indicar una condición personal, su incomodidad ante la ignorancia de los principios rectores del creer y del actuar es extensible a la mayoría de las personas y, por lo tanto, la “verdadera filosofía” o filosofía escéptica podría resultar agradable y útil en perspectiva de humanidad, al ser filosofía mundana, ciencia de la naturaleza humana.

En cuanto a los motivos escépticos de la vuelta a la filosofía, son pasiones que ocupan un lugar preponderante en el decurso de la obra de Hume. A la curiosidad o amor a la verdad, Hume dedica la última sección del libro II del *Tratado*, sobre las pasiones, a partir de la siguiente reflexión: “hemos sido no poco descuidados al recorrer tantas partes de la mente humana y examinar tantas pasiones, sin tomar ni un momento siquiera en consideración ese amor a la verdad que constituyó el origen primero de todas nuestras investigaciones” (*TNH* 2.3.10.1; FD, p. 602).

La curiosidad es el transformador natural que nos mueve de la incomodidad ante la ignorancia hacia la investigación, placentera no primordialmente por su resultado –la verdad– sino, en primera instancia, “por el talento y capacidad empleados para encontrarla y descubrirla” (*TNH* 2.3.10.3; FD, p. 603) y, en segundo término, por la importancia de nuestro descubrimiento. Anota, sin embargo, con su ironía característica, que muchos filósofos han empeñado la vida en “buscar verdades que consideraban importantes y provechosas para el mundo” aunque a juzgar por su conducta, parecían “no hallarse dotados del menor espíritu público ni preocupados en absoluto por los intereses de la humanidad” (*TNH* 2.3.10.4; FD, p. 604).

La ambición como motivo para la filosofía incluye un doble aspecto: en primer lugar, con ella expresa Hume el compromiso público de su filosofía con la ilustración y civilización de la humanidad; en segundo lugar, expresa su aspiración como hombre de letras de que sus planteamientos cuenten con la aprobación del público lector. Su afán por lograr una mejor correspondencia de su mente con la de los lectores queda más clara en el pasaje de *Sobre el género ensayístico*, en el que se considera una especie de “embajador” que viaja del mundo de los doctos al de la conversación, para promover un buen comercio entre estos dos estados: los materiales del intercambio los proporcionarán principalmente los “conversadores y la vida ordinaria; su elaboración es competencia exclusiva de los que se ejercitan en el saber” (Hume, 1995, p. 27).

Hemos llegado así al final de la narrativa de la crisis vivida por Hume y de su retorno a la filosofía; en los últimos tres párrafos de la “Conclusión”, el autor tematizará sus efectos, a la luz de dos cuestiones de vital importancia: la posibilidad de justificar la filosofía y el carácter de la “verdadera filosofía”, única que es sensato recomendar.

3. Los efectos de la crisis

La justificación de la filosofía (1.7.4.12-13). El pasaje en el que Hume descubre la curiosidad y la ambición como motivos escépticos de la filosofía, termina con la siguiente declaración:

estos sentimientos surgen en mí de manera natural en mi disposición presente, y si tratara de disiparlos dedicándome a otra tarea o divirtiéndome en otra cosa *siento* que me perdería de un gran placer: y ese es el origen de mi filosofía (1.7.4.12).

Al aducir como justificación del retorno a la filosofía el placer y la utilidad que esta actividad le produce, Hume apela al criterio normativo que enunciara en el llamado *title principle*, de tal manera que no está hablando solo en primera persona, estos son válidos en principio para todo aquel que se sienta vivamente inclinado a ella.

La inclusión del interés por sacar de la barbarie a la humanidad implica justificar la filosofía desde la perspectiva pública, es decir, afirmar que puede recomendarse como atractiva y saludable para la sociedad en virtud de su potencial crítico y emancipatorio. Articula el valor de la filosofía para la sociedad, a partir de la constatación de una propensión irresistible de la mente a trascender con sus preguntas el círculo de preocupaciones y opiniones de la vida ordinaria, preguntas que, en general, han sido tema de la investigación filosófica. Al preguntarse por la génesis de este fenómeno, la encuentra en la debilidad propia de nuestra condición humana, según la cual ignoramos las causas de buena parte de los acontecimientos que vivenciamos y nos afectan, incertidumbre que suscita temor ante la imposibilidad de prever y controlar efectos futuros. Esta disposición anímica nos obliga a buscar una guía para apaciguar la imaginación y, en la práctica, solo tenemos dos alternativas: la superstición o la filosofía. Como lo muestra la anécdota sobre su hipotético diálogo con Caronte que incluí al inicio, el tema del poder de la filosofía como antídoto contra la superstición se convirtió para Hume en una obsesión perenne, y a él hace referencia en varias de sus obras.

En el contexto de la “Conclusión”, intenta justificar la filosofía sobre la superstición no desde un punto de vista epistémico, lo cual constituiría una contradicción con la lección de su confrontación con el escepticismo, sino desde un punto de vista pragmático. La superstición, teniendo el mismo origen en la mente que la filosofía, se caracteriza por ser “más audaz” en crear hipótesis, “abre un mundo propio y nos presenta escenas, seres y objetos absolutamente nuevos”, ajenos a la experiencia posible; en cambio, la filosofía es investigación causal inmanente, que nos permite tomar conciencia de los alcances y límites de nuestras operaciones. En el caso de personas que, por su combinatoria variable de curiosidad, ambición, debilidad y temor, se vean determinadas a emprender indagaciones más allá de la vida cotidiana y de la experiencia habitual, Hume sugiere que “lo único que debe hacerse es deliberar sobre la elección de la guía y preferir la más segura y agradable”.

Si este es el criterio, la filosofía resulta ser una guía más promisoría, porque la superstición se apodera de los flancos más vulnerables de la mente, de su incertidumbre y temor, perturbando así la conducta, mientras que la filosofía, “al asignar nuevas causas y principios a los fenómenos que aparecen en el mundo visible”, permite comprenderlos como expresión de la regularidad de la naturaleza, lo cual suscita “únicamente sentimientos serenos y moderados”. Esta diferencia es decisiva, pues la ignorancia unida a la ansiedad nos hacen proclives a la credulidad irreflexiva y a la acción absurda ante la amenaza de futuras adversidades. En cambio, al enfrentarnos a sistemas filosóficos “extravagantes”, que no tocan nuestras inquietudes cotidianas, podemos mantener la cabeza fría y preservar, con humor, una distancia crítica. En este sentido, concluye Hume, “los errores en materia de religión son peligrosos, los de la filosofía, solamente ridículos”. De nuevo, desde el punto de vista público, la filosofía se justifica por el placer y la utilidad que proporciona a los no filósofos: de una parte, al proveer explicaciones sensatas e inteligibles sobre los fenómenos, contribuye a recuperar la confianza cognitiva, lo cual es sin duda agradable y, por otro lado, como crítica al fanatismo y a la superstición, resulta sumamente útil de cara al florecimiento de sociedades más civilizadas.

La filosofía libre de preocupaciones (philosophy in this careless manner): el filósofo-jugador (1.4.7.14-1.4.7.15). Cuando Hume calibra los benéficos efectos públicos de la “verdadera filosofía”, está preocupado por encontrar un discurso y una forma de escritura que pueda resultar agradable y útil a esa parte de la humanidad que, aunque dedicada a ocupaciones y diversiones comunes, se plantea preguntas que sobrepasan el plano de su experiencia inmediata. Ese público sería el interlocutor idóneo de una filosofía sensata, razonable. Es notable su convicción de que la filosofía no se alimenta de un diálogo de expertos, muchas veces frío y estéril; por ende, es ella la que debe acercarse a la vida social y no el sentido común el que ha de refinarse hasta hacerse filosófico. Su intención es clara: “Yo no pretendo convertir en filósofos a tales personas, ni espero que me ayuden en estas investigaciones o sean auditores de estos descubrimientos”; más bien “me gustaría poder insuflar a nuestros fundadores de sistemas un poco de esa burda terrenidad, ingrediente que por lo general les es muy necesario, y que podría servir para templar las ígneas partículas de que están compuestos”.

Sería erróneo interpretar este guiño como una sátira o como un intento de mimesis del filósofo con el público; la intención del pasaje es afilar su crítica a

las pretensiones de los falsos filósofos, quienes han dejado colar “su imaginación fogosa” en la investigación hasta abrazar hipótesis quiméricas. Piensa que si este tipo de hipótesis se suprimiera, “quizás podríamos abrigar la esperanza de establecer un conjunto de opiniones que, si no verdaderas (esto sería quizás pedir demasiado), fuera al menos satisfactorio para la mente humana y pudiera resistir la prueba del examen más crítico”. En el tipo de filosofía que propone Hume, la voz del público hace referencia a que uno de los reguladores internos de su práctica debe ser no chocar con la experiencia humana compartida.

La “Conclusión” objeto de nuestro análisis finaliza con la caracterización de la actitud del “verdadero escéptico”, quien estudia filosofía de “manera libre de preocupaciones” (*in this careless manner*), condición que en ningún caso se debe interpretar como descuido o negligencia. Más bien se refiere a la sabiduría ideal del filósofo, a un temple de ánimo moderado, sereno, al predominio de pasiones apacibles y a una actitud sosegada que le permita mirar con humor el resultado de sus pesquisas, sin abrigar demasiadas ilusiones en el éxito de nuestras frágiles capacidades cognitivas, pero, ante todo, sin dejarse invadir por las dudas suscitadas al reconocer su límite. La filosofía ejercida de esta forma es actividad crítica, emprendida de manera dialógica, liberada de la obsesión fundamentalista, jovial y cargada de humor. Esas son las virtudes del carácter del verdadero escéptico, o del verdadero filósofo, quien “desconfiará lo mismo de sus dudas filosóficas que de sus convicciones, y no rechazará nunca por razón de ninguna de ellas cualquier satisfacción inocente que se le ofrezca”. Así, aparece un conocimiento de otro orden como efecto de la crisis escéptica, se trata de la forja del carácter, de la virtud moral. Es fundamental subrayar que el escepticismo verdadero no es una posición filosófica que se pueda adoptar *a priori* (a diferencia del falso) ni es susceptible de argumentación, sino una condición a la cual se llega naturalmente como efecto de dos influencias que compiten en la mente, a saber, las propensiones naturales y el escepticismo excesivo inducido por el operar de la razón solitaria.

La reconstrucción de la travesía humeana y de sus efectos permite comprender que Hume, al caracterizar al “verdadero escéptico”, al menos en la “Conclusión”, no adopta un registro epistemológico; la temática no es la posibilidad o imposibilidad de justificación de hipótesis filosóficas específicas, sino mostrar la trayectoria experiencial que conduce de la falsa filosofía a la verdadera, cuyo

carácter se propone describir. En consecuencia, considero plausible sostener que el escepticismo al que arriba es metafilosófico, es decir, está referido a la actitud y al modo apropiado de emprender la investigación filosófica.

Para precisar esta actitud, recorro a la analogía que Hume encuentra entre la pasión filosófica y la pasión del jugador en la sección del *Tratado* dedicada a la curiosidad o amor a la verdad. Su punto de partida, recordemos, es la pregunta por el origen del placer que se siente al descubrir la verdad, inquietud que se desplaza hacia la génesis natural de la laboriosidad y aplicación de los filósofos en su búsqueda. La respuesta es sugerente, al girar en torno a la analogía que detecta en los principios que originan placer en el filósofo y en el jugador:

El placer de jugar no se debe únicamente al interés, pues hay muchos que abandonan una ganancia segura a cambio de esta diversión; tampoco se deriva del solo juego, dado que estas mismas personas no encuentran satisfacción cuando juegan sin apostar nada, sino que surge de estas dos causas unidas [...] El interés que sentimos por un juego cualquiera atrae nuestra atención, sin la cual no podemos hallar placer alguno, ni en esta acción ni en ninguna otra. Una vez capturada la atención, la dificultad, la variedad y los rápidos cambios de fortuna, avivan aún más nuestro interés; es de esta inquietud de donde surge la satisfacción (*TNH*, 2.3.10.9-10; FD, p. 607).

De la analogía que nos propone entre el filósofo y el jugador, cabe destacar varios aspectos que ayudan a comprender el talante de la “verdadera filosofía”: la pasión que nos mueve hacia estas actividades depende del placer e interés o utilidad que encontremos al realizarlas, teniendo en cuenta que las vicisitudes y dolores a que nos exponen tienen un valor propio en el drama de la vida. Así mismo, se juega y se hace filosofía por el placer intrínseco que estas prácticas ofrecen al agente, al permitirle gozar del espectáculo de su mente activa, del ingenio, del rigor, de la tensión propia del pensar y, solo de manera derivada, el éxito aumenta el deleite. En su caso, lo que atrajo su atención fue la esperanza de “poder contribuir un poco al avance del conocimiento” al poner a la ciencia de la naturaleza humana “un poco más de actualidad”, interés que transformó su disposición melancólica e indolente en buen humor y jovialidad, permitiéndole proseguir su indagación libre de angustia y con agrado. Su recomendación al lector es que siga este camino solo en caso de “encontrarse en la misma favorable disposición”.

La conexión establecida entre el verdadero escéptico y el jugador ilumina la estructura motivacional para la actividad filosófica tal como Hume la concibe como efecto de la crisis vivida: la sospecha frente a la razón que actúa en solitario conlleva la intención de poner en acción, en el ejercicio de la filosofía, todas las capacidades de la mente humana, imaginación, pasión, gusto, que al operar de manera integrada, producen placer y, con algo de suerte, algún resultado significativo; tal concepción de la forma verdadera de practicar la filosofía se convertirá en derrotero de su obra posterior.

Quiero terminar con una máxima dirigida a todo aquel que sienta pasión por la filosofía y le dedique su vida; aunque Hume la pone en boca de la naturaleza, me tomo la licencia de adscribirla al verdadero filósofo: “Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía, continúa siendo un hombre” (*EHU*, 1.6; JSO, p. 23)⁴.

Referencias

- Baier, A. (1991). *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Harvard University Press.
- Calvo de Saavedra, Á. (2012). *El carácter de la 'verdadera filosofía' en David Hume*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Garret, D. (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford University Press.
- Hume, D. (1969). *The Letters of David Hume* (J. Y. T. Grieg, Ed.). Clarendon Press.
- Hume, D. (1983). *Investigación sobre el conocimiento humano* (J. de Salas Ortueta, Trad.). Alianza. [*An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) (T. L. Beauchamp, Ed.). Oxford University Press, 1999].
- Hume, D. (1985). *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edinburgo* (1776; 1745) (C. Mellizo, Trad.). Alianza.

⁴ *Investigación sobre el conocimiento humano* de David Hume. Citado por la nomenclatura según sección y párrafo introducida en la edición inglesa de Oxford University Press a cargo de Tom L. Beauchamp, y la página según la traducción española de Jaime de Salas Ortueta.

- Hume, D. (1995). Sobre el género ensayístico. En *Sobre el suicidio y otros ensayos* (pp. 25-30, C. Mellizo, Trad.). Alianza.
- Hume, D. (1998). *Tratado de la naturaleza humana* (F. Duque, Trad.). Tecnos. [*A Treatise of Human Nature* (1739-40) (D. F. Norton & M. J. Norton, Eds.). Oxford University Press, 2000].
- Livingston, D. W. (1989). Hume on the Natural History of Philosophical Consciousness. En P. Jones (Ed.), *The "Science of Man" in the Scottish Enlightenment. Hume, Reid and his Contemporaries* (pp. 68-84). Edinburgh University Press.
- Williams, C. (1999). *A Cultivated Reason. An Essay on Hume and Humeanism*. Pennsylvania University Press.



EL JARDÍN DE ZEUS: LA *PÍTICA* 9 DE PÍNDARO Y EL DISCURSO DE DIOTIMA EN EL *BANQUETE* DE PLATÓN

ALFONSO FLÓREZ*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.jzpp

RESUMEN

La investigación se inscribe dentro de un movimiento que busca poner de relieve la pertinencia de textos poéticos para la comprensión de los diálogos de Platón. En este caso, se parte de la comunidad de la expresión “el jardín de Zeus” en la *Pítica* 9 de Píndaro y en el Discurso de Diotima en el *Banquete*. Primero, se presenta un esquema temático de los dos textos. Luego, se ofrece un recorrido en tres etapas: el paso del deseo a la mediación, el estudio de la figura del mediador, y la apertura de la mediación al ámbito metapoético y lo que se sigue de ello. En la primera etapa se muestra cómo Eros dirige a la inmortalidad por medio de la generación, que se guía por la virtud en su condición más noble, al instituirse la ciudad, a la vez que, en el diálogo entre Apolo, enamorado de Cirene, y Quirón, se identifican los mismos pasos de una pulsión erótica que conduce a lo cívico. En la segunda etapa se destaca la tarea mediadora de Quirón ante Apolo, semejante a la relación de Diotima con Sócrates; esta mediación de Quirón produce un nuevo ámbito, que lleva su impronta, por lo que se entiende que la mediación de Diotima haya generado al filósofo erótico Sócrates, también ahora mediador. En la tercera etapa se muestra cómo franquea el sabio la diferencia entre los tiempos divino y humano mediante la creación metapoética, cuya consumación poética y filosófica es la constitución de la ciudad bella.

Palabras clave: filosofía griega antigua; lírica griega; Píndaro *Pítica* 9; Platón *Banquete*

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
Correo electrónico: alflorez@javeriana.edu.co



THE GARDEN OF ZEUS: PINDAR'S *PYTHIAN* 9 AND DIOTIMA'S DISCOURSE IN PLATO'S *SYMPOSIUM*

ABSTRACT

The research is part of a movement that seeks to highlight the relevance of poetic texts for the understanding of Plato's dialogues. In this case, the starting point is the community of the expression 'the garden of Zeus' in Pindar's *Pythian* 9 and in Diotima's Speech in the *Symposium*. First, a thematic outline of the two texts is presented. Then, a three-stage tour is offered: the passage from desire to mediation, the study of the figure of the mediator, and the opening of mediation to the metapoetic realm and what follows from it. The first stage shows how Eros leads to immortality through generation, which is guided by virtue in its most noble condition, when the city is instituted, while in the dialogue between Apollo, in love with Cyrene, and Chiron, the same steps of an erotic drive leading to the civic are identified. In the second stage, the mediating task of Chiron before Apollo, similar to the relationship of Diotima with Socrates, is highlighted; this mediation of Chiron produces a new realm, which bears his mark, so it is understood that the mediation of Diotima has generated the erotic philosopher Socrates, also now a mediator. The third stage shows how the sage overcomes the difference between divine and human time through metapoetic creation, whose poetic and philosophical consummation is the constitution of the beautiful city.

Keywords: ancient Greek philosophy; Greek lyric poetry; Pindar's *Pythian* 9; Plato's *Symposium*

Para citar este artículo: Flórez, A. (2021). El jardín de Zeus. La *Pítica* 9 de Píndaro y el Discurso de Diotima en el *Banquete* de Platón. *Universitas Philosophica*, 38(77), 233-264. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.jzpp

Agradezco a Marcela Higuera Linares la idea fundamental de la comunidad de la expresión *el jardín de Zeus* en los dos autores, así como el examen conjunto de numerosas líneas interpretativas y eficaces revisiones metodológicas. Los errores que subsisten son todos míos.

1. Introducción

LA PRESENTE INVESTIGACIÓN se inscribe dentro de un enfoque contemporáneo más atento a la presencia de textos poéticos en la obra de Platón, con el fin de acceder a otras instancias de comprensión tanto del texto filosófico como del texto poético. En relación con Píndaro, se han estudiado diversas menciones del poeta en el *corpus*¹, así como alusiones entreveradas en él, sin una referencia explícita al poeta. De las primeras, el caso más conocido es la cita que Calicles hace de Píndaro en el *Gorgias* (484b)², aunque también ha recibido atención la mención del poeta en el *Fedro* (227b)³; de las segundas, cabe destacar la interpretación en clave pindárica del Mito de Er de la *República*⁴, y más recientemente la lectura de un nuevo pasaje, también en el *Fedro* (230a)⁵. Dentro de esta línea interpretativa, siguiendo una sugerencia de Calame⁶, aquí se propone establecer un vínculo entre la *Pítica* 9 y el *Banquete*, apoyándose para ello en el uso común de la conspicua expresión *el jardín de Zeus*⁷ en Píndaro (*Pítica* 9.53: Διὸς κἄπτον) y en

-
- 1 En los diálogos hay 23 alusiones a Píndaro, diez a la persona y trece a la obra; véase Mitscherling, 2009, pp. 339-340.
- 2 Véase Demos, 1999.
- 3 Véase Moore, 2014.
- 4 Véanse Silk, 2001 y Flórez, 2017.
- 5 Véase Adorjáni, 2021.
- 6 Calame (2003) indica que Afrodita parece regir en el “extraordinario jardín” de Zeus en Libia (Píndaro), así como en el jardín de Zeus donde se da el encuentro entre la Pobreza y la Necesidad (Platón), sin ofrecer ninguna reflexión adicional sobre esta notable “coincidencia” (p. 70); el mero vínculo entre los dos pasajes se remonta a Calame (1996, pp. 216-217).
- 7 Bury (1909) hace referencia al fragmento del *Ion* de Sófocles: “En los jardines de Zeus sembrar sólo/ felices venturas...” (p. 101; 320 Radt = 297 Nauck), de la que el traductor al español menciona que “se debe estar refiriendo al Jardín de las Hespérides, en el extremo occidental del mundo, más allá del Océano, donde crecen las manzanas de oro” (Lucas de Dios, 2008, p. 179, n. 625). El uso del plural y el argumento de la obra, de la que solo se conservan tres versos, son índice de que este texto no puede considerarse como fuente de la expresión del *Banquete*. Nótese que el traductor al inglés vierte: “... *that in the gardens of the gods they plough only furrows that are fruitful*” (Lloyd-Jones, 2003, p. 179), aumentando así la distancia a la expresión platónica. Bury no menciona el pasaje pindárico.

Platón (*Banquete* 203b6: Διὸς κῆπον)⁸. En la primera parte de la investigación, se ofrece un esquema de los dos textos en cuestión; en la segunda, se adelanta un recorrido por ellos en tres etapas, así: el paso del deseo a la mediación, el estudio de la figura misma del mediador, y la apertura de la mediación al ámbito metapoético y lo que se sigue de ello.

2. Esquema de los dos textos

A. LA PÍTICA 9

LA PÍTICA 9⁹, compuesta en el año 474, es la primera de un conjunto de tres pílicas que Píndaro le dedica a Cirene, junto con la *Pítica* 4 y la *Pítica* 5¹⁰, que son del año 462¹¹. Como epinicio, esta pílica está dedicada a Telesícrates de Cirene, hijo de Carnéades, que ha resultado vencedor en la carrera de hoplitas. Los 125 versos se dividen en cinco tríadas, donde cada tríada se articula en una estrofa de ocho versos, una antístrofa de ocho versos y un epodo de nueve versos. Las tres primeras tríadas relatan el amor de Apolo por Cirene, la conquista que el dios hace de la ninfa siguiendo los consejos del centauro Quirón, su boda, el nacimiento de su hijo, Aristeo, y la entronización de la esposa como gobernante de la bella ciudad; la cuarta tríada –en un contexto metapoético donde se destaca la medida adecuada del propio verso– trae el recuerdo del nacimiento de Heracles; la quinta presenta a un descendiente de Aristeo, Anteo, y el concurso que estableció para buscarle compañero a su hermosa hija, certamen en el que resultó vencedor Alexidamo, ancestro de Carnéades. Queda claro el predominio del

8 Las citas del *Banquete* (Platón, 1986) y de los versos de la *Pítica* 9 (Píndaro, 2002) se ofrecen entre paréntesis.

9 Para la *Pítica* 9, veáanse Burton, 1962; Winnington-Ingram, 1969; Robbins, 1978; Köhnken, 1985; Grethlein, 2011; Gentili, 2012; Giannini, 2012; y Kearns, 2013.

10 Para la *Pítica* 5, veáse Lefkowitz, 1985.

11 Para el significado simbólico de la fundación de la colonia de Cirene, veáse Calame, 2003. Esto puede ofrecer el trasfondo del establecimiento poético de la *Kallipolis* platónica.

tema erótico en esta oda¹², que, por supuesto, se halla al servicio de la exaltación política de la ciudad de Cirene y se articula con el debido elogio del vencedor (Köhnken, 1985, p. 110). Con esta presentación, puede entrarse ya en el detalle narrativo del canto.

Tras un breve comienzo, donde anuncia la victoria en los juegos píticos de Telesícrates, corona de Cirene, el canto pasa de inmediato a hablar de la ninfa de quien la ciudad toma su nombre. Antes de proseguir, hay que señalar que, a partir de este punto, conviene presentar la narración según el desarrollo temporal de los acontecimientos y no según su orden poético, pues de ello depende la correcta captación del sentido de las acciones de los personajes involucrados (Köhnken, 1985, p. 83). Cirene es hija de Hipseo, rey de los lapitas, que a su vez desciende del río Peneo, en Tesalia, hijo él mismo de Océano. La muchacha no es afín a las labores de su género tradicionales en el mundo griego, los telares y las reuniones con sus compañeras, sino que cuida los rebaños del padre, enfrentándose con espada y arco a las fieras. Un día Apolo la encontró luchando sola y sin armas con un terrible león. De inmediato, el dios llamó a Quirón, instándolo a que dejara su gruta y admirara el arrojo y la gran fuerza de la mujer, su resistencia y su valor. ¿De quién es hija?, preguntó el dios. Y, más importante, ¿puede la mano del dios posarse sobre ella?¹³ Sonriéndose ligeramente, el inspirado centauro le respondió al dios: “Ocultas están, Febo, las llaves de los sacros amores, en poder de la sabia Persuasión. Entre dioses y hombres da por igual vergüenza lograr abiertamente dulce coyunda la primera vez” (39-41). Sobre el linaje de la joven, prosigue el centauro, le pregunta Apolo, que todo lo conoce, todos los caminos, todas las hojas de la tierra, las arenas del mar y los ríos, las olas y los vientos, “tú que vigilas cuidadosamente lo que va a suceder y de dónde será” (48-49), mas, si es necesario competir con un sabio, esto es lo que dice el centauro: el dios

12 “El uso figurado de *συμμίγνυμι*, palabra tópica de la relación erótica, que retoma *μίγνυμι*, del v. 68, constituye el punto de conexión entre el episodio mítico y la actualidad. Se trata de una palabra clave que es casi el *leitmotiv* de la oda” [*Qui* [v. 72] *l’uso figurato di συμμίγνυμι, parola topica del rapporto erotico, che riprende μίγνυμι, di v. 68, costituisce il punto di raccordo tra l’episodio mitico e l’attualità. Una parola-chiave che è quasi il Leitmotiv dell’ode*] (Gentili, 2012, pp. 235-236).

13 Es decir, no por la fuerza, contra De Boer (2017), que ignora el carácter consagrado de la joven, como virgen cazadora (v. 6). Véase Giannini, 2012, p. 597.

ha venido a este valle de Tesalia para ser esposo de la joven y se dispone a llevarla “al excelso jardín de Zeus, allende el mar” (52-53), a Libia, donde la hará “reina de la ciudad” (54) y recibirá un amplio lote de tierra. Allí dará a luz a un hijo, que Hermes llevará donde las Horas, que lo criarán con néctar y ambrosía, haciéndolo inmortal; será para los hombres un Zeus y un Apolo, y lo llamarán Agreo y Nomio, y también Aristeo. Dicho lo cual, el centauro instó al dios a que llevara a cabo el cumplimiento de sus palabras. Al tratarse de un dios, todo se ejecutó con rapidez: el dios llevó a la muchacha de los valles del Pelión a la llanura de Libia; allí los recibió Afrodita, que dispuso todo para el casamiento. Apolo y Cirene se unieron en amor y ella gobernó la hermosa ciudad (*kallístan pólin*), que ahora renueva su ventura con los logros del hijo de Carnéades en Delfos.

Como a los sabios les gusta oír breves relatos entrelazados en temas de gran envergadura, esta ocasión sirve para recordar a Alcmena, que, al haberse unido a Zeus y a Anfitríon, dio a luz en un único parto a los gemelos Heracles e Ificles: “Mudo el varón que no se hace lenguas de Heracles” (87). El poeta enfatiza la dedicación que ha puesto para cantar debidamente los nobles esfuerzos, siguiendo en ello el precepto del Viejo del Mar, para que “se alabara incluso al enemigo que, de corazón y con justicia, realiza hermosas hazañas” (95-96). Por eso, el poeta no se cansa de cantar las muchas victorias de Telesícrates, que lo han hecho deseable para las mujeres, sea como esposo, sea como hijo.

Retoma, en fin, el poeta la antigua gloria de los ancestros del vencedor, que llegaron a la ciudad atraídos por la belleza de la hija de Anteo. Puesto que este quería la boda más gloriosa para la joven, y después de oír cómo había resuelto Dánao el casamiento de sus cuarenta y ocho hijas, determinó organizar una carrera pedestre, para lo cual situó a la muchacha engalanada en la línea de meta, de modo que quien primero tocara su peplo se casaría con ella. El vencedor fue Alexidamo, que recibió así muchos ramos y coronas; con anterioridad, él ya había obtenido muchas victorias.

B. *EL DISCURSO DE DIOTIMA*

LO QUE AQUÍ POR CONVENIENCIA se ha llamado “Discurso de Diotima” corresponde a la sexta intervención de ese grupo de conocidos que se reunieron en la casa del autor trágico Agatón para elogiar a Eros. Después de los encomios

de los oradores Fedro y Pausanias, del médico Erixímaco, del comediógrafo Aristófanes y del propio Agatón, le corresponde el turno al filósofo Sócrates. A diferencia de los demás, Sócrates no expone su propia opinión, sino que *transmite* el resultado de la instrucción que recibió de la sacerdotisa Diotima de Mantinea respecto de Eros. El resultado de los encuentros entre Diotima y Sócrates conforma uno de los textos capitales de Platón y de la filosofía en general, que aquí se aborda teniendo a la vista la oda pindárica, sin pretensiones de ahondar en los graves problemas que plantea este discurso de la sacerdotisa¹⁴.

Diotima le enseña a Sócrates que Eros no es bello, pero tampoco feo, no es bueno, pero tampoco malo, no es inmortal, pero tampoco mortal, sino un intermedio entre esos extremos. Como intermedio, no es dios ni hombre, sino un *demon* que interpreta y comunica a los dioses con los hombres y viceversa. “La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este *demon* como se produce toda relación y diálogo entre dioses y hombres, tanto si están despiertos como si están durmiendo” (203a). Por eso, “el que es sabio (*sophós*) es un hombre *demónico*, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano” (203a). Eros es solo uno de muchos *démenes*, que también son de variadas clases. Eros, en particular, es hijo de Penía (Pobreza) y de Poros (Recurso). Su generación ocurrió cuando los dioses festejaban el nacimiento de Afrodita, donde se encontraba Poros, hijo de Metis. Este, embriagado de néctar, entró en el jardín de Zeus. Penía, que se había acercado para mendigar, impulsada por su carencia de recursos, se allegó a él y concibió a Eros. De este origen deriva el carácter de Eros, afín siempre a Afrodita, y, bella como es la diosa, amante por naturaleza de lo bello. Eros es pobre, como su madre, pero, por la naturaleza de su padre, se encuentra al acecho de lo bello y de lo bueno; “es valiente, audaz y activo, hábil cazador” (203d). Pero lo que consigue se le escapa, de modo que ni carece de recursos ni es rico, sino que siempre se halla entre los dos estados, así como entre la sabiduría y la ignorancia. Los dioses, que son sabios, no aman ni buscan la sabiduría, pues ya la poseen, a la vez que los ignorantes, por su propia ignorancia, tampoco aman ni buscan la sabiduría, pues la mayor ignorancia es no conocerse como tal y creer

14 Para el *Banquete*, puede consultarse Bury, 1909; Dover, 1980; Rosen, 1999; Leshner, Nails y Sheffield, 2006; Altman, 2020.

que ya se la posee. Por eso, Eros, intermedio como es entre el sabio y el ignorante, es amante de la sabiduría.

Ahora bien, ocurre con el amor lo mismo que con la poesía, a saber, que, así como hay muchas clases de creación (*poíesis*), solo se llama *creadores* (*poietai*) a una clase de ellos, esto es, a quienes se dedican a la música y al verso; del mismo modo, si bien el deseo (*epithumía*) es de muchas clases y suele presentárselo como amor (*éros*), solo quienes están poseídos por el deseo sexual se llaman *amantes* (*erastai*). Eros se ofrece, entonces, en general como amor de las cosas bellas y de las cosas buenas, de lo bello y de lo bueno, con el propósito de poseerlo siempre, en lo que consiste la felicidad. La belleza motiva la labor de Eros de procrear y engendrar, como forma de acceder a la inmortalidad, si bien Sócrates recibe el reproche de Diotima por no conocer la causa de esas disposiciones amorosas, y, con todo, querer ser experto en las cosas del amor. Le explica, entonces, que la inmortalidad no se busca solo respecto del cuerpo, sino también del alma, en donde unos conocimientos dejan de ser para que otros lleguen a ser. Ante esta respuesta, Sócrates se llena de admiración y le pide a Diotima una prueba de la verdad de su aserto, a lo que, con un hexámetro, ella responde que los hombres poseídos por el amor quieren llegar a ser renombrados “y dejar tras de sí una fama inmortal” y se encuentran “dispuestos a arrostrar todos los peligros, a gastar su dinero, a soportar cualquier tipo de fatigas y a dar su vida” (208c-d), tal como les ocurrió a Alcestris, a Aquiles y a Codro. Reitera Diotima que no tanto el cuerpo, cuanto el alma, se halla poseída de ese deseo de inmortalidad, buscando dar a luz “el conocimiento y cualquier otra virtud de las que precisamente son procreadores todos los poetas (*oi poietai pántes*) y cuantos artistas se dice que son inventores” (209a).

Con todo, el conocimiento mayor y más bello corresponde a “la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia (*sophrosúne te kai dikaiosúne*)” (209a). Quien es de naturaleza divina obra así, pues cuando puede procrear y engendrar, busca en su entorno la belleza en la cual engendrar, “y si se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra un gran interés por el conjunto” (209b). Una vez procrea, cuida a su hijo, más bello e inmortal. Son sobre todo los poetas quienes dejan esta descendencia, pues su fama y recuerdo inmortales (*athánaton kleos kai mnéme*, 209d) les confieren la inmortalidad. En esto consiste la iniciación en los misterios del amor, pero Diotima duda de que Sócrates pueda alcanzar su perfección, por lo

que lo insta a que la siga en la medida en que pueda hacerlo. La sacerdotisa pasa a describir la escala de la belleza, que parte de los cuerpos bellos, pasa por las almas, las normas de conducta y las leyes, las ciencias, hasta arribar a “la inmensa belleza”, al “mar de lo bello” (*pélagos toú kaloú*) (210d); y solo entonces, ya en el peldaño final, podrá descubrirse, de repente, la Belleza misma, la Belleza absoluta, la Belleza en sí. Sócrates concluye su relato admitiendo que él quedó persuadido y ahora intenta también persuadir a los demás de que el mejor colaborador de la naturaleza humana para alcanzar esta posesión es Eros, por lo que él lo honra, honrando y practicando sobremanera las cosas del amor, y ahora y siempre elogia “el poder y la valentía de Eros (*dúnamin kai andreían toú Érotos*)” (212b).

3. Eros y mediación entre la *Pítica 9* y el Discurso de Diotima

EN ESTA PARTE se sigue el desarrollo de los dos textos a partir de la manifestación del deseo erótico, cuya satisfacción pide un mediador, asunto que constituye el centro del análisis, que se funde con la consideración misma de los textos en cuanto tales y las consecuencias que albergan.

A. DESEO Y MEDIACIÓN

Afrodita y Eros

EN PRIMERA INSTANCIA, aquí se plantea como lectura plausible, tanto desde la *Pítica 9* como desde el Discurso de Diotima, que la diferencia entre Afrodita y Eros se corresponde con la diferencia entre el deseo y la generación. Ahora bien, en ambos textos la presencia de Afrodita es apenas liminar, si bien en Píndaro, mas no en Platón, se hace referencia a sus funciones como diosa del amor. En efecto, cuando Apolo arriba con la doncella a la tierra libia,

recibió Afrodita de pies como la plata
al huésped delio asiendo con su liviana
mano el carro, obra divina,
y les añadió un amoroso (*eratán*) pudor a su dulce coyunda,
mientras disponía la boda concertada entre el dios y la hija del prepotente
Hipseo (9-13).

De este modo resulta claro que lo que ha movido al dios hacia la muchacha es el deseo sexual, que aquí se asocia a la presencia de Afrodita, deseo que, sin embargo, hubo de contenerse por el intercambio con Quirón y cuya satisfacción no se presenta como la meta última que el dios se propone con la joven, como lo indica aquí la referencia al padre de la novia, el poderoso rey de los lapitas, Hipseo. En los otros tres pasajes donde se nombra la unión conyugal de los novios, esta se articula con la entronización de la doncella:

Antaño la raptó de los valles del Pelión, que resuenan con el viento, el melencundo hijo de Leto.

Transportó en carro de oro a la doncella montaraz y allí la convirtió en soberana floreciente

de una tierra fecunda en frutos y ganados (5-7);

Tú viniste a este valle para ser su esposo y te dispones a llevarla, allende el mar, al excelso jardín de Zeus.

Allí la harás reina de la ciudad (51-54);

Rápido es el cumplimiento cuando los dioses lo apresuran y cortos los caminos. Ese mismo día fue resolución de todo y se unieron en la alcoba rica en oro de Libia. Allí ella tutela, una ciudad muy hermosa y afamada por sus juegos (67-70).

El sabio centauro le ha vaticinado al dios délfico cuál será el desenlace de su amor con Cirene, reina ahora de la fértil Libia:

Allí parirá un hijo (59).

El deseo del dios se consuma en la unión marital, a la que sucede el poder político, que se hace eficaz mediante la prole así engendrada. De este modo se explica que Afrodita se halle presente al comienzo, cuando el deseo del dios hacia la ninfa parece incontenible, pero después es el propio Apolo quien erige a Cirene como gobernante, y son Hermes, las Horas y la propia Tierra quienes toman bajo su tutela al niño Aristeo, insuflándole la inmortalidad. Queda claro, pues, que el deseo divino no busca su satisfacción en un momento, sino que apunta a la inmortalidad, la de su hijo, la de su progenie que reina sobre el país, y la de la oda donde ahora se recogen estos eventos. En consecuencia, que este canto pindárico se denomine erótico hace referencia no solo al deseo sexual y su satisfacción, sino

también a las consecuencias de la unión erótica, el hijo y la progenie, gracias a lo cual lo político alcanza un lugar relevante.

Dentro de esta línea interpretativa cabe hacer un determinado énfasis sobre el sentido erótico del Discurso de Diotima. La profetisa, en efecto, si bien reconoce la fuerza del deseo, no afirma su satisfacción como la meta propia del acto amoroso, sino la generación. Ya el acercamiento de la propia Penía al embriagado Poros tiene como propósito claro, debido a su carencia de recursos, el engendrar un hijo suyo (203b7-8). El hijo así generado es Eros, que, en lo sucesivo, será él mismo ese *demon* que incite a la generación que se da como resultado de un intercambio entre la pobreza (203c6: *pénes aei*) y la riqueza (203d7: *pórimos*). Por supuesto, Diotima reconoce la función que cumple Afrodita en el carácter de Eros, pues al haber sido “engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa” (203c2-3), es su acompañante y su escudero, “por naturaleza un amante (*erastés*) de lo bello, dado que también Afrodita es bella” (203c3-4). Así, Diotima esclarece esa concomitancia de Eros y Afrodita. El impulso generador de Eros, que lo hace a él mismo ser amante, es la belleza, suscitada por Afrodita; él busca, por consiguiente, “una procreación en la belleza” (206b7-8: *tókos en kalôî*). Puede suponerse, pues, que aquel día del nacimiento de Afrodita, Penía, la más expuesta de las divinidades, fue movida por la belleza de Poros a engendrar un hijo de él. El amor es “amor de la generación y procreación en lo bello” (206e5). ¿Por qué de la generación? “Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal” (206e7-8). De este modo, en un sentido que todavía hay que precisar, en la segunda parte del discurso, Diotima le explica a Sócrates que, gracias a la generación, “lo mortal participa de inmortalidad” (208b3). El aspecto erótico de Eros no se limita, por consiguiente, al avivamiento del deseo sexual y a su consumación, en lo cual Eros es movido por Afrodita y su amor por lo bello, sino que, de forma mucho más perentoria, apunta a la generación como vehículo privilegiado por el cual lo mortal participa de lo inmortal.

Inmortalidad

VALGA RESALTAR EN ESTE PUNTO la cercanía de los dos textos respecto de la inmortalidad. En la *Pítica* 9, Aristeo, el hijo que Cirene da a luz de su unión con Apolo, es apartado de su madre por Hermes,

para llevarlo al lado de las Horas de bellos tronos y de la Tierra [...] Y ellas, mientras admiran (*thasámenai*) al niño sobre sus rodillas, destilarán en sus labios néctar y ambrosía y lo harán inmortal (*athánaton*) (60, 62-63).

En el Discurso de Diotima se hace mención de que Poros se ha embriagado con néctar (203b5), bebida de los dioses asociada a la inmortalidad, característica en la que el padre de Eros concuerda con el padre de Aristeo, esto es, Poros con Apolo. Ahora bien, ni de la madre de Eros ni de la de Aristeo, esto es, ni de Penía ni de Cirene, se dice que sean mortales, pero hay en ellas algo de mortal. En efecto, como hijo de Poros y de Penía, Eros “no es por naturaleza ni inmortal (*athánatos*) ni mortal (*thnetós*)” (203d8-e1), sino que cuando está en la abundancia, “florece y vive” (203e2), pero como “lo que consigue siempre se le escapa” (203e3-4), “muere” (203e2-3). Ya desde aquí se asocia la inmortalidad a la sabiduría y la mortalidad a la ignorancia, por lo que Eros se halla “en el medio de la sabiduría y la ignorancia” (203e5). Por eso, en la medida en que Sócrates va avanzando en el saber gracias a la instrucción de Diotima, en particular tras la enseñanza de que lo mortal participa de lo inmortal, él mismo se hace sujeto de admiración: “Cuando hube escuchado este discurso, lleno de admiración (*ethaúmasá*) le dije” (208b6), y pasa a hacer una loa de la sabiduría de la profetisa. Como en todo diálogo platónico, Sócrates va cumpliendo aquello que va diciendo, y, en la medida en que progresa en la sabiduría, puede ya admirarse de la sabiduría misma; en este caso se trata, por supuesto, de la sabiduría acerca de lo mortal y lo inmortal.

Ahora bien, el hijo de Cirene y Apolo parece encontrarse en una situación intermedia en relación con la mortalidad y la inmortalidad. Si bien, por sus ancestros divinos, en Cirene podría haber cierta pretensión a la inmortalidad, dado que su padre, Hipseo, es nieto de Océano e hijo de Peneo y de la náyade Creúsa, hija de la Tierra (14-15), el dios parece considerarla como mortal cuando indaga acerca de su origen, “¿Qué hombre la engendró?” (33). Esto parece respaldar la conclusión de que si el niño se cría con la madre, tendrá un destino mortal, mientras que si se cría con las diosas, alcanzará la inmortalidad. Así, “el glorioso (*klutós*) Hermes” (59) aparta al niño de su querida madre y lo lleva con las diosas, para que bajo su admiración y su cuidado se desarrolle su naturaleza inmortal –donde hay que hacer notar esa asociación entre admiración y logro de la

inmortalidad que ya se mencionó respecto de Sócrates—. Se entiende que, en esa acción, Hermes, como mensajero de Zeus, cumple un mandato divino y ciertamente las diosas, las Horas y la Tierra, no se habrían avenido a darle una crianza inmortal al niño si ello no estuviese previsto para el hijo de Apolo.

El logro de la inmortalidad, sea mítica, como en Píndaro, sea filosófica, como en Platón, marca un estadio clave en el desarrollo de las dos obras. Nótese que en la *Pítica* este momento se ha anticipado con la mención de la gloria, de la fama de Hermes, que como dios de los mensajes anuncia ya el devenir del propio poema. En efecto, en el epinicio pindárico, después de la intervención de Quirón, que concluye con la profecía sobre el hijo de Apolo y de Cirene, se narra la rápida consumación de la boda (67-69) y cómo “allí ella tutela, una ciudad muy hermosa (*kallístan pólin*) / y afamada (*kleinán*) por sus juegos” (69-70). “Y en efecto” (71: *kaí nun*), es decir, ahora, en el momento presente, Telesícrates, con su victoria, le confiere fama (73: *anéphane*) a su ciudad, le trae esa deliciosa gloria (75: *dóxan himetrán*) de Delfos. En el Discurso de Diotima, por su parte, se establece una asociación poética del amor con la fama: Diotima le pide a Sócrates que reflexione sobre el terrible estado en que se encuentran los hombres “por el amor (*éroti*) de llegar a ser renombrados” (208c4-5), añadiendo –en un hexámetro de fuente desconocida–, “y dejar para siempre una fama (*kléos*) inmortal” (208c5-6). La profetisa ilustra este anhelo con los tres ejemplos de Alcestris respecto de Admeto, de Aquiles respecto de Patroclo, y de Codro respecto de sus hijos, que por su virtud han dejado “el recuerdo inmortal que ahora tenemos” (208d5). Como la fecundidad de los personajes nombrados no es del cuerpo, sino del alma, hay que precisar que esta concibe “el conocimiento (*phrónesis*) y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores” (209a3-5). Se esclarece así el propósito de haber citado el hexámetro, “y dejar para siempre una fama inmortal”, en el sentido de que no se trata *tanto* de los individuos mencionados, *cuanto* de que su renombre encontró la inmortalidad al haber sido generado como producción poética, en particular, o artística, en general. Es común a los tres casos mencionados que se trata de actos libres, donde el desapego por sí mismo –con el fin de salvar la vida del esposo, de hacer justicia a la muerte del amigo, de evitar la caída de la ciudad– no se espera ni se exige como signo de virtud, sino que esta, expresándose con plena liberalidad, genera una acción bella que, por lo mismo, fecundará la

obra poética o artística: “Y todo el mundo preferiría para sí haber engendrado tales hijos en lugar de los humanos, cuando echa una mirada a Homero, Hesíodo y demás buenos poetas, y siente envidia porque han dejado de sí descendientes tales que les procuran inmortal fama y recuerdo por ser inmortales ellos mismos” (209c7-d4). Con esto, Diotima prepara a Sócrates para iniciarlo “en los ritos finales y en la suprema revelación” (210a1), la parte culminante de su discurso, que, como no podía ser de otro modo, participará él mismo de aquella belleza poética que canta la inmortalidad. En suma, tanto en Píndaro como en Platón, la fama aspira a la inmortalidad, que encuentra su cauce apropiado en la obra poética, la *Pítica* 9, y en el propio Discurso de Diotima.

Engendrar en la belleza

EN ESTE CONTEXTO, añade Diotima, “el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia” (209a5-8). Así, la tarea de Eros encuentra su despliegue mejor y más hermoso en la conformación de las ciudades, observación que se halla en perfecta consonancia con la vinculación pítica entre eros y polis, entre el deseo del dios y la fundación de la ciudad. En la explicitación que enseguida ofrece Diotima de cómo se da en concreto este paso, es difícil no ver una descripción del propio dios Apolo, cuando joven y lleno de vigor busca su compañera (Kearns, 2013, p. 59), habiéndola encontrado en Cirene. Dice Diotima:

Ahora bien, cuando uno de estos se siente desde joven fecundo en el alma, siendo de naturaleza divina, y, llegada la edad, desea ya procrear y engendrar, entonces busca también él, creo yo, en su entorno la belleza en la que pueda engendrar, pues en lo feo nunca engendrará (209a8-b4).

Con particular discreción, en fórmula que no requiere de mayor ampliación, pues en ella se recoge la totalidad de la belleza femenina (Woodbury, 1982, p. 249), el poeta hace alusión a la hija de Hipseo, Cirene, “de hermosos brazos” (17), en quien se fijará el dios, por su hermosura física y por las demás cualidades de su carácter: “el arrojado y la gran fuerza de una mujer” (30), “la intrépida cabeza” (31), “un corazón por encima de la fatiga” (31a), con “ánimo [que] no se deja azotar por la tormenta del miedo” (32). La seducción que la muchacha ejerce sobre el

joven dios es sexual –“coseche el fruto de su unión, dulce como la miel” (37)¹⁵–, pero, más que eso, erótica, en el sentido descrito de querer procrear con ella (Kearns, 2013, p. 59), tal como el centauro se lo deja claro al dios: “Tú viniste a este valle para ser su esposo” (51-52). Lo que le está ocurriendo al divino Apolo en su encuentro con la joven lo expone con completa claridad Diotima: “Así, pues, en razón de su fecundidad, se apega a los cuerpos bellos más que a los feos, y si se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra un gran interés por el conjunto” (209b4-7). El “gran afecto por ese conjunto (*pánu dē aspátsetai tò sunamphóteron*)” (Platón, 2014, p. 129) que siente el dios conduce al siguiente paso, tanto en la oda pindárica como en el discurso de Diotima, donde se guarda la clave de la comprensión de ambos textos.

Belleza y mediación

DIOTIMA EXPLICA que el individuo divino así afectado por la belleza de cuerpo y alma de aquella persona en quien desea engendrar, adopta de inmediato una actitud virtuosa: “ante esta persona tiene al punto (8: *euthús*) abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo” (209b7-c1). Así, Apolo, impactado por la contemplación de la muchacha que lucha con un león, “llamó enseguida (*autíka*) a voces a Quirón” (29). Tras ofrecerle la descripción de la joven que acaba de verse y después de indagar por su origen, le formula al centauro la pregunta crucial:

¿Es acaso ley divina que mi gloriosa mano se pose sobre ella? (36)¹⁶.

El dios le pregunta al centauro si es una conducta acorde con lo sagrado que él se dirija eróticamente a la ninfa. Apolo, siendo un dios, está sometido a principios de respeto y de reverencia, por eso establece este diálogo con Quirón, educador y sabio, sobre qué comportamiento es virtuoso y bueno. El pronunciamiento de Diotima permite entender que Quirón obra aquí como un intermediario entre Cirene y Apolo. En efecto, desde un punto de vista tanto personal como político,

15 Con mayor énfasis, en la unión sexual, véase Píndaro, 2012b, p. 355.

16 Véase Píndaro, 2012b, p. 355; Nisetich, 1980, p. 209; Winnington-Ingram, 1969, p. 10.

Quirón puede identificarse con Cirene; en lo personal, comparten un modo agreste de vida, mientras que, en lo político, Quirón es en cierto modo aliado de Hipseo, el padre de Cirene, pues, como rey de los lapitas, este es enemigo declarado de los centauros. Si bien Quirón es un centauro, es muy distinto de sus congéneres, siendo el único civilizado de todos ellos (Robbins, 1978, pp. 94-95). Pero Quirón también es próximo a Apolo, pues a ambas divinidades les es común el doble carácter agreste y civilizador y, sobre todo, una especial relación con la sabiduría, mediata y educadora en el centauro, inmediata y oracular en el dios. En cuanto intermediario entre el dios enamorado y la ninfa cazadora (Robbins, 1978, p. 97), las palabras de Quirón serán expresión de los dos futuros amantes. En un gesto magistral, malentendido con frecuencia, el poeta muestra al dios sometido a la agonía, a la incertidumbre, al poder del amor. Como el mejor de los maestros, “el inspirado centauro, sonriendo ligeramente con el enarque sereno de sus cejas, al punto le respondió su profecía” (38-39). La primera admonición de Quirón a Apolo es para ponerle de presente que, al contrario de lo que piensa el dios, el amor no es algo disponible, que pueda obtenerse por poder o superioridad; que sus secretos están ocultos por igual a inmortales y mortales; y que la única vía legítima hacia él es la persuasión:

Ocultas están, Febo, las llaves de los sacros amores,
en poder de la sabia Persuasión.

Entre dioses y hombres da por igual vergüenza lograr abiertamente dulce coyunda la primera vez (39-41).

Por si al dios le quedara alguna duda de que está subyugado por el amor, el centauro añade:

Pues también a ti, a quien no es lícito rozar la mentira,
un dulce impulso te llevó a proferir estas palabras engañosas (42-43).

Solo una vez ha hecho esta aclaración fundamental, pasa Quirón a abordar las indagaciones de Apolo, en primer lugar, el origen de la joven, la cuestión menos ardua de las que ha planteado el dios y que sirve, a su vez, de base para contestar las otras. El centauro no está interesado en dar una respuesta taxativa al interrogante divino, lo que sería impropio de un maestro como él, pero aprovecha la cuestión para indicar cómo el dios que todo lo sabe se encuentra enredado por las trampas del amor:

¿Me preguntas de dónde viene el linaje de la muchacha?
 ¡Oh, señor! ¡Tú, que de todo conoces el término señalado,
 así como todos los caminos
 y cuantas hojas hace brotar la tierra en primavera
 y cuantas arenas en la mar y en los ríos
 se ven revueltas por las olas y los embates de los vientos! ¡Tú que vigilas cui-
 dadosamente
 lo que va a suceder y de dónde será! (43-49).

Se trata de una respuesta maravillosa en la que el poeta ha volcado todo su arte para recoger en él la sabiduría del centauro. El linaje de la muchacha ha de conocerlo el dios, pues él sabe el fin determinado para todas las cosas, en este caso, el de dónde y el hacia dónde de la vida de la joven. Mas el dios también ha de conocer las vías que conducen hacia ella, tanto así que fue él quien la encontró en los valles del Pelión. Y ante la contemplación de su belleza y su arrojo, su sentir amoroso surge como las hojas en primavera, conocimiento que tampoco escapa al dios. Pero ahora, multiplicados como las arenas de mares y ríos, sus sentimientos se hallan revueltos por el embate de fluidas corrientes, que tampoco han de escapar a su mirada. Qué va a ocurrir con todo ello y dónde, el dios ha de conocerlo muy bien. Por ser quien es, Apolo ha de saber aquello que pregunta, cuál es el origen de la muchacha y si su destino ha sido asignado de manera lícita al dios. Empero, es característico del sentimiento amoroso, cuando primero se presenta, una cierta confusión, una incertidumbre, un no saber, situación que solo puede resolverse en el diálogo con otro, en este caso con un mediador que pueda competir en sabiduría con el propio dios. El centauro entiende muy bien todo esto y, no por equipararse al dios, sino para contribuir a su esclarecimiento, está dispuesto a hablar: “Mas si aun así tengo que competir con un experto (50: *sophón*), hablaré” (50-51). En su contestación, Quirón le presenta a Apolo los pormenores de su relación con Cirene, comenzando por el momento actual e indicando el destino final de la muchacha:

Tú viniste a este valle para ser su esposo
 y te dispones a llevarla, allende el mar,
 al excelso jardín de Zeus.
 Allí la harás reina de la ciudad (51-54).

El centauro da otros detalles de lo que será esta nueva fundación en Libia y, sobre todo, del hijo que Cirene le dará a Apolo, Aristeo, criado por divinidades que lo harán inmortal, y que será honrado como Agreo y como Nomio, es decir, como divinidad de los parajes agrestes y también del territorio regido por leyes.

B. *EL MEDIADOR*

Sócrates y Quirón

EN EL CONTEXTO DEL DIÁLOGO DEL *BANQUETE*, no puede dejar de notarse la comparación que Alcibíades hace de Sócrates con un sátiro o con un sileno, en un discurso que ocupa la mayor parte de la última sección de la obra:

A Sócrates, señores, yo intentaré elogiarlo de la siguiente manera: por medio de imágenes. Quizás él creará que es para provocar la risa, pero la imagen tendrá por objeto la verdad, no la burla. Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior. Y afirmo, además, que se parece al sátiro Marsias. Así, pues, que eres semejante a estos, al menos en la forma, Sócrates, ni tú mismo podrás discutirlo, pero que también te pareces en lo demás, escúchalo a continuación (215a4-b6).

Tras esta introducción, Alcibíades ofrece su discurso de elogio a Sócrates, a sus virtudes de templanza, valor y sabiduría, mediadas por el poder de su palabra. Siendo los silenos una categoría de los sátiros, y Marsias mismo un sátiro, simplemente hay que ver en el uso de las dos expresiones *sátiro* y *sileno* la reiteración literaria de una misma idea (Dover, 1980, p. 166). De un Alcibíades ebrio y despechado no puede esperarse, por supuesto, la comparación más precisa de la persona de Sócrates y de sus palabras. Para la cuestión actual baste constatar el desplazamiento que Alcibíades opera de Sócrates al compararlo con Marsias. Este sileno, inventor de la flauta de doble tubo, que desobedece a Atenea al recoger el instrumento que la diosa había desechado, fue desollado por Apolo cuando osó desafiar al dios en un concurso entre su flauta y la lira, que por supuesto perdió. Alcibíades, en consecuencia, se excede en la comparación propuesta, pues Sócrates no solo es respetuoso de los dioses en general, sino que manifiesta un particular aprecio del

dios délfico, tanto en lo que tiene que ver con su dedicación a la filosofía, como en diferentes invocaciones que aparecen en sus discursos. El exceso, la desmesura (215b7) de que Alcibíades acusa a Sócrates es, más bien, la suya propia, pues Sócrates reconoce su ocupación filosófica como una misión inspirada por el propio Apolo: “Las palabras que os diré no van a ser palabras mías, sino que las referiré a alguien realmente importante para vosotros. De mi sabiduría, si existe, y de su condición, os voy a poner por testigo al dios de Delfos” (*Apología* 20e). Por lo demás, de los dioses olímpicos, después de Zeus, Apolo es quien tiene un mayor número de apariciones en los diálogos (Lefka, 2013). Valga mencionar aquí tan solo la protección que, en la *República*, Sócrates invoca sobre la ciudad recién fundada:

Como nosotros no entendemos de estas cosas, al fundar la ciudad no obedeceremos a ningún otro, si es que tenemos seso, ni nos serviremos de otro guía que el propio de nuestros padres; y, sin duda, este dios, guía patrio acerca de ello para todos los hombres, los rige sentado sobre el ombligo de la tierra en el centro del mundo (*República* 4.427b-c).

La conclusión a la que Alcibíades llega en su peroración muestra que Sócrates y sus discursos no pueden compararse con ningún hombre, ni de los de ahora ni de los de antes, sino con los sátiros.

Pero como es este hombre, aquí presente, en originalidad, tanto él personalmente como sus discursos, ni siquiera remotamente se encontrará alguno, por más que se lo busque, ni entre los de ahora, ni entre los antiguos, a menos tal vez que se lo compare, a él y a sus discursos, con los que he dicho: no con ningún hombre, sino con los silenos y sátiros (221d1-6).

Sócrates, por su parte, no rechaza el contenido de esta declaración enamorada de Alcibíades; por el contrario, de cierta forma la acepta con su enigmática elocución a Alcibíades: “Pero no me has pasado desapercibido, sino que ese drama tuyo satírico y silénico está perfectamente claro” (222d3-4). Sócrates toma las referencias de Alcibíades como la parte menos seria y jocosa de una tetraología dramática, aquella correspondiente al drama satírico, que, por supuesto, es expresión velada de la verdad¹⁷.

17 Para la referencia al drama satírico en la discusión del *Banquete* sobre la tragedia, la comedia y el propio género que es el diálogo, veáse Charalabopoulos, 2012, p. 74.

¿Qué verdad se aloja en las palabras de Alcibíades? Haciendo las debidas correcciones de su enamorada y ebria desmesura, queda claro que “el relato del intento de seducción de Sócrates (217a3-219e5) muestra su templanza (219d5: *sophrosúne*), lo que sigue muestra su valentía (*andreía*, 219e6-221c1), y tanto el comienzo como el final del discurso pueden considerarse como elogio de su peculiar sabiduría (*sophía*)” (Dover, 1980, p. 164). El recurso a los sátiros, a Marsias, en particular, le sirve a Alcibíades para situar a Sócrates en un ámbito que no es humano, tampoco divino, por supuesto, sino intermedio entre uno y otro, pero no a la manera de los héroes, descendientes de dioses, sino como una cierta divinidad arcaica, próxima al mundo natural, en la que, por ende, las pulsiones fluyen sin contención, en especial, la erótica. Alcibíades utiliza las excelentes dotes musicales de Marsias como símil de los sonidos igualmente encantadores de Sócrates, su palabra: “Mas tú te diferencias de él solo en que sin instrumentos, con tus meras palabras, haces lo mismo” (215c6-d1).

Ahora bien, por el contenido del discurso de Alcibíades, queda claro que la comparación de Sócrates con los sátiros tiene una aplicación limitada, incluso invertida, pues Sócrates ostenta cualidades exactamente contrarias a las que pueden encontrarse en los sátiros. Así, no puede decirse que Sócrates sea incontinente, como sí lo son los sátiros; todo lo contrario, y, en cierto sentido, esa es parte de la acusación de Alcibíades a Sócrates, el nunca haber permitido la consumación de su amor. Algo parecido ocurre con el vino, al cual los sátiros son aficionados y acusan malamente sus efectos, mientras que Sócrates, contenido como es para la bebida, puede beber más que cualquiera, pero nadie lo ha visto nunca ebrio. Tampoco los sátiros descuellan por su valor, siendo más bien cobardes, mientras que Sócrates ha dado muchas muestras de resistencia y de valentía (Tanner, 2017, p. 132). Por estas razones, siguiendo la intención de Alcibíades, aquí se propone al centauro Quirón como figura adecuada con la cual comparar a Sócrates en una imagen. Como los sátiros, los centauros son seres de naturaleza, lúbricos, débiles ante el vino, si bien, dispuestos al combate, por lo que, a diferencia de los sátiros, no son personajes cercanos a la comedia ni a la broma. Quirón, empero, y también Folo –que establece el vínculo genealógico entre sátiros y centauros (Gantz, 1993, p. 146)– son dos centauros por completo diferentes del resto de sus congéneres, pues son sabios, en sentido técnico y moral, fundadores por ello de la cultura; Quirón, en particular, de quien se tienen más noticias.

Quirón, educador

AHORA BIEN, antes de proceder a darle contenido a este símil, hay que sortear un obstáculo interpretativo sobre Quirón en la obra de Platón. En efecto, el sabio centauro aparece dos veces mencionado en los diálogos, en ambas ocurrencias como maestro de Aquiles:

SÓCRATES –¿Acaso crees tú, Hippias, que el hijo de Tetis, educado además por el muy sabio Quirón, era tan olvidadizo como para que él mismo, tras haber vituperado con la máxima censura a los que trabajan a la ligera, manifestara inmediatamente a Odiseo que pensaba regresar y a Ayante que pensaba quedarse? (*Hippias menor* 371d).

SÓCRATES –Ni permitiremos que crean los nuestros que Aquiles, hijo de una diosa y de Peleo, hombre este el más sensato y descendiente en tercer grado de Zeus, Aquiles, educado por el sapientísimo Quirón, era hombre de tan perturbado espíritu que reunía en él dos afecciones tan contradictorias entre sí como una vil avaricia y un soberbio desprecio de dioses y hombres (*República* 3.391b-c).

En estos dos pasajes la referencia a Quirón como maestro de Aquiles se da en un contexto polémico –teórico, el primero; práctico, el segundo–, en el que Sócrates, en una aparente defensa de Aquiles, pero que en realidad es una crítica, si no a Aquiles mismo, sí ciertamente a su imagen homérica, muestra como imposible que el héroe sostenga a la vez intenciones contradictorias o, peor aún, sentimientos morales ruines, para colmo, contradictorios entre sí. La imposibilidad de que la mente del héroe albergue tales contradicciones se funda tanto en su progenie –una diosa y un hombre sabio, de raigambre divina– como en la educación que recibió de Quirón, sapientísimo. Es decir, ni por natura ni por cultura podría el héroe caer en contradicciones tan evidentes y cuestionables.

El centauro Quirón es un personaje que en la cultura griega recibe el mayor respeto, tanto por sus cualidades personales, como por su significado como primer maestro de Grecia (Gregory, 2019, p. 27). Por eso, puede llamar la atención que un maestro tal no reciba mayor despliegue en la obra de Platón, pero esta situación puede explicarse por el hecho de que Sócrates no se presenta como maestro: “jamás he sido maestro de nadie” (*Apología* 33a), proclama con toda claridad

en su juicio. Es cierto que, mediante el elenco, el interlocutor de Sócrates puede aprender, si asume la actitud correcta para ello, pero Platón se cuida de asociar a Sócrates a la figura formal de un maestro, algo mucho más propio de los sofistas que de Sócrates (Scott, 2000, pp. 13-14). No debe extrañar, pues, que Quirón, maestro por antonomasia, no ocupe un lugar preponderante en los diálogos.

La conclusión anterior, sin embargo, no se halla en pugna con la función que Quirón desempeña en la *Pítica* 9. A diferencia de lo que ocurre con Platón, la presencia de Quirón en Píndaro es importante y, siempre fiel a la tradición, el poeta presenta al centauro como educador de distintos personajes, como Aquiles, Asclepio y Jasón, pero el contenido y el alcance de su enseñanza distan mucho de poder definirse con precisión. En todo caso, en la *Pítica* 9 es claro que Quirón no obra con Apolo como maestro, sino como consejero, confidente incluso (Halliwell, 2008, p. 238); es alguien sabio que tiene la confianza del dios, que por su intermediación podrá esclarecerse la situación en la que se encuentra y tomar la decisión correcta. En este último sentido, puede entenderse a Sócrates como un cierto Quirón, sin las distracciones humorísticas de los sátiros, por supuesto, ya que los centauros obran en otro registro, ni sus excesos sexuales y enológicos, pues se trata de un centauro virtuoso, pero sí como una figura próxima a la naturaleza, elemental en unos sentidos, cultivada en otros, sabio interlocutor, con quien incluso el señor del oráculo délfico puede aprender algo acerca de sí mismo. Ahora bien, este Sócrates que de alguna forma imita a Quirón no es el mismo que aún joven fue instruido por Diotima. En la tarea erótica de pasar la luz de la antorcha de una generación a la siguiente (*Leyes* 6.776b; *República* 1.327c-328a), puede decirse que Sócrates aprendió algo con Diotima que ahora lo acerca a Quirón. En los diálogos que sostienen, la intermediaria erótica que es la profetisa Diotima transmitirá a Sócrates un conjunto de enseñanzas por las que este podrá cumplir con la misión délfica que se le ha encargado, imitando en ello al propio dios de Delfos cuando fue instruido por el centauro. Esto quiere decir justamente, como lo muestra la *Pítica* 9, que el dios no le envía a Sócrates una misión que él mismo no haya ya cumplido.

Quirón, mediador

DENTRO DEL JUEGO DE CORRESPONDENCIAS así planteado, hay que precisar ahora el sentido de Quirón como mediador, más allá del rol funcional de amigo

común de las dos partes, el rey de los lapitas, Hipseo, con su hija, y el dios olímpico. La propia oda ofrece elementos y productos para entender su *naturaleza* mediadora. Cuando Apolo encontró a Cirene en su lucha con el león, de inmediato llamó a voces a Quirón para que saliera de su estancia: “Deja tu augusta (*semnón*) gruta (*ántron*), hijo de Fílira” (30), lo urge el dios, marcando con la oposición entre lo venerable y divino (*semnós*) y lo más próximo a la tierra como lugar de habitación, una cueva (*ántron*), el carácter mixto y único del centauro. Las palabras que Quirón le dirige a Apolo en respuesta a su inquirir son expresión de esa polaridad que lo constituye: “Tú viniste a este valle para ser su esposo” (51-52), es el núcleo de su elocución, donde el valle tesalio representa las fuerzas naturales elementales, y el matrimonio, el principio del orden cívico. Esta confluencia requiere de otro espacio, el jardín de Zeus, “allende el mar” (52), que opera como vasta región infranqueable para que pueda darse un nuevo comienzo. En este lote, la ninfa, en conformidad con el destino oracular del centauro, será “reina de la ciudad” (54), pero tendrá a su disposición “una tierra no privada de la recompensa que procuran los frutales de todo tipo ni desconocedora de las fieras” (58). El mayor fruto de este género de vida, el hijo de Apolo y de Cirene, Aristeo, será honrado como Agreo y como Nomio, es decir, como divinidad tanto de lo natural agreste como de lo cívico legal. De esta forma, la ninfa en su unión con el dios cumplirá su destino, por lo que el centauro, “dichas estas palabras, lo instó a que llevara a término la dulce consumación de la boda” (66). En cierto sentido, Quirón indica el paso que debe darse entre los dos ámbitos, de lo natural a lo cívico¹⁸, pero esto es válido solo para la ninfa, no para el dios; en otro sentido, la nueva forma de vida que ahora se instituye comprende aspectos de las dos regiones, es tanto natural como cívica. Se aclara así otra inquietud que puede tener el dios cuando pondera su relación con la ninfa, a saber, qué tipo de vida les esperaría a él y a ella con esa unión. La respuesta del centauro indica que el dios no solo interroga sobre la licitud de su unión sexual, sino, y de modo más fundamental, busca confirmación sobre lo que sería una nueva institución apolíneo-cirenaica. Con su contestación, Quirón esclarece la perplejidad del dios. Así, la función mediadora del centauro no puede verse como un mero *quid pro quo*, una cosa

18 Véase Robbins, 1978, pp. 101-102; Dougherty (1993, p. 141) va muy lejos al entender la violación matrimonial como recurso fundacional de la ciudad.

por otra, donde cada uno tiene que ceder en algo, para que ambas partes puedan avenirse. Como un hijo, fruto de la relación erótica, la mediación que proclama el centauro consiste en la constitución de un nuevo ámbito de la realidad.

Diotima, mediadora

AHORA BIEN, en su discurso Diotima ha presentado a Eros como mediador, como “algo intermedio entre lo inmortal y lo mortal” (202d11), entre los dioses y los hombres, como “un gran demon, pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal” (202d13-e1). Así, “al estar en medio de unos y otros, llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo” (202e6-7). Es por el ejercicio de esta intermediación que funciona “toda la adivinación, y el arte de los sacerdotes relativo tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica (*mantélan*) y la magia” (202e7-203a1). Sócrates ya ha recordado que Diotima, “en cierta ocasión, consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia” (201d3-5). Se trata, pues, de una sacerdotisa, de “una mujer de Mantinea (*Mantinikês*)” (201d2), experta ella misma en la mántica¹⁹, “sabía en estas y otras muchas cosas” (201d3), es decir, en cosas del amor y, como se ve, en asuntos sagrados. Puesto que, según sus propias palabras, “el que es sabio en tales materias es un hombre demónico” (203a4-5), es decir, mediador entre inmortales y mortales, puede concluirse que la propia Diotima ejerce como uno de tales démones; su discurso abre con claridad espacio para dicha posibilidad: “Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros” (203a6-8). Hay que prestar la mayor atención a este movimiento: Diotima enseña con sumo cuidado las cuestiones relativas a Eros, demon mediador entre dioses y hombres, pero en este enseñar ella misma deviene demónica, ella obra como mediadora para Sócrates entre los asuntos divinos y los humanos al igual que su propio discurso. No puede, pues, enseñarse

19 “Si Platón inventó a Diotima, es posible que la hiciera de Mantinea, por el parecido del topónimo con *mántis*, ‘vidente’ y sus cognados”. [“If Plato invented Diotima, he may have made her Mantinean because of the resemblance of the place-name to *mántis*, ‘seer’ and its cognates.”] (Dover, 1980, p. 137).

la mediación sin que quien la enseña sea ella misma mediadora. Como cierre de espacios, la mediación va a comprender al propio mediador.

Sócrates, mediador

DE ESTA FORMA se aclara la tarea mediadora de Quirón, él mismo situado entre la inmortalidad y la mortalidad (Gantz, 1993, p. 147), que puede entenderse como *demon* intermediario entre los dos ámbitos divino y humano. La intermediación del centauro contribuye a esclarecer un aspecto decisivo de la acción mediadora, a saber, que el mediador no se sitúa de una manera neutral en la intermediación, sino que le imprime su carácter propio a este vínculo de unión. En consecuencia, el *demon* tampoco puede sustraerse a este ejercicio, como si ser mediador fuese para él una función entre otras, pues en ese caso la mediación no llevaría la impronta de su esencia, sino que sería una mera transacción. El inmediato llamado a voces que Apolo le hace a Quirón no es, pues, circunstancial, sino que obedece a la sabiduría del dios, que entiende que sólo este centauro puede contribuir a su esclarecimiento en este umbrío valle. Sócrates, por su parte, reconoce que él quedó “persuadido” (212b2) por Diotima y sus sabias palabras, lo que viene a significar que el ejercicio erótico alcanzó su consumación, pues, tal como le advirtió Quirón a Apolo, “ocultas están las llaves de los sacros amores en poder de la sabia Persuasión” (39-39a). Sócrates mismo ha adquirido ahora un carácter demónico, pues “persuadido, intento también persuadir a los demás” (212b2-3), lo que se muestra tanto en este Discurso de Diotima, que Sócrates ha hecho suyo, como en las palabras ebrias y veraces de un Alcibiades que ya llama a la puerta. Entretanto, Sócrates no puede sino recomendar a los demás las cosas del amor: “y ahora y siempre elogio el poder (*dúnamin*) y la valentía (*andreían*) de Eros, en la medida en que soy capaz” (212b7-9), lo que recuerda “el arrojito (*thumón*) y la gran fuerza (*megálan dúnasin*) de una mujer” (30), de la ninfa que se bate con un león, que, ahora se entiende, ya era una acción erótica en sí misma²⁰.

20 “Para Píndaro, Apolo y Quirón, los acontecimientos que tienen lugar en este mito son, por un lado, producto de una sucesión azarosa de la corriente del tiempo y, por el otro, el cumplimiento predeterminado del destino”. [“For Pindar, Apollo, and Cheiron, the events that take place in this

C. MEDIACIÓN METAPOÉTICA

Mediación e inmediatez

UNA VEZ QUE ESCUCHA LA ADMONICIÓN DE QUIRÓN, Apolo da cumplimiento inmediato a su plan. “Ese mismo día fue la resolución de todo” (68), pues, en su inmortalidad, el dios obra de inmediato, ya que para él la espera no significa nada, no tiene que esperar, ni tiene por qué hacerlo. De allí las fórmulas pindáricas para expresar la inmediatez del obrar divino en los dos momentos cruciales, cuando llama a Quirón, “enseguida” (29: *autika*), y cuando cumple el plan de boda con rapidez (67: *okeia*). En este contexto, el retardo que conlleva para Apolo el intercambio con Quirón (Grethlein, 2011, p. 402) puede entenderse como una participación de lo inmortal en lo mortal (Hamilton, 2003, p. 307): la dialéctica obliga a que el dios haga una pausa. La mediación del centauro ha de cobijarlo a él, so pena de no ser auténtica mediación. En contraste con la velocidad divina, el ser humano requiere de muchos discursos y de un largo tiempo para efectuar sus obras en conformidad con la virtud. Así, el Discurso de Diotima manifiesta un prolongado habitar de los dos interlocutores: “Todo esto, en efecto, me enseñaba siempre que hablaba conmigo sobre cosas del amor. Pero una vez me preguntó” (207a5-6). Sin embargo, cuando la enseñanza alcance el punto culminante, la contemplación de la Belleza misma, ello se dará “de repente” (210e78: *exaiφnes*), como si en este paso decisivo el tiempo mortal hubiera de participar de la eternidad divina (des Places, 1949, p. 144). El tiempo de los dioses no es, pues, el tiempo de los hombres. Mientras que la suspensión de la acción divina solo se tomó el tiempo del discurso del centauro, el ser humano posterga las acciones en el tiempo precisamente porque es mortal, pues al ser su tiempo limitado, *puede* contar todavía con otro día, que quizás no llegue, pero como de todos modos su lote es finito, hay cosas que nunca van a llegar.

myth are, on the one hand, brought in random succession by the stream of time and, on the other, are the predetermined fulfillment of fate.”] (Sigelman, 2016, p. 36).

Mediación metapoética

ES DECISIVO TENER PRESENTE la morosidad esencial del obrar humano para captar el giro metapoético que enseguida da el poeta:

Muy pródigas son en leyendas las grandes hazañas,
pero el bordado de breves relatos en temas de gran envergadura
es lo que gustan de oír los entendidos (*sophoís*) (76-78).

Las acciones memorables de los hombres pueden exponerse en extensas narraciones, pero a los sabios les gusta que los grandes temas se recojan en composiciones breves. Cabe identificar, pues, en esta apología de la forma de la propia oda pindárica un cierto acercamiento a la brevedad del tiempo divino, que es lo que permite que el poeta transmita también los mensajes del dios. Como lo dice Píndaro, el poeta es profeta:

¡Dame un oráculo (*mantéúeo*), Musa, y yo seré tu profeta (*prophateúiso*)!
(fr. 150 S-M);

él mismo se identifica como tal:

A mí, cantor profeta de las Piérides (fr. 52f, 6 S-M),

es decir, de Apolo (Duchemin, 1955, p. 33), con lo que la figura del profeta cierra ese círculo délfico entre el filósofo y el poeta. En interpretar la mántica concuerdan Diotima, la profetisa, y Píndaro, el poeta, que en este punto proclama exultante:

Pues la hábil selección (*kairós*)
muestra también la esencia del todo (78-79)²¹.

El poeta, con su don profético, ha tenido el acierto de seleccionar los versos que alegran a los sabios. Lo fundamental en este punto no es tanto que el autor haya hecho la selección correcta del género poético, sino que él mismo participe como intermediario en la proclamación de los hechos cantados; en otras

21 Veáse Píndaro, 2012, p. 359 y n. 9; Race, 1990, p. 80; Fränkel, 1993, p. 417; Burton, 1962, p. 47; Pfeijffer, 1999, p. 652; Theunissen, 2008, pp. 861-872. No es, por cierto, fácil la traducción de estos dos versos fundamentales, pero las traducciones en español (Píndaro, 2002, p. 179 y Píndaro, 2000, p. 220) tampoco son en este punto particularmente iluminadoras.

palabras, el acontecimiento poético es intrínseco a la acción mediadora y la oda agencia ella misma la mediación que canta. Se entiende ahora que la oportuna elección poética (*kairós*) sea propia del sabio, pues en su canto selecciona, reorganiza y ennoblece la acción mediadora, confiriéndole belleza y permanencia (Sigelman, 2016, p. 6). Por esta razón, el Discurso de Diotima mantiene su potencia tanto cuando Sócrates se lo vuelve a presentar a los simposiastas, como ahora, cuando se hace una lectura contemporánea de él. El discurso sobre Eros mediador, sea poético, sea dialéctico, es él mismo mediador.

Hacia Kallípolis

EN ESTE PUNTO, hay que ir unos versos atrás, al momento de la unión de los enamorados, que el poeta no se detiene a describir, ya que la ha tratado varias veces con anterioridad. Menciona simplemente que se unieron en Libia, dado que su interés reside en resaltar las consecuencias políticas del matrimonio:

Allí tutela Cirene,
una ciudad muy hermosa (*kallístan pólin*) y afamada por sus juegos (69-70).

La ciudad es hermosa porque, en conformidad con Aristeo Nomio, se rige por buenas leyes, mientras que los juegos son remembranza del origen agreste de la reina, que se conserva en Aristeo Agreo. La belleza agreste de la ninfa y la gracia augusta del dios han dado origen a una ciudad hermosa, de la cual cabe esperar alguna presentación poética. Las dos últimas tríadas de la oda, a partir del giro metapoético de los versos 78-79, pueden entenderse, en efecto, como esa presentación poética de la ciudad bella. Ahora bien, dentro de la estructura dramatológica de los diálogos, este movimiento, ya anunciado por la propia Diotima en su exaltación de la creación (205b8: *poíesis*), se recoge en la “fundación en la palabra” (*República* 2.369a) de *Kallípolis* (*República* 7.527c: *kallipólei*), la ciudad bella. De esta forma, el *Banquete* de Sócrates enamorado se presenta como fundamento indispensable para la *República* y la constitución de la *polis*. Así, el poeta y el filósofo concuerdan en el elogio de la ciudad bella.

4. Conclusión

LA LECTURA CONJUNTA DE LOS DOS TEXTOS permite entender con mayor claridad cómo se inscribe la instrucción que Sócrates recibe de Diotima dentro de la misión delfica que el dios le encarga al filósofo, por qué es necesario que el Discurso de Diotima comience con el deseo de Afrodita y Eros y termine con su satisfacción en la persuasión de Sócrates, de lo que se sigue cómo la figura que recibe la mediación deviene mediadora ella misma, y esto de un modo esencial, no funcional ni incidental, y, en definitiva, cómo se orienta Eros a la construcción de la polis y mediante qué mecanismos lo hace.

En este recorrido se ha visto que el deseo y su satisfacción, Afrodita y Eros, manifiestan una aspiración de inmortalidad que se cumple propiamente al engendrar en la belleza, pero así mismo que, ante la conmovión que causa la belleza, el correcto encauzamiento del deseo pide un mediador. Entonces la figura del mediador se explora a partir de la comparación de Sócrates con Quirón, en lo que ocurre que quien recibe la mediación, deviene él mismo mediador, como es el caso de Sócrates con Diotima. Ahora bien, la concomitancia entre la pausa que pide la mediación y la inmediatez de la satisfacción del deseo es indicación de una participación de lo temporal en lo eterno, de lo humano en lo divino, gracias a la cual la mediación se manifiesta en el ámbito metapoético, de modo que el propio texto ejerce ahora la mediación, que orienta así, gracias a una última concordancia, hacia la construcción de la ciudad bella, verdadera finalidad del Eros poético y filosófico.

Referencias

- Adorjáni, Z. (2021). Plato Pindaricus. Eine übersehene pindarische Allusion in Platons Phaidros. *Hermes*, 149(1), 31-42. <https://doi.org/10.25162/hermes-2021-0003>
- Altman, W. H. F. (2020). *Ascent to the Beautiful. Plato the Teacher and the Pre-Republic Dialogues from Protagoras to Symposium*. Lexington Books.
- Burton, R. W. B. (1962). *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation*. Oxford University Press.
- Calame, C. (1996). *L'Éros dans la Grèce Antique*. Belin.

- Calame, C. (2003). *Myth and History in Ancient Greece. The Symbolic Creation of a Colony* (D. W. Berman, trad.). Princeton University Press.
- Charalabopoulos, N. (2012). *Platonic Drama and its Ancient Reception*. Cambridge University Press.
- De Boer, K. (2017). Pindar's Peaceful Rapes. *Helios*, 44, 1-27.
- Demos, M. (1999). *Lyric Quotation in Plato*. Rowman & Littlefield.
- des Places, É. (1949). *Pindare et Platon*. Beauchesne.
- Dougherty, C. (1993). *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*. Oxford University Press.
- Dover, K. (1980). Commentary. En Platón, *Symposium* (K. Dover, Ed.) (pp. 77-177). Cambridge University Press.
- Duchemin, J. (1955). *Pindare. Poète et prophète*. Les Belles Lettres.
- Flórez, A. (2017). Efimeros. La dicha del ser humano en Píndaro y Platón. *Pensamiento*, 73(277), 853-877. <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i277.y2017.003>
- Fränkel, H. (1993). *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica* (R. Sánchez, trad.). Visor.
- Gantz, T. (1993). *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Vols. 1-2. The Johns Hopkins University Press.
- Gentili, B. (2012). Introduzione, *Pitica IX*. En Píndaro, *Le Pitiche* (B. Gentili, Ed. y trad.) (pp. 233-240). Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore.
- Giannini, P. (2012). Comento, *Pitica IX*. En Píndaro, *Le Pitiche* (B. Gentili, Ed. y trad.) (pp. 588-620). Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore.
- Gregory, J. (2019). *Cheiron's Way. Youthful Education in Homer and Tragedy*. Oxford University Press.
- Grethlein, J. (2011). Divine, Human and Poetic Time in Pindar, *Pythian 9*. *Mnemosyne*, 64, 383-409. <https://www.jstor.org/stable/23054344>
- Halliwell, J. M. (2008). *Epinician Precepts: A Study of Chiron and the Wise Adviser in Pindar*. PhD Thesis. The University of Birmingham.
- Hamilton, J. T. (2003). *Soliciting Darkness. Pindar, Obscurity, and the Classical Tradition*. Harvard University Press.
- Hurst, A. (Ed.). (1985). *Pindare*. Fondation Hardt.

- Kearns, E. (2013). Pindar and Euripides on Sex with Apollo. *The Classical Quarterly*, 63, 57-67. <https://doi.org/10.1017/S0009838812000699>
- Köhnken, A. (1985). *Meilichos orga*. Liebesthematik und aktueller Sieg in der neunten pythischen Ode Pindars. En A. Hurst (Ed.), *Pindare* (pp. 71-116). Fondation Hardt.
- Lefka, A. (2013). “*Tout est plein de dieux*”. *Les divinités traditionnelles dans l'œuvre de Platon*. L'Harmattan.
- Lefkowitz, M. R. (1985). Pindar's *Pythian V*. En A. Hurst (Ed.), *Pindare* (pp. 33-69). Fondation Hardt.
- Leshner, J., Nails, D., Sheffield, F. (Eds.). (2006). *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Center for Hellenic Studies.
- Lloyd-Jones, H (Ed. y trad.). (2003). *Sophocles. Fragments*. Harvard University Press.
- Lucas de Dios, J. M. (trad.). (2008). *Sófocles. Fragmentos*. Gredos.
- Moore, C. (2014). Pindar's Charioteer in Plato's *Phaedrus* (227b9-10). *The Classical Quarterly*, 64, 525-532. <https://doi.org/10.1017/S0009838814000275>
- Mitscherling, J. A. (2009). *The Image of a Second Sun. Plato on Poetry, Rhetoric and the Techne of Mimesis*. Humanity Books.
- Nisetich, F. J. (1980). *Pindar's Victory Songs. Translation, Introduction, Prefaces*. The Johns Hopkins University Press.
- Pfeijffer, I. L. (1999). *Three Aeginetan Odes of Pindar*. Brill.
- Píndaro (1980). *Carmina cum Fragmentis* (B. Snell, H. Maehler, Eds.). Teubner.
- Píndaro (2000). *Obra completa* (E. Suárez de la Torre, trad.). Cátedra.
- Píndaro (2002). *Epinicio* (P. Bádenas de la Peña, A. Bernabé Pajares, trads.). Akal.
- Píndaro (2012a). *Nemean Odes. Isthmian Odes. Fragments* (W. H. Race, Ed. y trad.). Harvard University Press.
- Píndaro (2012b). *Olympian Odes. Pythian Odes* (W. H. Race, Ed. y trad.). Harvard University Press.
- Píndaro (2012c). *Le Pitiche* (B. Gentili, Ed. y trad.). Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore.
- Platón (1909). *The Symposium* (R. G. Bury, Ed.). Heffer & Sons.
- Platón (1980). *Symposium* (K. Dover, Ed.). Cambridge University Press.
- Platón (1985). *Diálogos, I: Hippias menor* (J. Calonge, trad.). Gredos.

- Platón (1986). *Diálogos*, III: *Banquete* (M. Martínez Hernández, trad.). Gredos.
- Platón (1999). *Diálogos*, VIII-IX: *Leyes* (F. Lisi, trad.). Gredos.
- Platón (2005). *La defensa de Sócrates [Apología]* (M. García-Baró, trad.). Sígueme.
- Platón (2006). *República* (J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, trads.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón (2014). *El banquete* (F. García Romero, trad.). Alianza.
- Race, W. H. (1990). *Style and Rhetoric in Pindar's Odes*. The American Philological Association.
- Robbins, E. (1978). Cyrene and Cheiron: The Myth of Pindar's Ninth Pythian. *Phoenix*, 32, 91-104.
- Rosen, S. (1999). *Plato's Symposium*. St. Augustine Press.
- Scott, G. A. (2000). *Plato's Socrates as Educator*. Suny Press.
- Sigelman, A. C. (2016). *Pindar's Poetics of Immortality*. Cambridge University Press.
- Silk, M. (2001). Pindar Meets Plato: Theory, Language, Value, and the Classics. En S. J. Harrison (Ed.), *Texts, Ideas and the Classics: Scholarship, Theory, and Classical Literature* (pp. 26-45). Oxford University Press.
- Tanner, S. M. (2017). *Plato's Laughter. Socrates as Satyr and Comical Hero*. Suny Press.
- Theunissen, M. (2008). *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*. C. H. Beck.
- Winnington-Ingram, R. P. (1969). Pindar's Ninth Pythian Ode. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 16, 9-15.
- Woodbury, L. (1972). Apollo's First Love: Pindar, Pyth. 9.26 ff. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 103, 561-573.
- Woodbury, L. (1982). Cyrene and the Τέλεια of Marriage in Pindar's Ninth Pythian Ode. *Transactions of the American Philological Association*, 112, 245-258.
- Zuckert, C. H. (2009). *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*. The University of Chicago Press.

COLABORADORES

AYDA ELIZABETH BLANCO ESTUPIÑÁN

Doctora en Letras: Estudios Literarios, Universidad Federal de Minas Gerais. Magíster en Literatura y Licenciada en Idiomas Modernos Español-Inglés por la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Docente de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia y de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (Belo Horizonte-Brasil).

Áreas de interés: Crítica de la Literatura, Teoría de la Literatura, Literatura comparada, Feminismo y Literatura; Feminismo y Filosofía

Publicaciones: (2020). El vampiro y la bruja en la narrativa de Anne Rice. En: A. Mendes, E. Mendes y L. Nascimento (Orgs.), *Creadores y criaturas en la literatura II*. Viva Voz. <https://labeled-letras-ufmg.com.br/publicacoes/criadores-e-criaturas-na-literatura-ii/>

Blanco, A. y Lothar, V. (2018). Imaginarios de ciudad en las novelas colombianas *Sin remedio y Opio en las nubes*. *Revista Rua*, 24 (junio), 55-70. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8652403>

ORCID: 0000-0003-0417-115X

Correo electrónico: ayda.blanco@uptc.edu.co; elizartemisa@gmail.com

ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA

Licenciada en Filosofía y Letras y doctora en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesora emérita de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

Áreas de interés: Filosofía moderna, David Hume, Psicoanálisis (Freud), Teoría Crítica de la Sociedad, Filosofía moral y política contemporánea, sensibilidad moral, ciudadanía.

Publicaciones: (2020). Benevolence and Self-Interest in Hume's Moral Philosophy. In J. Taylor (Ed.), *Reading Hume on the Principles of Morals* (58-76). Oxford University Press.

(2017). Reconocimiento, ¿más acá o más allá de la justicia? En M. Gusti (Ed.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea* (37-55). Fondo Editorial Universidad Católica del Perú.

ORCID: 0000-0001-6085-4735

Correo electrónico: acalvo@javeriana.edu.co

ALICIA NATALI CHAMORRO MUÑOZ

Doctora en Filosofía. Profesora asistente de la Escuela de Filosofía, Universidad Industrial de Santander.

Áreas de interés: Filosofía práctica, filosofía de la tecnología, filosofía del dolor y la enfermedad, filosofía y literatura en perspectiva histórica, epistemologías feministas.

Publicaciones: Acevedo Merlano, A., Chamorro Muñoz, A. N., & Quintero León, M. (2021). Ciudadanías movedizas: ciberpolítica y los dilemas de Twitter como esfera pública/privada. *RECERCA. Revista De Pensament I Anàlisi*, 26(2), 1-23. <https://doi.org/10.6035/recerca.5511>

Suárez, L. & Chamorro, A. (2019). Krankheit als existenzielle Erfahrung. In E. Frick & L. Maidl (Ed.), *Spirituelle Erfahrung in philosophischer Perspektive* (pp. 3-16). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110638066-002>

Orcid: 0000-0002-7189-5943

Correo electrónico: anchamom@uis.edu.co

JEFFERSON DIONÍSIO

Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Santos. Doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Áreas de interés: História de la Filosofía.

Publicaciones: (2021). La traducción bíblica en San Agustín. *Revista de Filosofía*, 38(97), 231-247. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4876751>

(2021). Um enfoque filosófico da primeira apologia de justino de roma. *Scintilla - Revista de Filosofia e mística medieval*, 18(1), 39-52. <https://scintilla.saobaventura.edu.br/scintilla/article/view/114>.

Orcid: 0000-0002-3709-6195

Correo electrónico: jeffersonvicentino@hotmail.com

ALFONSO FLÓREZ

Profesor Titular, Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

Áreas de trabajo: Diálogos de Platón desde una perspectiva dramatológica; fuentes literarias de los Diálogos de Platón; Agustín de Hipona; Hermenéutica; Metafísica.

Áreas de interés: Platón, Homero, lírica griega, tragedia griega, Agustín de Hipona, Hermenéutica, Metafísica, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant.

Publicaciones: (2021). Dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón. *Estudios de Filosofía*, 63, 5-23. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a01>

(2019). *Platón y Homero. Diálogo entre filosofía y poesía*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

ORCID: 0000-0001-5452-9557

Correo electrónico: alflorez@javeriana.edu.co

RICARDO GONZÁLEZ PALACIOS

Licenciado en Ciencias sociales, especialista en Bioética, magíster en Teoría crítica de los derechos humanos, aspirante a doctor en pensamiento complejo. Docente en propiedad del magisterio colombiano.

Áreas de interés: Filosofía, Historia, Antropología, Sociología, Pedagogía, cultura, ciencias de la complejidad, astronomía.

ORCID: 0000-0002-2121-5620

Correo electrónico: ricardoonzal@hotmail.com

DAVID A. JIMÉNEZ CABUYA

Maestro en Artes plásticas, Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.

Áreas de interés: Estética; filosofía política; epistemología.

Orcid: 0000-0001-7669-2945

Correo electrónico: davajimenezcab@unal.edu.co

MANUEL LEONARDO PRADA RODRÍGUEZ

Doctor en Filosofía, magíster en Filosofía Latinoamericana y teólogo. Docente de Epistemología, Filosofía y Ética en la Universidad Manuela Beltrán.

Áreas de interés: Praxeología, filosofía de la técnica y filosofía latinoamericana.

Publicaciones: (2020). Hacia la superación del dilema entre la agencia material de los objetos técnicos y la intencional de los agentes: revisión crítica de la propuesta de Bruno Latour. En J. Moreno (Ed.), *Tecnología, agencia y transhumanismo* (pp. 57-82). Ediciones USTA.

(2019). ¿Orientan los aparatos tecnológicos las acciones humanas? Una postura praxeológica. *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, 11(21), 67-89. <https://doi.org/10.22430/21457778.1299>.

ORCID: 0000-0002-4388-0824

Correo electrónico: manuelleonardopradar@gmail.com

YÉSICA ROSA RODRÍGUEZ

Profesora Universitaria de Nivel Superior en Filosofía por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina. Doctoranda en la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becaria doctoral CONICET. Investigadora del Programa en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de UNGS. Profesora asistente de primera en las materias metafísica y Problemas de Filosofía de la UNGS.

Áreas de interés: Filosofía contemporánea, Ética. Pensamiento del filósofo danés Søren Kierkegaard.

Publicaciones: (2021). Pensar los fundamentos de la elección ética: la constitución de la personalidad en Kierkegaard y Kant. *Horizontes filosóficos. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, 10, 57-76.

(2021). El antecedente kantiano del concepto de *elección de la personalidad* en el pensamiento de Kierkegaard. En N- Mendes (Org.), *Kierkegaard através do tempo* (pp. 71-96). LiberArs.

Orcid: 0000-0002-0530-6805

Correo electrónico: yrodrigu@campus.ungs.edu.ar

MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN

Escritora. Filósofa con énfasis en Ética, Filosofía política y social, y con opción complementaria en Ciencia política. Especialista en Cultura de Paz y Derecho Internacional Humanitario. Magíster en Filosofía.

Áreas de interés: Escritura narrativa. Interés investigativo en Ética, profundizando en la filosofía moral de Hannah Arendt. Antropología filosófica, Filosofía política.

Publicaciones: (2019). El bien en la conducta moral a partir de la filosofía de Hannah Arendt. *Perseitas*, 7(2), 299-320. doi:<https://doi.org/10.21501/23461780.3292>

(2018). Constitución de la conducta moral en la filosofía de Hannah Arendt. El testigo en el pensamiento y en el mundo de las apariencias. *Perseitas*, 6(1), 23-47. <https://doi.org/10.21501/23461780.2681>

Orcid: 0000-0001-5506-4106

Correo electrónico: mcsc111@hotmail.com

GIOVANA SUÁREZ ORTIZ

Doctora en Filosofía, Leipzig Universität. Profesora de la Universidad del Quindío. **Áreas de interés:** Feminismos contemporáneos, filosofía feminista de la diferencia, violencia contra las mujeres por razones de género (VcM), filosofía del lenguaje, estudios de género y epistemologías feministas.

Publicaciones: (2021) *Colombianas en los años veinte: pensamiento, asistencia, trabajo y lucha: análisis del discurso en clave de género*. Editor Universität Leipzig.

Orcid: 0000-0002-8635-4955

Correo electrónico: gsuarz@uniquindio.edu.co

BIVIANA UNGER PARRA

Doctora en filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de Historia de la Filosofía Medieval, Estética antigua y Feminismo, filosofía y género.

Áreas de interés: Historia de la filosofía antigua y medieval, estética y filosofía feminista.

Publicaciones: Flórez, A; Sánchez D. & Unger, B. (2020). Agustín, defensor de Ticonio. *Revista chilena de estudios medievales*, 17, 19-24. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-689X2020000100019>

Sánchez Barbosa, D. M., & Unger Parra, B. (2017). Diálogo y pedagogía en el *De Ordine* de San Agustín. *Universitas Philosophica*, 34(69), 77-90. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph34-69.dpdo>

ORCID: 0000-0001-7300-9127

Correo electrónico: bunger@javeriana.edu.co

COLABORADORES

Universitas Philosophica agradece la colaboración especial de las siguientes personas que han actuado como árbitros de este número:

MIRIAM DOLLY ARANCIBIA DE CALMELS, Universidad Nacional de San Juan, Argentina

RODRIGO SEVERO ARCE ROJAS, Universidad Ricardo Palma, Perú

RICARDO ARCOS PALMA, Universidad Nacional del Colombia, Colombia

FERNANDO BAHR, Universidad Nacional del Litoral – CONICET, Argentina

CRISTÓBAL BALBONTÍN GALLO, Universidad Austral de Chile, Chile

JUAN SEBASTIÁN BALLÉN RODRÍGUEZ, Universidad Santo Tomás, Colombia

CATALINA BARRIO, Universidad Nacional de Lanús, Argentina

ALBERTO BEJARANO, Instituto Caro y Cuervo, Colombia

CRISTIAN EDUARDO BENAVIDES, Universidad Nacional de Cuyo – CONICET, Argentina

VALENTINA BIANCHI, Università degli Studi di Siena, Italia

IVÁN CANALES VALENZUELA, Universidad Católica del Maule, Chile

LUIS CASTRILLÓN, Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

MYRIAM DÍAZ ERBETTA, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

PILAR FERNÁNDEZ BEITES, Universidad Complutense de Madrid, España

JUAN FRANCISCO GARCÍA AGUILAR, Universidad Anáhuac, México

IGNACIO GARCÍA PEÑA, Universidad de Salamanca, España

JUAN ANTONIO GONZÁLEZ DE REQUENA FARRÉ, Universidad Austral de Chile, Chile

SIOBHAN FENELLA GUERRERO MC MANUS, Universidad Nacional Autónoma de México, México

CARLOS GERMÁN JULIAO VARGAS, Uniminuto, Colombia

AZUL KATZ, Universidad de Buenos Aires, Argentina

MARÍA JOSÉ LÓPEZ MERINO, Universidad de Chile, Chile

GERARDO LOPEZ SASTRE, Universidad de Castilla La Mancha, España

ANDREA LOZANO, Universidad de los Andes, Colombia

DANUSA MARQUES, Universidade de Brasília, Brasil

MARÍA JOSÉ MELENDO, Universidad Nacional del Comahue – CONICET, Argentina

MOIRA PÉREZ, Universidad de Buenos Aires, Argentina

COLABORADORES

MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

CARLOS EMEL RENDÓN ARROYAVE, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

IVÁN SAMBADE BAQUERÍN, Universidad de Valladolid, España

PABLO BERNARDO SÁNCHEZ GÓMEZ, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

MARCO ANTONIO SANTA MARÍA ÁLVARES, Universidad de Salamanca, España

MARTA DE LA VEGA, Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

STÉPHANE VINOLO, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador

ILZE ZIRBEL, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

NORMAS PARA LA ENTREGA DE CONTRIBUCIONES

Universitas Philosophica recibe contribuciones en 2 periodos al año: enero-junio y julio-diciembre. Toda contribución es sometida a arbitraje por parte de dos (2) pares académicos en la modalidad de doble ciego (autores y árbitros anónimos). *Universitas Philosophica* se reserva el derecho de aceptar o rechazar, de acuerdo con los conceptos emitidos por los árbitros y el Comité Editorial, cualquiera de los escritos. La decisión será comunicada al autor durante el periodo siguiente a la recepción del manuscrito. Toda contribución textual o gráfica que haya sido aceptada se acogerá a las normas vigentes de Derechos de Autor. Si esta es aceptada, el(los) autor(es) deberá diligenciar, firmar y reenviar a *Universitas Philosophica* la Licencia de Uso Parcial de su artículo; formato que le será enviado oportunamente. No se devolverá ninguna de las contribuciones entregadas.

1. Características

Los artículos, ponencias, traducciones, reseñas o reseñas bibliográficas han de ser inéditas. En su defecto, deben justificarse por escrito los méritos de una nueva publicación, junto con la autorización escrita del editor anterior y la referencia completa de la publicación original.

1.1 ARTÍCULOS

- Formato: los artículos deben ser entregados sin estilos predeterminados y con extensión máxima de 10.000 palabras, incluyendo notas a pie de página, más bibliografía.

- Encabezamiento: título del escrito; nombre y dirección electrónica del autor; afiliación institucional y la ciudad en la que esta tiene su sede; un resumen del artículo, en español e inglés, que no exceda las 150 palabras; cinco palabras clave (*keywords*) también en español e inglés. A pie de página debe aparecer: breve identificación del autor, último título obtenido, áreas de interés, dos (2) referencias bibliográficas completas y recientes –artículos u obras– de su autoría.
- Subtítulos: deberán estar numerados.
- Citas textuales de más de cuatro líneas: transcritas en párrafo aparte, con un margen izquierdo superior al resto del texto; interlineado sencillo, sin entrecorillado ni en cursivas.
- Llamados a pie de página: números arábigos volados (preferiblemente 8pts, elevado 2 pts.), ordenados consecutivamente y puestos *antes* del signo de puntuación.
- Notas a pie de página: solo se emplearán para hacer aclaraciones o para aportar datos adicionales; no para hacer referencias bibliográficas; estas irán dentro del cuerpo del texto (sistema APA de citación).
- Citas bibliográficas: en paréntesis debe aparecer apellido del autor, año de publicación y el número de la página o de las páginas a la que corresponde la cita.
- Material gráfico: todo material gráfico debe presentarse en archivo separado indicando el programa empleado.
- Referencias: aparecen al final del texto en orden alfabético y deben acogerse a las normas bibliográficas APA, tal como se muestra a continuación:

- **Libros**

Apellido, iniciales del nombre del autor –en altas y bajas–. (Año de publicación).

Título del libro –en cursiva–. Editorial.

Williamson, T. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press

- **Libros con traductor**

Apellido, iniciales del nombre del autor –en altas y bajas–. (Año de publicación).

Título del libro –en cursiva–. (trad. Iniciales nombre y apellido). Editorial.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. (trad. R. Gil Novales). Barcelona: Paidós

- **Libros con editor**

Apellido, iniciales del nombre del autor. (Ed.). (Año de publicación). *Título del libro* –en cursiva–. Editorial.

Going, C.; Lambert, P. & Tansey, C. (Eds.). (1982). *Caring About Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*. Thomas More Institute.

- **Capítulo de libro**

Apellido, iniciales del nombre del autor. (Año de publicación). Título del capítulo –sin cursiva–. En *Título del libro* –en cursiva– (páginas del capítulo). Editorial.

Baier, A. (1995). What do Women Want in a Moral Theory? *Moral Prejudices* (pp. 1-17). Harvard University Press.

- **Artículos en libros con editor o compilador**

Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo –sin cursiva–. Iniciales nombre del editor o compilador del libro. Apellido (Comp. / Ed.), *Título del libro* –en cursiva– (páginas del artículo). Ciudad: Editorial.

Davidson, D. (2001). Externalisms. P. Kotatko, P. Pagin & G. Segal (Eds.), *Interpreting Davidson* (pp. 1-16). CSLI Publication.

- **Artículos en revistas impresas**

Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo –sin cursiva–. *Título de la revista* –en cursiva–, *volumen* (número), páginas del artículo.

Chalmers, D. J. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219.

- **Tesis**

Apellido, iniciales del nombre del autor –en altas y bajas–. (Año de la tesis). Título –sin cursiva–. tesis de doctorado/de maestría. Nombre de la universidad. (Sin publicar).

Capdevila, P. (2005). Experiencia estética y hermenéutica. tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. (Sin publicar).

- **Fuentes electrónicas**

Todo escrito (libro, capítulo de un libro, artículo en una revista o artículo en un libro) debe referenciarse de la misma manera que sus homólogos en papel, pero al final debe hacerse mención a su DOI o, si este no está disponible, a la URL donde se encuentra alojado.

Por ejemplo, referencia de un artículo de una revista:

Apellido, iniciales del nombre del autor del artículo. (Año de publicación). Título del artículo –sin cursiva–. *Título de la revista* –en cursiva–, *volumen* (número), páginas del artículo. DOI / URL.

Si tiene DOI:

Walton, R. (2016). Niveles de la teleología y la historia en la fenomenología de Husserl. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 57, 100-120. DOI: 10.5565/rev/enrahonar.869

Si no tiene DOI:

Mansbach, A. (1997). “El inmortal” de Borges a través de la concepción heideggeriana de la muerte y de la individualidad. *Revista Hispánica Moderna*, 50(1), 110-115. JSTOR. <http://www.jstor.org/pss/30203446>

1.2 RECENSIONES DE LIBROS

No pueden exceder ocho páginas, tamaño: carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros; formato: *Word*; fuente: *Times New Roman* 12 puntos; interlineado: espacio y medio.

1.3 TRADUCCIONES

Deberán presentarse con una nota no mayor a cinco páginas, en la que se indique con claridad las fuentes y la procedencia del texto, así como las aclaraciones y

notas que el traductor considere necesarias. El traductor debe adjuntar la autorización escrita correspondiente para la traducción y para la publicación de la misma.

2. Envío de contribuciones

Las contribuciones deben enviarse a través del sitio web de *Universitas Philosophica*, siguiendo las instrucciones disponibles en el botón “Enviar un artículo” en la página de inicio: revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica

Para mayor información, o si tiene algún inconveniente con el envío de su artículo, por favor escribir a alguno de los siguientes correos: uniphilo@javeriana.edu.co; n.alvarado@javeriana.edu.co; alejandra.marin@javeriana.edu.co

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Universitas Philosophica accepts contributions in two different periods during the year: From January to June, and from July to December. Each contribution will be evaluated by two (2) academic peer- reviewers in a procedure that keeps both the author and the referees anonymous, which is double-blind review. In accordance with the criteria of the referees and the Editorial Board, *Universitas Philosophica* accepts or desk-rejects articles. The final decision will be communicated to the author in the following period to the reception of the article. Every textual or graphic contribution that has been accepted will abide within the current regulations of Copyright. If the article is accepted, the author(s) must fill, sign and send back to *Universitas Philosophica* the official Copyright Assignment Form that will be sent opportunely. None of the contributions will be sent back to the authors.

1. Characteristics

Articles, reports, translations, books reviews have to be unpublished. Otherwise, republications must be justified in writing, along with previous editor's written authorization and complete reference to the original publication.

1.1 ARTICLES

- Articles must be delivered without predetermined styles. The maximum length is 10,000 words, including footnotes, plus bibliography.
- Heading: title of the paper; name and e-mail of the author; institutional affiliation and city of its facilities; abstract of the article, both in Spanish and English, in less than 150 words; five (5) keywords also in Spanish and

English. A brief description of the author(s), their last title obtained, their areas of interest and two recent and complete bibliographic references of their own –articles and works– must be included in a footnote.

- Subtitles: must be numbered.
- Textual quotations of more than four (4) lines: transcribed in an independent paragraph, indented on the left margin, single line spacing, without quotation marks or italics.
- Footnote calls: Arabic superscript numbers (preferably 8 pts., elevation 2 pts.) consecutively arranged and placed before the punctuation mark.
- Footnotes: Will only be used for clarifying or giving additional data; not for bibliographic references. Those will be within the body of the text (APA style).
- Reference citations: In parenthesis, include the surname of the author, followed by the year of publication, colon (:), and the original page or pages of the quote.
- Graphic material: All graphic material must be submitted in an independent file of graphic editing mentioning the name of program employed.
- Bibliographic citation: They appear at the end of the paper in alphabetical order, and must adhere to the norms of the APA Style as it follows:

- Books

Surname, initials –upper and lower case–. (Year of publication). *Title of the book* –italics–. Editorial.

Williamson, t. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press.

- Books with translator

Surname, initials of the author –upper and lower case–. (Year of publication). *Title of the book* –italics–. (trans. Initials name and surname of the translator). Editorial.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. (trans. R. Gil Novales). Paidós.

- **Books with Editor**

Surname, initials –upper and lower case–. (Ed.). (Year of publication). *Title of the book* –italics–. Editorial.

Going, C.; Lambert, P. & Tansey, C. (Eds.). (1982). *Caring About Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*. Thomas More Institute.

- **Book chapter**

Surname, initials –upper and lower case–. (Year of publication). title of the Chapter. *Title of the Book* –italics– (pages of the chapter). Editorial.

Baier, A. (1995). What do Women Want in a Moral Theory? *Moral Prejudices* (pp. 1-17). Harvard University Press.

- **Book articles with editor or compiler**

Surname, initials of the author –upper and lower case–. (Year of publication). Title of the Chapter. Initials of the editor or compiler. Surname (Comp. / Ed.), *Title of the book* –italics– (pages of the article). Editorial.

Davidson, D. (2001). Externalisms. P. Kotatko, P. Pagin & G. Segal (Eds.), *Interpreting Davidson* (pp. 1-16). CSLI Publication.

- **Articles in printed journals**

Surname, initials of the author –upper and lower case–. (Year of publication). Title of the article. *Title of the journal* –italics–, *volume* (number), pages of the article.

Chalmers, D. J. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219.

- **Thesis**

Surname, initials of the author –upper and lower case–. (Year of the thesis). Title. Master/PHD thesis. University. (Unpublished).

Capdevila, P. (2005). Experiencia estética y hermenéutica. tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. (Sin publicar).

- **Electronic sources**

All electronic texts (book, book chapter, journal article or book article) must be referenced in the same manner as their in-paper homologues, but the DOI or URL of the retrieval must be mentioned at the end of the reference.

For instance, for a journal article:

Surname, initials of the author –upper and lower case–. (Year of the publication). Title of the article. *Title of the journal* –italics–, *volume* (number), pages of the article. DOI / URL

Article with a DOI

Walton, R. (2016). Niveles de la teleología y la historia en la fenomenología de Husserl. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 57, 100-120. DOI: 10.5565/rev/enrahonar.869

Article with no DOI

Mansbach, A. (1997). “El inmortal” de Borges a través de la concepción heideggeriana de la muerte y de la individualidad. *Revista Hispánica Moderna* JSTOR. Retrieved August 23, 2010, from: <http://www.jstor.org/pss/30203446>

1.2 BOOK REVIEWS

Reviews cannot exceed eight pages length; size: letter, 3 centimeters left and right margins; format: Word; fonts: *Times New Roman* 12 points; 1.5 line spacing.

1.3 TRANSLATIONS

Translations must be submitted together with a note – no longer than five pages–specifying the original source of the text and any other necessary clarification. The translator must attach written authorization for the translation and its release.

2. Submission of Contributions

Contributions should be submitted through the journal’s website, using the “Make a Submission” (“Enviar un artículo”) button at the home page: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica>

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

For further information, or if you have any issues uploading your submission, please contact us at any of the following e-mail addresses: uniphilo@javeriana.edu.co; n.alvarado@javeriana.edu.co; alejandra.marin@javeriana.edu.co

LINEAMIENTOS ÉTICOS GENERALES DE PUBLICACIÓN

Universitas Philosophica se rige bajo estos parámetros éticos de publicación

1. Experimentos con humanos

LOS ARTÍCULOS PUBLICADOS en *Universitas Philosophica* están sujetos al cumplimiento de los principios éticos contenidos en la Declaración de Helsinki (1964, reformulada en 1975, 1983, 1989, 1996 y 2000) de World Medical Association, o a la legislación específica –si la hubiere– del país en el que la investigación se hizo. Para tal efecto, los autores de los artículos aceptados para ser publicados, que presenten resultados de investigaciones en los que se incluyen a seres humanos, dichos resultados tienen que contener la información del cumplimiento integral de los principios éticos, consentimiento informado y las legislaciones específicas con la firma del formulario proporcionado por la dirección de la revista.

Normas:

World Association of Medical Editors
(WAME), 2001

<http://www.wma.net/>

[es/30publications/10policies/b3/](http://www.wma.net/es/30publications/10policies/b3/)

International Committee of Medical Journal
Editors (ICMJE), 2001

http://www.icmje.org/urm_main.html

2. Protección al derecho a la intimidad

DEBE RESPETARSE SIEMPRE el derecho del sujeto de investigación a proteger su integridad. Deberán tomarse todas las precauciones para preservar su intimidad y para reducir al mínimo el efecto del estudio sobre su integridad física y mental y sobre su personalidad.

En cualquier investigación sobre seres humanos, éstos deben ser informados, adecuadamente, de los objetivos, los métodos, los beneficios calculados y los riesgos posibles del estudio, y de las incomodidades que les puedan implicar. Deberá informárseles también de la libertad que tienen para participar o no en el experimento, y para retirar su consentimiento en cualquier momento. El investigador deberá obtener entonces –preferiblemente por escrito– el consentimiento informado del sujeto o de los sujetos.

Normas:

ICMJE, 2001

WAME, 2001

3. Fraude científico

SUPUESTOS DE FABRICACIÓN, falsificación u omisión de datos y plagio:

La fabricación de resultados se produce cuando se presentan datos que no existen y que

son inventados por sus autores; la falsificación cuando los datos son manipulados, modificados y cambiados por los autores a su capricho; y la omisión cuando los autores ocultan de forma deliberada un hecho o dato. El plagio se produce cuando un autor presenta como propios ideas, datos, resultados creados por otros. El plagio se puede presentar en distintos grados: copia directa de un texto sin entrecomillar y citar la fuente, modificación de algunas palabras del texto, paráfrasis y agradecimiento insuficiente.

Normas:

European Association of Science Editors (EASE), 1994

<http://www.ease.org.uk/guidelines/index.shtml>

ICMJE, 2001

Council of Science Editors (CSE) Style guide, 2000

<http://www.councilscienceeditors.org>

4. Publicación duplicada y reciclaje de texto

EL AUTOR, SIEMPRE QUE ENVÍE un trabajo, deberá garantizar que el trabajo no ha sido publicado ni aceptado en otra revista o publicación. Así mismo, deberá elaborar una relación completa para el Editor en caso de que existan presentaciones e informes previos que deberían considerarse como publicaciones redundantes o duplicadas de ese trabajo o de alguno que sea muy parecido, y poner en conocimiento del Director si el trabajo incluye aspectos que hayan sido publicados previamente.

Al enviar un trabajo a esta revista, el autor se compromete además a no reutilizar de manera idéntica secciones significativas de otros textos de su autoría, ya publicados o que hayan sido sometidos a publicación, e

independientemente de si se realiza o no la atribución explícita a dichas obras.

Una segunda publicación en el mismo idioma que la primera o en otro, especialmente si se realiza en otros países, está justificada y puede ser beneficiosa siempre y cuando cumpla todas las siguientes condiciones:

- Los autores cuentan con el consentimiento de los directores de ambas revistas; el Director a cargo de la segunda publicación debe tener una fotocopia, reimpresión o ejemplar de la primera publicación.
- La prioridad de la primera publicación se respetará con un intervalo de al menos una semana entre ambas publicaciones (a menos que ambos directores hayan negociado de otra manera).
- El trabajo para la segunda publicación estará destinado a un grupo distinto de lectores; podría bastar con una versión abreviada.
- La segunda versión reflejará fielmente la información e interpretaciones de la primera.
- En la segunda versión, mediante una nota a pie de página, se informará a los lectores, investigadores y centros de documentación, que el artículo ya ha sido publicado en parte o en su totalidad y se hará constar la referencia de la primera publicación. Para que sea adecuada la nota a pie de página debería decir lo siguiente: “Este artículo está basado en un estudio publicado por primera vez en la revista [título de la revista y referencia completa]”.
- El permiso para la segunda publicación debe ser gratuito.

Normas:

WAME, 2001

ICMJE, 2001
CSE, 2000
Council of Biology Editors (CBE) Style guide,
1994:574
American Medical Association (AMA) Style
guide, 1998:100

de cada uno; esta información puede ser publi-
cada.

Normas:
ICMJE, 2001
CBE, 1994: 574
WAME, 2001

AUTORÍA

1. Requisitos y criterios

EL REQUERIMIENTO BÁSICO PARA RECLAMAR una firma es que un autor sea capaz de asumir responsabilidad pública del contenido del artículo, siendo capaz de señalar por qué y cómo se hicieron los estudios e investigaciones, y en qué argumentos y justificaciones se apoya para responder a objeciones y críticas. Estas capacidades generales se adquieren con la participación en los procesos de investigación, comprensión, interpretación, argumentación y redacción del artículo.

La decisión sobre quién es autor de un artículo debe establecerse antes de iniciar el artículo. Cualquier conflicto sobre los firmantes o el contenido del artículo debe ser resuelto por los colaboradores antes de hacer el envío del escrito.

Todas las personas que figuren como autores deberán estar calificadas para ello. Cada autor deberá haber tomado parte en el trabajo de manera suficiente como para responsabilizarse públicamente del contenido.

La supervisión general del grupo investigador no es suficiente para figurar como autor. Cualquier parte de un artículo que sea esencial para las conclusiones fundamentales del mismo será responsabilidad de por lo menos uno de los autores.

La dirección de la revista podrá pedir a los autores que especifiquen cuál es la aportación

2 Límites número de autores

SERÁ DEFINIDO POR EL COMITÉ EDITORIAL de cada revista y las disciplinas, instituciones y grupos científicos afines a su labor.

Normas:
ICMJE, 2001
CBE, 1994:574
WAME, 2001

3. Orden de los autores

EL ORDEN EN EL QUE APARECEN LOS AUTORES deberá ser una decisión conjunta de los coautores. Debido a que este orden se asigna de diferentes maneras, su significado no se puede inferir con exactitud a menos que éste sea indicado. Puede que los autores deseen explicar, en una nota a pie de página, el orden en el que aparecen. Cuando estén decidiendo sobre el orden, los autores deberán ser conscientes de que la revista puede limitar el número de autores que figuran en el índice de materias.

Normas:
ICMJE, 2001
CBE, 1994:574
WAME, 2001

CONFLICTOS DE INTERÉS

HAY CONFLICTOS DE INTERESES EN LA PUBLICACIÓN de un manuscrito cuando cualquier participante en el proceso de publicación –autor, árbitro o miembro de la redacción de

la revista–, tiene vínculos con actividades que puedan influir nocivamente en su capacidad de juzgar, independientemente de que esa posible influencia haya tenido lugar o no. Las relaciones financieras con la industria (por ejemplo, empleo, consultorías, propiedad de acciones en empresas, honorarios, testimonios como experto), bien sean éstas directas o a través de familiares inmediatos, suelen considerarse las fuentes más importantes de conflicto de intereses. Sin embargo, éstos también pueden darse por relaciones personales, rivalidades académicas o vehemencia intelectual.

Los editores evitarán seleccionar árbitros con potenciales conflictos de intereses, por ejemplo personas que trabajen en el mismo departamento o institución que alguno de los autores. Los participantes en la revisión y publicación de textos científicos revelarán todas las influencias que les puedan suponer un conflicto de intereses, sobre todo ante editoriales o críticas, y publicar esa información si creen que es importante para los lectores.

Normas:

ICMJE, 2001

CSE, 2000

WAME, 2001

- Política y procedimientos seguidos por la revista para evitar, detectar y gestionar reclamaciones y denuncias al respecto

A FIN DE EVITAR QUE SE PUBLIQUEN investigaciones sesgadas, se implementarán las siguientes medidas:

- a. Se exige a los autores una declaración firmada de potenciales conflictos de intereses.
- b. La revista guardará copia de las declaraciones firmadas de los autores y de los respectivos documentos de identidad de los mismos.

Asimismo, se señalan los pasos seguidos por la Redacción en el caso de que se detecte un documento afectado por conflictos de intereses y las medidas empleadas para sancionar esta conducta. En el supuesto de que el trabajo se haya publicado, la revista deberá publicar en números subsiguientes una corrección que contenga:

- Titular de la notificación con el encabezamiento “Corrección”.
- Motivo de la corrección en el título. Ejemplo: Corrección: Declaración de conflicto de intereses.
- Figurar en el sumario del fascículo citando la referencia bibliográfica completa del artículo original.
- El texto de la nota deberá explicar el contenido de la misma.
- Se puede admitir una carta de los autores reconociendo y pidiendo disculpas por esta situación.

Normas:

ICMJE, 2001

CSE, 2000

CONFIDENCIALIDAD

PUESTO QUE LA PROPIEDAD INTELECTUAL de un manuscrito enviado a una revista pertenece a su autor hasta que el trabajo sea publicado, se garantiza que el original será tratado como comunicación confidencial por parte del Comité editorial de la revista en todas las fases de evaluación y publicación. Su contenido sólo podrá ser revelado a las personas que forzadamente hayan de leer el trabajo en la labor editorial que lo revisen por cuenta de la misma (árbitros) y que lo corrijan.

Normas:

EASE, 1994

ICMJE, 2001

LICENCIAS *CREATIVE COMMONS*

LA REVISTA *Universitas Philosophica* se encuentra registrada bajo la licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional. Por lo tanto, esta obra se puede reproducir, distribuir y comunicar públicamente en formato digital, siempre que se reconozca el nombre de los autores y a la Pontificia Universidad Javeriana. Se permite citar, adaptar, transformar, autoarchivar, republicar y crear a partir del material, para cualquier finalidad (incluso comercial), siempre que se reconozca adecuadamente la autoría, se proporcione un enlace a la obra original y se indique si se han realizado cambios. La Pontificia Universidad Javeriana no retiene los derechos sobre las obras publicadas y los contenidos son responsabilidad exclusiva de los autores, quienes conservan sus derechos morales, intelectuales, de privacidad y publicidad.

El aval sobre la intervención de la obra (revisión, corrección de estilo, traducción, diagramación) y su posterior divulgación se otorga mediante una licencia de uso y no a través de una cesión de derechos, lo que representa que la revista y la Pontificia Universidad Javeriana se eximen de cualquier responsabilidad que se pueda derivar de una mala práctica ética

por parte de los autores. En consecuencia de la protección brindada por la licencia de uso, la revista no se encuentra en la obligación de publicar retractaciones o modificar la información ya publicada, a no ser que la errata surja del proceso de gestión editorial. La publicación de contenidos en esta revista no representa regalías para los contribuyentes.

ADHESIÓN A LOS ESTÁNDARES INTERNACIONALES DE ÉTICA DE LA PUBLICACIÓN

ESTA REVISTA CIENTÍFICA SE RIGE por los estándares internacionales publicados por el Comité de Ética en la Publicación (COPE). A su vez, se basa en la *Guía de mejores prácticas para editores de revistas científicas* y el *Paquete de recursos para la ética en la publicación* (PERK), desarrollado por el grupo editorial Elsevier, a fin de garantizar transparencia tanto en la publicación de las contribuciones como en los procedimientos de resolución de conflictos asociados.

El equipo editorial de esta revista científica se asegurará de que todas las partes (editores, pares evaluadores y autores) sigan a cabalidad las normas éticas en todo el proceso editorial.

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

Revista académica especializada fundada en 1983 que publica semestralmente la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Se orienta a la comunicación, divulgación y promoción de la reflexión filosófica a nivel docente, investigativo y de servicio a la sociedad. Se dirige a la comunidad académica y profesional de la filosofía, así como al público en general, en Colombia y en el mundo.

Nicolás Alvarado Castillo DIRECTOR
Diego Antonio Pineda Rivera EDITOR
Alejandra Marín Pineda ASISTENTE DE EDICIÓN

COMITÉ EDITORIAL

Juan José Acero Universidad de Granada, España
Felipe Castañeda Salamanca Universidad de los Andes, Colombia
Luis Fernando Cardona Suárez Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Alfonso Flórez Flórez Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Walter Omar Kohan Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Patricio Andrés Mena Malet Universidad de la Frontera, Chile
Miguel Ángel Pérez Jiménez Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Marcelo Perine Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil
Amalia Quevedo Jaramillo Universidad de La Sabana, Colombia
Gonzalo Serrano Escallón Universidad Nacional de Colombia, Colombia
Mario Roberto Solarte Rodríguez Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Carlos Vásquez Tamayo Universidad de Antioquia, Colombia
Dominique Vinck Université de Lausanne, Suiza

COMITÉ CIENTÍFICO

María del Rosario Acosta DePaul University, EUA
María Begoña Román Maestre Universitat de Barcelona, España
Amalia Boyer Hernández Universidad del Rosario, Colombia
Adolfo Chaparro Amaya Universidad del Rosario, Colombia
Laura Herrera Castillo Universität Münster, Alemania
Carlos García Gual Universidad Complutense de Madrid, España
José María González García C.S.I.C., España
Juan Antonio Nicolás Universidad de Granada, España
Ricardo Jesús Pinilla Burgos Universidad Pontificia Comillas, España
Sergio Roncallo Dow Universidad de la Sabana, Colombia
Antolín Sánchez Cuervo C.S.I.C., España
Harald Schöndorf Hochschule für Philosophie, Alemania
Jacqueline A. Taylor Universidad de San Francisco, Estados Unidos
Julio César Vargas Universidad del Valle, Colombia

Julían Hernández Rosas CORRECCIÓN DE ESTILO
Alejandra Marín Pineda

María Libia Rubiano M. DIAGRAMACIÓN

Universitas Philosophica está indexada en *SciELO Colombia*: Scientific Electronic Library Online, Colombia. / *Sifo*: Sistema de Información de la Filosofía en Colombia, Universidad Santo Tomás, Colombia. / *Latindex*: Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal, México. / *Clase*: Universidad Autónoma de México, México / *Biblat*, Universidad Autónoma de México, México. / *Philosopher's Index*: The Philosopher's Center, Ohio, Estados Unidos de América. / *Isp/RBIP Repertoire bibliographique de la philosophie*: Université Catholique de Louvain, Bélgica. / *Institut de l'information scientifique et technique*: Vandœuvre-lès-Nancy, Francia. / *EBSCO Publishing*: EBSCOhost Online Research Databases. / *Dialnet*: Universidad de la Roja, España. / *Redalyc*: Universidad Autónoma del Estado de México. / *ProQuest*: Worldwide Political Science Abstracts Database, Estados Unidos de América. / *REDIB*: Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico, España.

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 5ª N° 39-00, Edificio Manuel Briceño, S.J., 6º piso,
Bogotá, D.C. - Colombia
Tel. (57-1) 3208320, extensión 5800
Correo electrónico: uniphilo@javeriana.edu.co
<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/index>

Licencia del Ministerio de Gobierno N°003818 de 1985
Depósito Legal ISSN impreso 0120-5323
ISSN en línea 2346-2426

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

NÚMERO 77, AÑO 38 JULIO-DICIEMBRE 2021

ARTÍCULOS

Morir dos veces: injusticia epistémica e identidad de género en Colombia

ALICIA NATALI CHAMORRO MUÑOZ, GIOVANA SUÁREZ ORTIZ Y

BIVIANA UNGER PARRA

O poder na teoria feminista da segunda onda: visões complementares

AYDA ELIZABETH BLANCO ESTUPIÑÁN

Contra la hedonia depresiva: el aburrimiento como tratamiento estético

DAVID A. JIMÉNEZ CABUYA

La noción de revelación en la filosofía de Hannah Arendt.

El puente entre la fenomenología y la hermenéutica

MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN

El ser humano es un acto encarnado: alternativa praxeológica

al supuesto subjetivista de la fenomenología

MANUEL LEONARDO PRADA RODRÍGUEZ

El instinto en la conducta humana según Max Scheler

JEFFERSON DIONÍSIO

La razón compleja como base del pensamiento complejo

RICARDO GONZÁLEZ PALACIOS

Consideraciones acerca del concepto de libertad

en el pensamiento de Kierkegaard en *O lo uno o lo otro II*

YÉSICA ROSA RODRÍGUEZ

Motivos escépticos para la filosofía

ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA

El jardín de Zeus: la *Pítica* 9 de Píndaro y el Discurso de Diotima

en el *Banquete* de Platón

ALFONSO FLÓREZ

